FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON

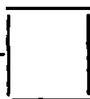
II

Partea a 2-a

Redactor coordonator
Ion Banu
în colaborare cu
Adelina Piatkowski

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON



II

Partea a 2-a



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREȘTI, 1984

TABLA DE MATERII

Secțiunea a X-a: **Momente de reflecție estetică**

Secțiunea a XI-a: **Privire prospectivă**

SECȚIUNEA A V-A

ARITHMO-MAGICUL ȘI ARMONIA

(Faza medie a pythagorismului)



CUPRINS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

După ce s-a produs — pe la mijlocul secolului V î.e.n. — a doua reacţie antiaristocratică, marcată de arderea majorităţii sediilor pythagoreice în cetăţile din sudul Italiei (cu excepţia Tarentului), se poate spune că şcoala întemeiată de Pythagoras din Samos şi-a întrerupt un timp activitatea, pentru aproximativ două decenii (cam pînă prin 430 î.e.n.). Dacă suprapunem peste indicaţiile pur cronologice — oarecum exterioare prefacerilor din planul ideologiei — unele considerente impuse tocmai de analiza împrejurărilor social-istorice[1], va trebui să recunoaştem că delimitarea primelor două „perioade" din evoluţia pythagorismului, deşi rămîne convenţională, corespunde totuşi diferenţierii calitative care a intervenit în transmiterea şi aprofundarea doctrinei după întreruperea menţionată mai sus. Potrivit unei periodizări recente, introdusă de B. van der Waerden[2], se pot distinge cinci trepte în succesiunea generaţiilor de cercetători-filosofi, începînd cu Pythagoras, a cărui maturitate, după Ps.-Apollodoros, datează din 532-1 î.e.n. şi coborînd pînă în 366 î.e.n., epoca ultimilor pythagorei cu preocupări doctrinare, pentru care dă mărturie Aristoxenos (v. de ex. Iamblichos, *V.P.* 251, coroborat de Diodor din Sicilia XV, 76).

Or, aşa-numita *perioadă veche* corespunde generaţiilor care s-au succedat între 530 şi 440, decenii de-a lungul cărora doctrina s-a transmis cu precădere pe cale orală, în ambianţa unor confrerii cu ambiţii politice şi codificări de sectă, esoterice, apărînd cu străşnicie secretul unor

---

[1] O tendinţă hipercritică minimalizează împrejurările istorice din primele două veacuri de „viaţă pythagoreică" la Crotona, Tarent şi în celelalte cetăţi. Se credea — pe urmele lui E. Frank şi Burnet — că majoritatea informaţiilor despre pythagorei provin dintr-o elaborare platonică a legendei referitoare la şcoala lor. Meritul principal în reconstrucţia circumstanţelor politice îi revine lui A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922, şi ulterior (în urma folosirii unui material documentar mai bogat din domeniul arheologiei şi numismaticii) lui K. von Fritz, *Pythagorean Politics*, New York, 1940.

[2] Cf. B. L. van der Waerden, *Die Pythagoreer*, — Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Artemis Verlag, Zürich-München, *1979*.

precepte, definiții și restricții încredințate auzului celor inițiați (vestitele *akusme*). Așa cum reiese din sursele doxografice și fragmentele date în volumul precedent, orientarea sever aristocratică a inițiaților esoterici a dus la celebra scindare în *akusmatici* și *mathematici*. Mai înainte chiar de această ruptură intervine prima restructurare a sectei, după conspirația lui Kylon, și primul incendiu al sediului din Crotona, prin 490 î.e.n., în urma căruia Pythagoras, însoțit de un grup restrîns al adepților, se va refugia la Metapont (unde probabil va trăi ultimii săi ani)[3], iar școala este obligată să recurgă la ocultarea învățămîntului, paralel cu exilul sau marginalitatea politică. Pînă la această retragere bruscă din oficialitate, avem de-a face cu primii pythagorei („neofiții"), cei care se puteau considera inițiați chiar de maestru și se înrudeau uneori cu familia sau comunitatea sa[4]. Puținele nume cunoscute din această grupare — îndeosebi cei atestați și prin fragmente sau doxografii: Parmeniskos, Ikkos, Ameinias, Paron, Bro(n)tinos, Kerkops, Petron, Menestor, Xuthos, Boïdas — figurează în volumul I, partea a 2-a, secțiunea a III-a, pp. 3—169, unele mențiuni referitoare la aportul lor fiind cuprinse chiar în capitolul intitulat „Pythagoras" (îndeosebi pp. 9—24).

Principala dificultate care ne împiedică să regrupăm într-o secțiune distinctă numai textele ce aparțin perioadei fondatorului și primilor pythagorei o constituie însuși *anonimatul* (obligatoriu pentru anumite reguli, maxime și adevăruri), cultivat pînă tîrziu, chiar și de imitatorii sectei. În aceste condiții, pînă la sfîrșitul secolului V î.e.n. majoritatea enunțurilor, inclusiv celebrul *Hièros Lógos* („Discursul Sacru") sau „Regula disciplinei" (ceea ce Delatte numește *Catehismul akusmaticilor*)[5] au fost de fapt „divulgate", de obicei sub formă de citate, în cele mai vechi relatări biografice (Aristoxenos, Herakleides Ponticul, Timaios din Tauromenion, Dikaiarchos)[6], cînd nu s-au contopit fie cu textul unor falsificări, fie cu

---

[3] Cf. vol. I, p. a 2-a, secțiunea a III-a: „Pythagoras" ..., A fr. 16, (din Iambl., *V.P.* 248, pp. 20—21 și nota 97, p. 84) și Delatte, *Essai* ..., p. 207 și urm., 213 și urm. Peripateticianul Dikaiarchos confirmă versiunea morții la Metapont (cu exagerări anecdotice — *apud* Diog. Laërt. VIII, cap. 31, par. 34—58).

[4] Vezi în secțiunea citată *supra*, fr. *13* și prețuirea vieții de familie în *Sentențele pythagorice*, *infra*, pp. 37—38. 52.

[5] Cf. *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, cap. IX: „Le catéchisme des Acousmatiques" (pp. 271—312) și de același autor *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922.

[6] Pentru datarea diferitelor biografii ale întemeietorului școlii pythagoreice, v. articolul *Pythagoras von Samos*, de Kurt von Fritz, subcapitolul A. *Überlieferung*, în *Realencyclopädie* XXIV, 47-ter Halbband, Stuttgart, 1963, coll. 172—180, unde se distinge tradiția „derivată" (sau tardivă) de cea „originară" (anterioară neo-pythagorismului).

aluviunile înțelepciunii esoterice moștenite de-a lungul secolelor, așa cum s-au transmis *Versurile de aur* — un adevărat *credo* al sectei. Cît privește opiniile filosofice (*doxai* sau „placita")[7], cu enunțuri de „fizică", geometrie, morală și teorie politică, ele se pot diferenția cronologic numai dacă le desprindem din textura izvoarelor fundamentale care ne-au transmis fragmentele doctrinei și materialul doxografic: pe-alocuri evidența unor contemporani (mai ales Empedocles și Heraclit)[8], — apoi bogatul strat al pasajelor „pythagorizante" din Platon, în sfîrșit masiva stratificare a „conspectelor" făcute de Aristotel în diferite opere (cîte ne-au parvenit în celebrul *corpus* al manuscriselor păstrate)[9], evidență completată de unii succesori direcți pe de o parte ai Academiei (Speusippos și Xenocrates), pe de altă parte ai Școlii peripatetice. Aristoxenos din Tarent rămîne cel mai autentic martor și compilator din această ultimă grupare[10], care se prevalează de sobrietatea metodei aristotelice.

Încă de la începutul secolului V î.e.n. se pot releva consecințele agravării tensiunii care dusese la scindarea școlii în *akusmatici* tradiționaliști, care păzeau litera doctrinei, simplificată sub forma preceptelor secrete transmise oral (*akusme*)[11], și ceilalți pythagorei, așa-numiții *mathematici*,

---

[7] Aceste „opinii" predominante sau caracteristice alcătuiesc nucleul tradiției doxografice — cf. Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879, cu cele două capitole introductive despre *Aëtii placita* (pp. 178—214) și *Vetusta placita* (pp. 215—232) analizate și de Aram Frenkian, în Studiul introductiv la Diogenes Laërtios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, București, 1963, pp. 40—49 („Izvoare indirecte").

[8] Tipică din acest punct de vedere este mărturia heraclitiană reprodusă de Diogenes Laërtios VIII, 6 (la noi „*Pythagoras*", fr. *19*) sau cea din Heraclit, fr. 129 DK, la fel cum Porphyrios, *Vita Pyth.* 30 (DK 31 B 129) citează celebrul elogiu al filosofului iscusit, datorat lui Empedocles.

[9] Termenul de „conspect" este utilizat și de Frenkian *(op. cit.)*, după pilda diferiților interpreți moderni ai doxografiilor. La Aristotel, în *corpus*-ul de opere păstrate, foarte importante conspecte dă *Metafizica* I, cap. 5, *XIII, 8* și *XIV, 3*, dar se mai pot individualiza și citate din cercetări speciale consacrate Școlii (de ex. tratatul aristotelic pierdut *Despre pythagorei*).

[10] Așa cum semnalăm și la p. 26, am respectat în gruparea și traducerea fragmentelor împărțirile introduse în *Vorsokratiker*, vol. I (edițiile 5—7). De precizat că autorii acestei monumentale ediții nu adaugă pentru *anonimi* subtitlul (oricum vag și convențional!) „Vechiul pythagorism", ci precizează doar că întregul strat ne transmite doctrina „potrivit tradiției vechi peripatetice" *(„Nach altperipatetischer Überlieferung")*, care prelucrează la rîndul ei cele două mari cercetări ale lui Aristotel *Despre pythagorei* și *Împotriva pythagoreilor*, atestate la Diogenes Laërtios V, 25 (respectiv fr. 190—205 Rose).

[11] Grupul fundamental de prescripții figurează la noi în vol. I, partea a 2-a, subcapitolul *Simboluri și prescripții acusmatice*, fr. *77—82* (pp.

acuzaţi în mod paradoxal de atitudine sectantă sau eretică, promotorul sciziunii[12], mult defăimat, fiind celebrul Hippasos. În realitate, acusmaticii se amestecă tot mai mult în treburile statului, de unde şi noua poreclă de *politikoi*, deocamdată sprijinitorii politicii conservatoare, aristocratice. Totuşi, valul iniţial de „reînsufleţire" a vieţii religioase[13] de la sfirşitul veacului VI î.e.n. îşi pierduse intensitatea; subzista orientarea tradiţionalistă, pe alocuri se manifestau tendinţe reacţionare, de acaparare a conducerii cetăţilor-polis. Legenda despre trădarea lui Hippasos, şeful mathematicilor, pedepsit cu înecarea, fiindcă divulgase taina înscrierii dodecaedrului în sferă este deci o născocire a grupului *acusmatic* şi atestă, în mod simptomatic, repulsia lor faţă de promovarea creatoare a cercetărilor de arithmo-geometrie[14]. În mod straniu, pentru cîteva decenii activitatea practică şi ritualismul *acusmaticilor* se simplifică tot mai mult, deoarece pe măsură ce unii membri ai sectei se politizează, ei sînt scutiţi de participarea la unele jertfe sau prinosuri şi ceremonii de cult, după cum nu mai sînt (probabil) obligaţi să respecte *ad litteram* toate normele codului „sacru" (iniţial), cu restricţii alimentare şi alte interdicţii. În schimb participau tot mai des la repartizarea funcţiilor publice, fără să ştim exact dacă se încumetau, încă din subperioada sectarismului aristocratic, să dea codificări precise de tipul unor „constituţii pythagoreice"[15]. Eventual, încă de pe-atunci s-ar fi conturat primele tentative de a întemeia confederaţii de cetăţi-*poleis*, cum este uniunea oraşelor — Metapont, Tarent, Locroi, Ammaea, Poseidonia (*Paestum*) — dominată de pythagorei, a

---

56—62, cu notele aferente). Cf. de asemenea A. Delatte, *Études* ..., capitolul citat. Alte prescripţii, într-o formă mai puţin dogmatică, figurează în acest volum, secţiunea consacrată *Modului de viaţă pythagoreic după sentenţele transmise de Aristoxenos* (p. 46—79).

[12] Cf. în vol. I, partea a 2-a, notele şi fr. 89 din „*Pythagoras*", subcapitolul intitulat *Scindarea pythagorismului în două linii de adepţi* (pp. 68 şi 130—131).

[13] V. în vol. I, partea *1*, *Studiul istoric* al profesorului I. Banu, capitolul „Arithmo-magicul şi armonia", pp. LXXIX—LXXXII, cu referire la caracterizarea făcută de Burnet începuturilor pythagoreice.

[14] Aceste motivaţii sînt interpretate cu o deosebită pătrundere de Bertil van der Waerden, în recenta sa monografie *Die Pythagoreer*, München, 1979, capitolul III, *Akusmata und Mathemata*, pp. 64—99 (îndeosebi subcapitolul *Der Spaltungsbericht des Aristoteles*, pp. 69—73). În cele din urmă, din cauza unei astfel de atitudini cercetările despre numere şi raporturi arithmo-geometrice *iraţionale*, care în greacă se numeau „inexprimabile" *(arrheta)* vor fi considerate de sectă cunoştinţe secrete „de nedivulgat" (de-a dreptul „interzise"!).

[15] Cf. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, Liège, 1922, p. 30 şi urm.

căror guvernare bate o monedă proprie[16]. Tocmai din cauza politizării antagonice, se constată — în prima jumătate a secolului V î.e.n. — o evoluție temporară „sectantă": dintr-o comunitate etico-religioasă (la Ueberweg-Praechter uniunea este calificată drept „etisch-religiöser Bund")[17] în unele cetăți școala devine un „club politic" închis, ostil cercurilor democratice și antipatizat de popor. De acolo și reacția violent antipythagoreică a demagogicului Kylon, la Crotona (în 490) și al doilea val de răzvrătire generalizată, după jumătatea secolului, în deceniul 440—430, cînd este cu totul distrus de incendiu sediul crotoniat, iar apoi unele mișcări de masă radicalizate (sau doar grupuri ostile) incendiază celelalte sedii și alungă pe majoritatea filosofilor din cetățile italice (cu excepția Tarentului — unde se consolidează, dimpotrivă, un cerc de înțelepți, agreat de popor)[18]. Pînă la eclipsarea marilor personalități, vor continua perioadele de flux și reflux. Astfel, chiar după ce și-a schimbat orientarea și începe să-și atenueze intensitatea, reacția diferitelor guvernări antipythagoreice durează pînă spre sfîrșitul secolului, determinînd o *diasporă* a grupurilor fragmentate, care izbutesc să-și găsească o fizionomie nouă — la fel ca în Tarent — unele în insule, altele în Elada, la Theba (Philolaos și Lysis), la Phlius (Echekrates), prin alte localități, ba chiar în nordul Africii (Theodoros din Cyrene), în diferite colonii, din nordul Asiei Mici[19]. Oricum, de-a lungul întregii perioade cuprinse între 490 și sfîrșitul secolului IV î.e.n. (deci pînă la transformările impuse de modelul civilizației urbane a regatelor elenistice), paralel cu personalitățile atestate doxografic sau prin tradiție directă, multe idei pythagoreice au rămas pentru noi învăluite în anonimat. Obiceiul de a memoriza „spusele"[20] persistă, în ciuda faptului că scindarea în două tendințe divergente —

---

[16] Pentru prezentarea tuturor implicațiilor de această natură ale politicii pythagoreilor, v. K. von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of Sources*, New York, 1940.

[17] Cf. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1926 (ediția a 12-a), p. 61.

[18] Această evoluție va fi hotărîtoare pentru majoritatea grupurilor, mai ales spre sfîrșitul secolului V și în secolul IV, cînd pythagoreii combat cu fermitate abuzurile tiraniei — v. K. von Fritz, *op. cit.*, p. 42 și urm.

[19] V. de exemplu în Catalogul lui Iamblichos (*infra*, pp. 28—33) menționarea lui Malion din D a r d a n sau a filosofului Lyramnos din Pont și a grupului din Cyzic — Pythodoros, Hypposthenes, Butheros, Xenophilos —, care figurează printre ultimii pythagorei, grupați în „comunitate", pe care-i cunoscuse în a 2-a jumătate a secolului IV î.e.n. Aristoxenos.

[20] După obiceiul de a reproduce întocmai o serie de precepte, pilde și demonstrații sub o formă stereotipă: „Așa a spus"... celebrul *hos ephat*, Pythagoras devenind numitorul comun al tradiției cvasi-sacrale. De rele-

akusmatici și *mathematici* — își pierde semnificația efectivă după Hippasos. Propriu-zis, rolul unui asemenea filosof-experimentator (geometru iscusit) înseamnă de fapt liberalizarea vieții de școală și promovarea unor cercetări creatoare. Poate de aceea s-a produs și ruptura între conservatori, care mențin *akusme-tabu*, și cercetători, preocupați să sistematizeze domeniul celor patru științe (sau *mathemata*): g e o m e t r i e, a r m o n i e (doctrina muzicală — în special teoria intervalelor), a r i t m e t i c ă și a s t r o n o m i e. Cu timpul cultarea unor secrete caracteriza mai degrabă diferitele trepte de inițiere[21], deoarece n-a dăinuit mai mult de trei decenii separarea în grupuri antagonice. Cei care au pretins că dețin moștenirea unei secte mai autentice dispăreau de la o generație la alta. Se păstrează — întrucîtva — doar obiceiul de a supune ucenicii la proba celor cinci ani de „tăcere" (mai exact supunere la rigorile *mnemotehnicii* și deprindere de a păstra secretul normelor codificate)[22], o educație ascetică, învrednicindu-i pe adevărații pythagorei să se numească *esoterici*.

O serie de concepte, diferențiate sub raport cronologic[23], de abia se mai pot desprinde de amalgamul enunțurilor prezentate (în primul rînd la un Aristotel) drept nucleu al filosofiei „așa-numiților pythagorei". Iată, totuși — sub forma unei sumare treceri în revistă — principalele indicii de grupaj eterogen în economia cunoștințelor pe care le căpătăm din secțiunea sintezei pan-diacronice.

---

vat, mai ales în secțiunea rezervată *Modului de viață pythagoreic* (în general descris de Aristoxenos — v. mai departe, pp. 35—58) frecvența referințelor generice la o tradiție orală de grup sau — pur și simplu — anonimă: „ei spun", „ei afirmă", „susțin" ...

[21] Așa erau probabil cele care corespund mult discutatelor denumiri aplicate ulterior diferitelor categorii (sau *tagme* de inițiați): *pythagoreioi* spre deosebire de *pythagoristai* (Iambl., *V. P.* 80), *physikoi* (la Aulus Gellius I, 9); *pythagoreioi* în contrast cu *pythagorikoi* la Photios, *Bibl.* 438 b 19); v. și vol. I, p. a 2-a, pp. 63—67.

[22] În afară de fragmentele referitoare la „regula disciplinei", traduse de noi în vol. I, p. a 2-a, loc. cit., întreaga problematică a vieții de sectă este discutată de Van der Waerden, *op. cit.*, îndeosebi capitolul menționat (I, III, *Akusmata* ..., pp. 64—99) și cap. IX, *Die Politik der Pythagoreer*, pp. 202—222.

[23] Opinia că pythagorismul se modifică radical sub raport epistemologic în funcție de polemica (implicită sau deschisă) cu eleații a fost argumentată pe larg de J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge—Amsterdam, 1966 (retipărire), care-și subintitulează lucrarea „un examen al interacțiunii dintre cele două școli opuse de-a lungul secolelor V—IV a. Chr.". El distinge un pythagorism *dinainte* de Parmenides (pp. 43—65) și unul „post-Zenonian" (pp. 93—100).

Referindu-ne mai întîi la geneza Universului[24] nu este limpede ce teorie au „propovăduit" primii adepţi. Mai ales din Aristotel deducem că procesul de *kosmopoieză* ar fi oarecum încheiat şi el s-ar fi petrecut sub forma impulsului ordonator pe care l-au dat două stihii cu proprietăţi de generare a numerelor: *peras*-limita izbutind să aspire *apeiron*-nedeterminarea, echivalată cu vidul[25]. Din acest *cuplu* se naşte monada şi apoi seria de numere impare şi pare, în echilibru dialectic. Totuşi unele texte din categoria celor „vechi anonime" par să sugereze contrariul: monada primordială dă naştere dyadei, cuplului par-impar, proprietăţilor spaţiului. Vom vedea însă (atît din fragmentele philolaice cît şi din Archytas)[26] că *monada* nu se bucură de un tratament privilegiat, decît în măsura în care pe de o parte corespunde limitei-*peras* (la fel ca triada), pe de altă parte generează ca unitate seria numerelor. De asemenea nu avem cum să hotărîm ce fel de perspectivă genetică au adoptat primii pythagorei, spre deosebire de succesorii lor.

O altă enigmă — în bună măsură nerezolvată — ne întîmpină atunci cînd trebuie să punem de acord *kosmopoieza* inerentă delimitării „monadice" a vidului cu geneza dintr-un germene de foc, nucleu primordial care devine foc central. Stihia, concepută — pe cît se pare abstract —, ca principiu de radiaţie ignee, o aflăm deja în fragmentele atribuite lui Hippasos, în a doua generaţie a primilor pythagorei[27]. Dar teoria focului central, corelat cu cel periferic învăluitor se precizează de-abia în perioada medie, odată cu Philolaos. Mai clară este stratificarea epistemelor în ceea ce priveşte organizarea Universului. Aproape toţi cercetătorii sînt de acord astăzi că vechiul pythagorism — pînă spre mijlocul secolului V — promova o imagine *geocentrică* a edificiului cosmic (Focul primordial aflîndu-se în centrul pămîntului)[28], aşa cum îşi reprezentau planeta noastră

---

[24] Oricît de mult ar interveni alegorismul esoteric, *geneza* din doctrina pythagoreilor nu mai este un mit al începuturilor, ci în mod inechivoc un tablou ştiinţific de generare a corpurilor cosmice şi apoi o teorie despre originea Universului, ale cărui principii „se fac" sau se produc unele din altele — deci *kosmopoiesis* sau „facere" în accepţiune sobru naturistă (aşa cum vorbim de *hematopoieză*).

[25] V. în vol. I, partea a 2-a, subcapitolul *Vidul şi delimitările*, pp. 43—44, urmat de problematica monadei generată din echilibrul schimbător *peras—apeiron*, 25 şi urm., 38—39, 46—51.

[26] V. în acest volum fr. A 10 „Philolaos", respectiv „Archytas" A 20.

[27] Pentru această împărţire în generaţii vezi mai departe caracterizarea celor „cinci" trepte sau succesiunea generaţiilor pînă în al doilea pătrar din veacul V î.e.n. Referitor la *foc*, principiu al Universului, cf. vol. I, p. a 2-a, fr. 7 (DK) din Hippasos, pp. 136—137.

[28] Despre aceste concepţii diferite va fi vorba în notele noastre la „Philolaos", în acest volum, pp. 99—192.

aproape toți presocraticii și — în general — judecățile muritorilor de rînd pînă la Philolaos, Archytas (iar ulterior Eratosthenes și Aristarh din Samos, acesta din urmă strălucit teoretician al heliocentrismului)[29]. În faza medie, la cei doi pythagorei menționați, (ulterior venerați printre astronomi ca promotori ai școlii „tarentine"), Universul se organizează în jurul Focului central (v., în secțiunea „Philolaos", modelul *pyro-centric*)[30], care se află și în „miezul" suprapunerii de sfere ce alcătuiesc sistemul nostru planetar. Din „rezumatul aristotelic" al doctrinei (v. la noi secțiunea a III-a, fr. 23—24) nu reiese cînd a devenit Vatra Universului Foc central și ogivă pentru construcția unui sistem planetar. Veche ar fi în schimb reprezentarea despre forma sferică a Universului și a Pămîntului, care ulterior în vremea lui Hiketas are o rotație axială[31].

La fel de stratificată (cu o succesiune destul de neprecisă a teoriilor) este doctrina despre s u f l e t . Inițial credința într-o migrație a sufletelor ce se reîncarnează în diferite ființe descinde dintr-o elaborare a primelor „adevăruri" propovăduite de un *Hieròs Lógos* orfico-pythagoreic[32]. Învățătura este foarte veche (influențată de curente religioase indo-iraniene ce decantează marile căutări eschatologice). Ea derivă probabil dintr-o paradigmă venerabilă, de vîrstă aproape preistorică, înfățișînd călătoria sufletului prin vămile cerului[33]. O asemenea migrație devine metempsihoză prelungită (sau — mai exact — transpusă în meandre)[34], în funcție de păcate și purificări, cum reiese din tăblițele orfice și din Empedocles[35]. Totuși, încă din fragmentele grupate de noi (după Diels—Krauz) în a III-a

---

[29] Pentru istoricul teoriilor heliocentrice, cf. monografia clasică a lui Th. Heath, *Aristarchus of Samos. A History of Greek Astronomy*, Oxford, 1913.

[30] Propriu-zis **focul** primordial (gr. *pyr*) devine un corp ceresc, în centrul sistemului nostru planetar, care coincide cu mijlocul Universului; v. in vol. I, p. a 2-a, „Pythagoras", fr. **B** 66 (B 37 DK), pp. 50—51, iar în acest volum „Philolaos", fr. A 16, 16 a.

[31] Cf. în acest volum Hiketas, fr. **2.**

[32] Relația dintre o veche „predicație" orfică — poate cea mai veche atestată ca *Discurs Sacru*— și lucrarea cu caracter de revelație sacră atribuită chiar lui Phythagoras este studiată de A. Delatte, în *Études* ..., secțiunea *Un* ΙΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ *pythagoricien*, pp. 3—82.

[33] V. frumoasa investigație comparativă la B. van der Waerden, *op. cit.*, cap. V: „Unsterblichkeit, Göttliche Herkunft und Himmelsreise der Seele" (pp. 116—147).

[34] Migrația sufletului continuă cu reîncarnări în diferite viețuitoare, unele ca pedeapsă pentru păcate dintr-o existență pămînteană, altele ca stadii in așteptarea unei eliberări totale de (re)întrupare, odată cu mîntuirea *(sotería)* insului ca persoană responsabilă.

[35] Cf. fragmentele din „Purificări", vol. I, p. a 2-a, p. 514 și urm.; iar pentru orfism G. Zuntz, *Persephone*, Oxford, 1971.

secțiune, sub „genericul" doctrinei anonime, coexistă încă două teorii despre suflet de neconciliat între ele: una „fizicală" (înrudită cu materialismul atomiștilor), cealaltă muzical-armonică, pusă de Platon sub semnul întrebării, tocmai din cauza caracterului ei abstract-armonic[36]. Sub raportul fizicalismului relevăm imaginea unui suflet alcătuit din particule infime, veșnic în mișcare, ca firele de praf în lumină. Cele două reprezentări nu se pot împăca între ele și poate că cea fizicală nu a dăinuit după epoca lui Zenon, din ea păstrîndu-se doar ideea unei mișcări veșnice, vitalizante, atribut nedespărțit de natura psihismului[37] pentru pythagorei și Platon (spre deosebire de sufletul mișcător nemișcat, ca și *primum agens*, în filosofia lui Aristotel)[38]. O a treia *teorie* pare să fi prevalat asupra celorlalte, probabil încă din vremea lui Alkmaion, aflîndu-se ulterior sub auspiciile unei soteriologii cu inflexiuni stranii (tot fizical-esoterice, dar colorată și de atavisme), la *Philolaos*, ca și la medicii școlii crotoniate[39]. Sufletul din anatomia ființelor, conceput ca *pneuma* (= „suflare" dătătoare de viață) este un germene de foc inseminat în făptura corporală sau o prezență ignee de natură aproape imaterială, participînd așadar la ființa Focului central (stihie veșnică, primordială). Dintr-o asemenea ipostază pot fi derivate cu ușurință alte două proprietăți ale principiului-suflet, una indispensabilă pentru soteriologie (doctrină a mîntuirii și eschatologiei), cealaltă inerentă metamorfozării unor străvechi credințe ce propovăduiesc nemurirea personală și desprinderea unor aparențe ale insului (dublu spectral sau *eidolon;* în vechi superstiții „cadavrul viu")[40]. Însușirea migrației unui *suflet* nemuritor presupune întoarcerea principiului Foc „animizant" în zone astrale, în dreptul astrelor sau chiar în făptura („locuința") lor, fie că se hrănește iar ființa izbăvită din Focul-involucru (*empyreul* de mai tîrziu sau etherul veșnic), fie că există în mijlocul cerului o zonă selenară, unde ființa, aproape imaterială, așteaptă reîncarnarea

[36] Cf. *secțiunea III din vol. I*, partea a 2-a, fr. 74 c, din *Phaidon* 85 E–86 A.

[37] Sufletul este înțeles numai ca psihism, de natură neuro-fizică, in monografia meritorie a doctorului C. Bălăceanu, *Anatomiștii despre suflet*, București, 1981, unde se prezintă schema interpretată mecanicist a sufletului-pneuma, generator al respirației, și dătător de viață (v. de asemenea în acest volum pp. 92–94, 183–185).

[38] Cf. *Despre suflet*, versiune română de N. Ștefănescu, București, 1969.

[39] Elemente ale acestei doctrine apar încă din vremea lui Alkmaion, v. în vol. I, p. a 2-a, fr. 1 și 12, pp. 393, 397–398.

[40] Unul din stadiile acestor superstiții este prezentat de Erwin Rohde, în celebra sa monografie *Psyché* (trad. franceză, ed. a 10-a, Paris, 1952), cap. VII, și mai recent de E. Bickel, în *Homerischer Seelenglaube*, Berlin, 1926 (reluat în 1948).

(metensomatoză)[41], ca virtualitate pentru a deveni iar, în altă fază a ciclului, „vieţuitoare" (*zoon*). Ultima proprietate (poate chiar ipostaza finală) este proprie doctrinelor pythagoreice din toate timpurile, deşi nu avem destule dovezi — în ciuda literaturii tot mai bogate din ultimele decenii — pentru a izola straturile, într-un conspect istorie. Este vorba de sufletul — *daimon*, implicit cea mai veche atestare a naturii lui Pythagoras ca *daimon* în timpul vieţii[42] şi premisa tuturor speculaţiilor despre un *daimonion* care călăuzeşte acţiunile fiecărui individ. Latura imaginativă a *demonologiei*, cu fantasme stînd sub semnul dedublării, o va dezvolta ulterior doctrina platonicului Xenocrates[43], răstălmăcind credinţa lui Socrate într-un *daimon* al fiecăruia, sfătuitor imprevizibil, pentru a regăsi ambianţa credinţelor fantastice străvechi, din magie şi folclor.

Mai organic se pot delimita stratificările în geometrie şi teoria muzicii („armonica"), pe care le-am lăsat pentru ultima parte a prezentării noastre, întrucît aici dispunem de recenta sinteză diacronică a lui Van der Waerden, pe care o vom reproduce aproape fără nici o modificare. Savantul elveţian distinge *cinci* trepte în evoluţia globală a pythagorismului, de la începuturile datorate „fondatorului" şcolii pînă la Aristoxenos (exclusiv — fără să luăm în considerare semnele decăderii din perioada elenistică)[44]. Iată cum se prezintă seria celor cinci „generaţii":

1-a treaptă: Pythagoras îşi propagă doctrina în sudul Italiei între 530 şi 500. În urma unor cercetări coerente de teoria muzicii, elaborează conceptul de *armonie*, pe baza descoperirii că *octava*, *cvinta* şi *cvarta* corespund raporturilor numerice 2:1, 3:2 şi 4:3, cuprinse toate în *tetraktys* (tetrada cu puteri sacre a numerelor 1, 2, 3, 4). Demonstraţia raporturilor numerice care alcătuiesc intervale fundamentale dintre sunetele muzicii o face cu ajutorul *monocordului*, probabil o descoperire a sa[45]. La fel, în geometrie dă probabil o primă demonstraţie a teoremei care-i poartă numele şi semnalează (mai mult ca o taină, ca ceva „inexprimabil") problema incomensurabilităţii segmentelor. Legată de aplicaţiile unui alegorem al

---

[41] Termenul *metensomatosis* pune accentul pe migraţia sufletului ca încarnare în trupuri succesive — cf. şi observaţiile despre palingeneză la L. Gernet — A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, pp. 142—145.

[42] Toate aceste aspecte sînt studiate în amănunt de Marcel Detienne în *La notion de Daïmôn* ..., Paris, 1963, mai ales II, cap. I: „La représentation pythagoricienne de l'âme démonique", pp. 60—92.

[43] Cf. lucrarea lui R. Henze, *Xenokrates*, Leipzig, 1892, pp. 78—123.

[44] Perioada elenistică marchează decăderea sectei şi apariţia de pythagorişti cerşetori ridiculizaţi de un Theocritos şi de autorii comediei „noi" — v. în acest volum, pp. 272—274.

[45] Cf. în vol. I, p. a 2-a, fr. 6, 23 şi notele 28, 131 la pp. 73, 91.

raporturilor-armonii în domeniul mişcării planetelor, teoria muzicii sferelor (sau răsunetul etern-armonic al mişcărilor planetare)[46] legitimează denumirea de *kosmos*, „podoaba Universului", ordonat prin virtuţile numerelor. Tot din vremea primelor generaţii datează codificarea credinţelor în nemurire, „regula disciplinei" pentru funcţionarea sectei ca „ordin" sau „frăţie", primul poem atribuit maestrului (*Discursul Sacru*), fazele iniţierii, asceza „modului de viaţă pythagoreic", implicînd recomandări şi interdicţii, foarte severe fiind cele alimentare (majoritatea promovînd vegetarianismul, potrivit credinţelor în metempsihoză şi fraternitatea tuturor vieţuitoarelor). Termenul *filo-sofia*, creat de maestrul înţelepciunii apollinice, propune *înţelepciunea* interiorizată *(sofia)* ca finalitate ideală spre care năzuim printr-o neîntreruptă de-săvîrşire. Apare atunci teoria numerelor. Lui Pythagoras i se atribuie formula triunghiului dreptunghic, pe care ar fi demonstrat-o în teorema care-i poartă numele, precum şi alte demonstraţii pentru construcţia paralelogramelor şi definirea unui raport de incomensurabilitate dintre latura şi diagonala pătratului care va sta la baza speculaţiilor despre „Secţiunea de aur".

A 2-a treaptă. Generaţiile cuprinse între 520—480, „înainte de Leucippos" (potrivit sincronismului propus de metatexte aristotelice)[47]. Vremea lui H i p p a s o s, care adaugă celor trei intervale „consonante" (*symphoniai*, respectiv: octava, cvinta şi cvarta) două noi: octava dublă (4 : 1), octava + cvinta (3 : 1). El verifică raporturile numerice dintre intervale prin diferite experimente, fiind secondat şi de Lasos din Hermione. Demonstraţii geometrice referitoare la înscrierea *eicosagonului* (dodecaedrului) în sferă stîrnesc indignarea unor membri ai sectei. În asemenea circumstanţe se produce *scindarea* şcolii, favorizată de un anumit fanatism al conservatorilor acusmatici (legenda pedepsirii lui Hippasos prin înec)[48]. După conspiraţia lui Kylon, asistăm la prima împrăştiere a „cluburilor" pythagoreice, alungate din Crotona şi din alte cetăţi. Din această epocă datează totuşi cercetări în domeniul descompunerii numerelor în multipli, ridicării la putere, construcţiei figurilor plane.

A 3-a treaptă înglobează o serie întreagă de a n o n i m i: generaţiile care s-au succedat după *scindare*, între 480—430. Ar fi cei desemnaţi în „referatul" aristotelic[49] drept contemporani cu Leucippos[50]. Un timp

---

[46] Cf. vol. I, p. a 2-a, fr. *69* cu notele aferente (pp. 52—53, 121—122).

[47] Îndeosebi mărturiile sintetizate de Aristotel pe baza studiului *Despre pythagorei*, în *Metafizica* I (A), *5* şi *Fizica* III, 4 (la noi vol. I, p. a *2*-a, pp. 32, 35, fr. *30, 33*).

[48] Vezi fragmentele din Hippasos, în vol. I, p. a *2*-a, pp. 133—151.

[49] Cf. *Metafizica* I (A), 5, 985 b. La noi, secţiunea a III-a, vol. I, p. a *2*-a, fr. 23.

[50] Cf. B. van der Waerden, *op. cit.*, pp. 75—77.

au continuat divergențele, cu predominanța „cercetătorilor" *(mathematikoi)* și o radicalizare a ritualiștilor *akusmatici*. După jumătatea secolului cele două tipuri de cunoaștere se îmbină cu modul de viață mai puțin rigorist, dar preocupat de asceza corporală, în sens etimologic: călirea trupului întremat, în „coarticulare" cu sufletul, respectarea dietei, aprofundarea muzicii, stăpînirea respirației etc. Progresează cercetările geometrice, mai ales prin demonstrații referitoare la circumscrierea corpurilor cosmice în sferă, formula piramidei, natura numerelor poligonale etc. În muzică se dezvoltă mai departe investigația intervalelor consonante „symphone", care nu mai depinde de rezultatul experiențelor, ci de considerații pur teoretice despre raporturile de tip „multiplu" și „superparticularis"[51]. Acum s-a definitivat probabil un „text" al *akusmelor*, mai ales în privința supunerii față de cîrmuitorii cetăților, opiniile referitoare la zeități, prietenie, dorințe, cugetări despre stăpînirea de sine, buna întocmire a trupului, natura sufletului și palingenezia etc.

Treapta a 4-a coincide cu „vremea lui Democrit" (între 440 și 400), grupul avînd un reprezentant major în persoana lui P h i l o l a o s (maturitatea sa — *akmé* — fiind situată prin 420 î.e.n.); conducător al școlii din Tarent, el îndrumă la un moment dat un alt grup la Theba, unde, prin 399 (data dialogului *Phaidon*), vorbesc despre activitatea lui anterioară Simmias și Cebes. În aceeași perioadă trăiesc la Cyrene, în nordul Africii, fruntașii unui grup bine conturat de filosofi, unde, alături de Proros, Melanippos, Aristagelos, strălucește matematicianul T h e o d o r o s[52]. Acesta din urmă se distinge prin enunțarea unei teoreme a numărului irațional $\sqrt{2}$. Poate din aceeași epocă datează și construcția concisă (sub forma unei teoreme) a *pentagramei* (semnul de recunoaștere pythagoreic)[53], alături de formula verbal-numerică a *tetraktys*-ului (totodată simbolul armoniei). Sub forma „pentagonului stelat" teorema construirii pentagramei (cu „secțiunea de aur") a fost expusă ulterior în cartea a IV-a din *Elementele* lui Euclid cap. 10, 11.

Dealtfel, tot pe-atunci trăia și matematicianul Hippocrates din Chios, care a compus cel dintîi o lucrare cu *Elementele geometriei*, sistematizînd

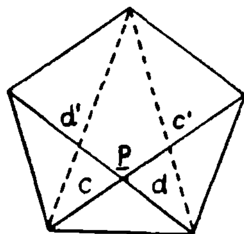
[51] Cf. mai departe pp. 75, 118 (n. 70) și vol. I, p. a 2-a, fr. 12—15 din Hippasos, pp. 138—151.

[52] Pentru întregul grup, v. *infra*, *Catalogul lui Iamblichos* (p. 28 și n. 43), iar pentru Theodoros, secțiunea a IV-a.

[53] Cf. Van der Waerden, *Die Pythagoreer*, cap. XV: *Die Geometrie ...*, pp. 349—350, unde se vorbește și de contribuția lui Oinopides din Chios, care a calculat ecliptica oblică. Construcția poligonului regulat în forma con-stelată pleacă de la observația că două din diagonale taie acest corp, întruchipînd canonul proporțiilor secțiunii de aur (v. in figura din text liniile BD și CE).

cunoştinţele pythagoreice, reluate apoi în cărţile II şi IV (parţial în I şi III) din Euclid.

Despre Philolaos vom da cele mai ample lămuriri în capitolul consacrat fragmentelor sale (pp. 70—192). Fără să ţină seama de caracterul eterogen al tradiţiei textuale, Van der Waerden îi reproşează lipsa de coerenţă matematică, deoarece formulează „dogme fără fundamentare", într-un stil greoi, cu repetiţii, „deficitar sub raportul logicii"[54], aşa cum se observă — printre altele — chiar în fragmentul matematic B6. Dar acesta fiind primul „autor" pythagoreu care s-a încumetat să scrie o carte, multe din enunţuri se acumulează la el fără discernămînt, din dorin-



Pentagrama

ţa de a fixa cît mai repede un tezaur al tradiţiei, în bună parte moştenit de la generaţiile anterioare. Vom vedea cît de important este sistemul său astronomic pyrocentric, în ciuda unor incoerenţe şi contradicţii. Tot lui i se datorează probabil teoria celor zece corpuri ale sistemului planetar, cu *Anti-pămîntul* situat între planeta noastră şi Focul central[55]. De mare preţ sînt enunţurile despre *peras*, „limită" şi *apeiron*, „nemărginire", „nedeterminare", aflate în echilibru dialectic-labil (uneori o contradicţie vie) sau mediatizate, prin conceptul de *artio-perittlon* („parul-impar"). Însăşi natura ca procesualitate devine astfel un organism de semnificare, propune sau întruchipează un cîmp de mediaţie, ca şi vederile biologice, acordînd *mikro-kosmos*-ul cu respiraţia şi „creşterea" unui *makro-kosmos*[56]. În muzică Philolaos calculează raporturile numerice ale gamei diatonice, mergînd mai departe în tentativa de a înjumătăţi cele mai mici intervale

[54] *Die Pythagoreer*, p. 324. Pentru alte achiziţii ale pythagorismului în matematici, cf. de asemenea acad. O. Onicescu, articolul *Pythagoras*, în *Oameni de vază ai antichităţii*, Bucureşti, 1976, pp. 23—68 şi Ed. Nicolau, *Pitagora şi şcoala sa*, în vol. *Figuri ilustre ale antichităţii*, Bucureşti, f. d. (1967), pp. 43—74.

[55] Vezi mai departe, cap. „Philolaos", fr. A 16—17.

[56] *Ibidem*, fr. A 27, B 20.

(procedură cunoscută și la nivel experimental în muzica orientală)[57]. Reiese de asemenea că a propus cea dintîi enunțare completă a raporturilor dintre octavă, cvintă și cvartă. De un mare interes ni se par interpretările în stil acusmatic date înscrierii unghiurilor în sfera zodiacală (triangulație și *tetragonismós*).

Ultima treaptă, a 5-a, este dominată de Archytas din Tarent, în secolul IV, (epoca de maturitate între 400—360 î.e.n.), prieten cu Platon și contemporan cu matematicianul Eurytos, un alt discipol al grupului (din Pelopones) condus un timp de Philolaos (v. pp. 193—197). Acum atinge metoda demonstrațiilor cel mai înalt grad de rigurozitate. După cum notează Van der Waerden, tarentinul Archytas „calcula raporturile numerice ale gamelor diatonică, cromatică și enarmonică. A reușit să arate (contrazicîndu-l pe Philolaos) că raporturi numerice de tipul *super-particularis* nu se mai pot înjumătăți. A schițat o nouă teorie a intervalelor consonante (*symphone Intervalle*) care, în locul celor trei ipoteze din teoria mai veche, avea la bază numai două ipoteze. Pe bună dreptate Ptolemaios îl considera „cel mai distins teoretician al muzicii dintre pythagorei"[58]. Arta demonstrațiilor geometrice atinge acum un prim apogeu.

După cum indicasem în prima parte a notei noastre, orientarea politică a grupărilor pythagoreice se modifică în mod sensibil după a doua *diasporá* („împrăștiere"), de prin 430 î.e.n. Cu timpul, atît la Tarent, cît și în Pelopones sau în nordul Asiei Mici, înțelepții care duceau modul de viață pythagoreic se disting prin solidaritate („frățietate") activă și atitudine conciliatorie față de conducerile democratice, opoziție tot mai acerbă împotriva tiranilor susținuți de armată, cum era Dionysios I al Syracusei (un timp favorabil pythagoreului Dion și urmașilor lui Philolaos — între 400 și 395 —, apoi ostil oricăror tentative de reformare filosofică a moravurilor politice). Faima conducerii înțelepte și luminate a lui Archytas la Tarent va dăinui pînă după 360. Dealtfel unul din grupurile emigrate în Pelopones, cel condus de Lysis (și probabil Archippos) va prinde picior la Theba. Marele conducător theban, cu vederi democratice, Epaminondas primește o educație spirituală pythagorică, îndrumată de Lysis. Pe cît se pare, tot o influență moderatoare vor fi avut pythagoreii și în Achaia,

---

[57] Intervale mai mici decît semitonurile se corelează și ele sistematic în cromatismele muzicii orientale, pentru care — în ultimele decenii — s-au măsurat cu aparatură electronică microunități ale sfertului de ton, a căror raportare sub forma unor secționări tot mai amănunțite, așa cum propun Philolaos și Platon în *Timaios*, i se par lui Van der Waerden absurde.

[58] *Die Pythagoreer*, cap. III, p. 75.

unde se bucurau de simpatie încă din vremea soliilor de mediație trimise în Italia de cetățile aheene pentru a împăca spiritele, după a 2-a *diasporá*, de prin 450—440 î.e.n.

Întrucît, cu toate acestea, o bună parte din comunități se mai aflau în sudul Italiei și Sicilia, pe măsură ce se întinde pînă spre hotarele Campaniei și Etruriei influența lui Dionysios I, iar apoi cea — și mai negativă — a fiului său, Dionysios al II-lea, va interveni după 360 î.e.n. a treia — și ultima — „împrăștiere" *(diasporá)* definitivă a școlilor pythagoreice, mai ales după ce Dion intrase în conflict deschis, în 357 î.e.n., cu Dionysios cel Tînăr. La distanță de aproximativ o generație ultimii pythagorei pe care-i mai apucă Aristoxenos — în vremea lui Alexandru cel Mare, prin 330 î.e.n. — provin din Phlius (Phanton, Echekrates, Polymnastos și Diokles) sau din Cyzic, din Peninsula Chalcidică (Xenophilos). Ceea ce urmează în epoca elenistică timp de aproape două secole va fi decăderea școlii, ridiculizată ca sectă mai înainte de înviorarea neo-pythagorismului din secolul I e.n. mai întîi la Roma și în Orient, apoi în diferite regiuni ale lumii antice, unde triumfă sincretismul cu neo-platonismul, Gnoza și curentele mistico-inițiatice (pînă la sfîrșitul culturii „păgîne" prin secolul VI e.n.). Acum se perpetuează doar moravurile filosofului-cerșetor, un vegetarian cu aspect famelic, superstițios, straniu, cum se înfățișează tipurile ridiculizate de autorii comediei noi și de Theocritos. Tradiția cercetărilor *mathematice* de geometrie și astronomie, ilustrate pe la mijlocul veacului IV de orientarea unor Ekphantos și Hiketas (rotația pămîntului pe o axă inclinată, argumente împotriva geocentrismului, anunțînd heliocentrismul, ecliptica și stabilirea unei orbite separate a planetei Venus, care nu se află pe aceeași „axă" cu celelalte, revizuirea doctrinei despre Antipămînt etc.), progresele remarcabile în teoria numerelor, armonie și geometrie vor fi continuate, după Theodoros și enigmaticul Timaios, de un Theaitetos, de Platon, de Speusippos, de cei mai valoroși reprezentanți ai Academiei.

În secțiunea consacrată „Modului de viață pythagoreic" reproducem — folosind mai ales selecția din *Vorsokratiker* — esențialul pasajelor, transcrise de Iamblichos și alți autori din Aristoxenos, care a reconstituit doctrina filosofiei anonime a pythagoreilor cuprinsă probabil în primele două cărți din celebrul *tripartitum*. *Politikón* („tratatul *politic*") și *Paideutikón* (tratatul despre cultura morală și educație). A treia carte, *Physikón*, (referitoare la „natură") nici nu știm dacă a existat efectiv ca atare. Cuprinsul ei ar putea fi reconstituit — măcar în parte — prin analiza tuturor fragmentelor „fizice", atît ale doctrinei „anonimilor", cît și ale tuturor autorilor atestați de tradiția directă, așa cum îi prezentăm în cele două volume din această culegere.

S-ar putea compara edificiul (ipotetic) atestat de aşa-zisul *opus tripartitum* pythagoreic cu acel *trivium* celebru al sistemului educaţional din universităţile medievale. În orice caz, cele patru ştiinţe sau *mathemata* — arithmologia, muzica („Armonia"), geometria şi astronomia — se perpetuează ca sistem în organizarea medievalului *quadrivium*.

Aşadar, dincolo de fascinaţia pe care o exercită de veacuri asupra spiritelor teoria „numerelor" şi *secţiunea* de aur atribuite lui Pythagoras, o întreagă infrastructură din sistematica europeană a ştiinţelor datorează şcolii intemeiate de înţeleptul din Samos o temelie trainică, menită să supravieţuiască legendelor şi aluviunilor de tot felul acumulate de tradiţia pythagorismului din antichitatea tîrzie, pînă la rezonanţele mereu amplificate din Renaştere şi din vremurile mai noi.

M.N.

CATALOGUL LUI IAMBLICHOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Cu această înşirare de nume ale filosofilor pythagorei din perioada clasică se încheie lucrarea *Despre viaţa pythagoreică*, redactată în secolul IV e.n. de sirianul Iamblichos. Fiind vorba de o repartizare a filosofilor pe regiuni şi — întrucîtva — pe subperioade, pare să provină dintr-un studiu al lui Aristoxenos, care (după cum arătam în *Nota introductivă* la această secţiune — v. pp. 10, 24) cunoscuse in mod nemijlocit ultimele manifestări autentice ale acestei şcoli. De aceea pentru ediţia fundamentală *(Vorsokratiker)* vechea doctrină, preluată prin filieră peripatetică — sub forma unei tradiţii anonime — este precedată de capitolul final din Iamblichos, deşi mai înainte de această enumerare a filosofilor se dau fragmentele a căror paternitate poate fi atribuită unuia sau altuia dintre urmaşii maestrului. Conform împărţirii din *Vorsokratiker*, secţiunea **58** (PYTHAGOREISCHE SCHULE) cuprinde în prima parte **(A)** catalogul nostru (vol. I, pp. 446—448), în a doua **(B)** *Pythagoreii anonimi* (v. la noi în vol. I, p. a **2**-a, secţiunea III **B**, pp. 25—131), în a treia *Simboluri şi akusme* «ΑΚΟΥΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΑ», în a patra **(D)** vestigiile *Sentenţelor pythagoreice* păstrate de Aristoxenos — «Ἐκ τῶν Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων καὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου» (I, pp. 476—478 DK, respectiv, în acest volum *Modul de viaţă pythagoreic* —, pp. 34—58). Ni s-a părut mai logică inserarea „Catalogului" ca un preambul, în fruntea celorlalte mărturii referitoare la epoca de maturitate a filosofilor care au dezvoltat în lucrări coerente doctrina moştenită sub forma „spuselor" concise din vremea lui Pythagoras. Despre numele reprezentative înşirate de Iamblichos cititorul va căpăta informaţii suplimentare în dreptul fiecărui subcapitol cu fragmente. Acolo unde numele filosofilor nu mai apar în alte atestări, n-ar fi exclusă intervenţia unor povestitori zeloşi, care au dorit să perpetueze amintirea citorva personaje cu renume local, înfrăţite sub auspiciile unui simbolism al numerelor, împărtăşind modul de viaţă al primelor comunităţi, călăuzite cu stricteţe de autoritatea filosofilor.

M.N.

CATALOGUL LUI IAMBLICHOS

IAMBL., *V. P.* **(36)** 267 Deubner

Dintre toţi pythagoreii este firesc să fi rămas mulţi necunoscuţi şi mulţi alţii anonimi[1]. Acum acestea sînt numele celor care s-au făcut cunoscuţi:

C r o t o n i a ţ i[2]: Hippostratos, Dymas, Aigon, Haimon, Syllos, Cleosthenes, Agelas, Episylos, Phykiades, Ekphantos, Timaios[3], Buthos[4], Eratos, Itanaios, Rhodippos, Bryas, Enandros [?], Myllias, Antimedon, Agéas, Leóphron, Agylos, Onátas[5], Hipposthénes, Cleophron, Alkmaion[6], Damokles, Milon[7], Menon.

Din M e t a p o n t[8]: Bro(n)tinos, Parmiskos[9], Orestádas[10], Leon[11], Damármenos, Ainéas, Chilás, Melesías, Aristéas[12], Laphaon, Euandros, Agesídamos, Xenokades, Eurýphemos, Aristoménes, Agesarchos, Alkías, Xenophantes, Thráseos, Eurytos[13], Epíphron, Eiriskos, Megistias, Leokýdes, Thrasymédes, Euphemos, Proklés, Antiménes, Lakritos, Damotáges, Pýrrhon, Rexíbios, Alopekos, Astýlos, Dakídas, Alíochos, Lakrátes, Glykínos.

Din A k r á g a s[14]: Empedocles; e l e a t Parmenides[15]. Din T a r e n t: Philolaos, Eurytos, Archytas[16], Théodoros[17], Arístippos, Lycon[18], Hestiaios, Polemarchos, Astéas, Kainías, Cléon, Eurymédon, Arkéas, Kleinagóras, Archippos[19], Zópyros, Euthynos, Dikaiarchos, Philonídes[20], Phrontídas, Lysis[21], Lysibios, Deinokrates, Echekrates, Paction, Akusiládas, Ikkos, Peisikrátes, Kléaratos, Leonteus, Phrýnichos, Simichías, Aristokleídas, Kleinías, Habrotéles, Peisirrhodos, Bryas, Hélandros, Archemahos, Mimnómahos, Acmonídas, Dikás, Karophantidas[22]. S y b a r i ţ i[23]: Metopos, Hippasos[24], Proxenos, Euanor, Leánax, Menéstor[25], Dioklés, Empedos, Timasios, Ptolemaios, Endios, Tyrsenós. C a r t a g i n e z i: Miltiades, Anthen[26], Hódios, Leókritos. P a r i e n i[27]: Aiétios, Phaineklés, Dexítheos, Alkimachos, Deínarchos, Meton, Timaios, Timesíanax, Eumoiros, Thymarí-

das[28]. Locrieni: Gyttios, Xénon, Philódamos, Euétes, Eudikos, Sthenonidas, Sosístratos, Euthynous, Zaleukos[29], Timáres. Din Poseidonia[30]: Athámas, Simos[31], Proxenos, Kranoos, Myes, Bathylaos, Phaidon. Din Lucania[32]: Okkelos şi Okkilos — fraţi[33], Oresandros, Kérambos. Dardan[34]: Malíon. Argivi[35]: Hippomédon, Timosthénes, Euélthon, Thrasydamos, Criton, Polyctor. Laconieni[36]: Autocharidas, Kleánor, Eurykrátes. Hyperborean: Abaris[37]. Din Rhegium[38]: Aristides, Demosthénes, Aristokrates, Phytios, Helicaon, Mnesibulos, Hipparchides, Euthosion [sau Euthetion], Euthyclés, Opsimos[39], Kálaïs, Selinuntios. Syracusani[40]: Leptines, Phintías, Damon. Samieni: Mélissos, Lákon, Archippos, Helórippos, Héloris, Hippon. Din Caulonia[41]: Callibrotos, Dikon, Nastas, Drymon, Xentas. Din Phlius[42]: Diokles, Echekrátes, Polymnastos, Phánton. Sicyonieni: Poliádes, Démon, Stratios, Sosthénes. Din Cyrene[43]: Proros[44], Melanippos[45], Aristangelos, Theodoros[46]. Din Cyzic: Pythódoros, Hipposthénes, Butheros, Xenóphilos[47]. Din Catania: Charondas, Lysiádes. Corintian: Chrysippos. Etrusc: Nausithoos. Atenian: Neokritos. Din Pont: Lyramnos. Cu toţii sînt *218*.

Iată şi cele mai vestite femei pythagoriciene[48]: Timyha, soţia lui Myllías crotoniatul[49], Philtys, fiica lui Theophris crotoniatul, Byndakó[50], sora lui Okkelos şi a lui Ekkelos din Lucania, Chilonis, fiica lui Chilon lacedemonianul, Kratesicleia, laconiană, soţia lui Kleanor din Lacedemona, Theanó[51], soţia lui Brotínos din Metapont, Myia[52], soţia lui Milon crotoniatul, Lasthénia din Arcadia, Abrotéleia, fiica lui Abrotéles, tarentinul, Echekrateia din Phlíus, Tyrrhenída din Sybaris, Peisirode din Tarent, Nistheadusa [*nume îndoielnic*] din Laconia, Boió din Argos, Babélyca din Argos, Cleaihma sora lui Autoharídas laconianul: în total *17* femei[53].

NOTE

1 Desigur, în primele decenii ale dezvoltării doctrinei a existat chiar un consemn al transmiterii *anonime* a doctrinelor pythagoreice (v. secţiunea a III-a din vol. I, p. a 2-a, pp. 3—7). Din această pricină pe de o parte nu se mai poate restabili în mod sigur paternitatea unor idei din

autori cum ar fi Alkmaion, Bro(n)tinos, Philolaos (pentru a nu mai vorbi de taina care învăluia „opera" lui Pythagoras el însuşi), pe de altă parte scrierile transmise sub numele fondatorului sectei sau ale unui filosof contestat ca Hippasos sînt de obicei elaborări tardive, deci aparţin şi ele de fapt unor „anonimi". Din Catalog dealtfel lipsesc o serie de nume cunoscute din alte surse şi reprezentate în tradiţia fragmentelor (de ex. Kerkops, Petron, Kalliphon şi Demokedes, Paron, Ameinias, din seria *vechiului pythagorism*). De aici se poate deduce că enumerarea păstrată la Iamblichos nu este cu mult anterioară lui Aristoxenos şi provine chiar din surse intermediare (cum ar fi Apollonios şi Nicomachos), situate după secolul IV î.e.n. Unele nume au fost omise probabil intenţionat, pentru a pune în valoare autorii de scrieri bine atestate din perioada „medie", altele au fost deformate (mai ales cele negreceşti, „barbare") şi cu timpul au intrat în lotul celor omise de copişti sau pierdute din cauza lacunelor de manuscris.

[2] Se începe cu localitatea din sudul Italiei (*Graecia Magna*) unde s-a constituit prima „şcoală" cu caracter de confrerie sau sectă, iniţiată chiar de Pythagoras (cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 6–7, 59–82). Mai departe *Catalogul* ia la rînd cîteva localităţi din aceeaşi regiune, unde s-a difuzat de la început pythagorismul (Metapont, Tarent), în sfîrşit se dau cele din Sicilia (Akragas), nordul Africii, insulele şi Grecia continentală, fără să se respecte o anumită ordine sau ierarhie. Lipsesc pythagoreii thebani şi — probabil — cei din Attica (de unde provine un singur atenian!), Eubeea, Thessalia.

[3] Celebrul T i m a i o s, după care şi-a luat titlul dialogul platonic, era din Locroi (v. în acest volum, pp. 240—241) ; s-ar putea să fie vorba de un omonim — ceea ce ar îndreptăţi marele prestigiu al numelui de-a lungul posterităţii şcolii. Dintre numele precedente Ekphantos e atestat şi doxografic (cf. pp. 247—248), iar forma Σίλος din mss. a fost corectată în Syllos pentru a fi pusă în concordanţă cu *V.P.*, § 150. În biografia lui Pythagoras, rezumată de Diogenes Laërtios VIII, cap. V, § 7 mai apare un Aston care ar fi redactat lucrări atribuite maestrului. S-a propus inserarea numelui său la începutul listei, în locul lui Aigon.

[4] Şi în acest caz s-a propus o înlocuire: Bouthos, emendat în Xouthos, care mai este atestat şi de alte izvoare.

[5] Onatas mai apare la Diog. Laërt. II, 46, unde menţiunea numelui a fost contestată (oricum, trece drept adversarul lui Pythagoras) şi la Stobaios, unde i se atribuie un tratat apocrif neo-pythagoreic *Despre Dumnezeu* [*theós*] *şi divinitate* [*theion*].

[6] Alkmaion este medicul pythagorician binecunoscut (cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 392—409, respectiv DK I, pp. 210—216 sau fasc. I, p. 122 şi urm. T.C.). Apare aici printre ultimii crotoniaţi, poate din pricina caracterului foarte specializat al unora dintre lucrările sale.

[7] Milon este vestitul atlet a cărui amintire s-a păstrat în tradiţia unor povestiri anecdotice, bazate pe importanţa căpătată de latura călirii ascetice a tipului de luptător viguros din vremea înfloririi unor „fraternităţi" cu preocupări multiple. Ultimul crotoniat din listă, *Menon*, figurează în sursele biografice (de ex. *V.P.* 170), ca ginere al fondatorului sectei.

[8] Ordinea cetăţilor din sudul Italiei (v. *supra*, nota 2) ţine seamă de răspîndirea pythagorismului încă din timpul vieţii maestrului, care, mai întîi întemeiază „şcoala", ca o comunitate cu veleităţi politice (de „club")

la Crotona, iar apoi, după izbucnirea unor disensiuni, trece la Metapont (cetate vecină, din Calabria), unde numărul discipolilor a fost aproape la fel de mare.

[9] Primii doi metapontini Bro(n)tinos și Parmiskos (sau Parmeniskos) fac parte din generația veche — cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 152—153 și 158—160. După cum se arată in adnotările de acolo, formele *Brotinos* și *Parmeniskos* apar ca variante în alte atestări. Totuși, un izvor epigrafic întărește pentru cel de-al doilea filosof viabilitatea formei scurte (Parmiskos).

[10] Orestadas este menționat alături de Parm(en)iskos (la Diog. Laërt. IX, 20), printre pythagoreii cu stare (cf. *op. cit.*, p. a 2-a/p. 152) dispuși să-și ajute cu mărinimie semenii, întărind reputația de solidaritate a membrilor „frăției".

[11] Leon pare să fie tot un nobil înstărit din prima generație de discipoli. În rest, nu se remarcă prin vreo scriere, tot așa cum nu ies din rîndul adepților obscuri nici următorii trei metapontini, altminteri cu nume destul de răsunătoare.

[12] *Aristéas* (de obîrșie din Proconnesos), ar fi venit la Metapont ca inițiator al cultului apollinic (cf. Herodot, c. IV, cap. 13—16 și Plutarchos, *Rom.* 28). În legenda biografică se întîlnește motivul apariției simultane a sufletului său, dedublat de corp, care călătorește în locuri diferite. Motivemul *metensomatozei* nu e străin de psihologia pythagorismului și de atributele diferențiate pe care le capătă reprezentarea unei scindări a persoanei umane în suflet-*daimon* și făptură corporală, — cf. pildele lui Hermotimos, Abaris și Aristeas, analizate de M. Detienne (*La notion de Daïmôn* ..., Paris, 1963, p. 70), sau mențiunea experiențelor de clarviziune din biografia prototipului de înțelept Pythagoras.

[13] Eurytos (Εὔρυτος) este un nume cunoscut în școala pythagoreică. Dacă nu cumva s-au ivit efectiv doi membri ai comunității omonimi, pare mai probabilă originea tarentină, cum reiese din repetarea numelui ceva mai departe. În orice caz filosoful cu renume (v. în acest volum, pp. 193—197) este cel din școala tarentină, continuator al învățăturii lui Philolaos. Prima sa mențiune — în contextul de aici — s-ar mai putea explica prin împrejurarea că s-ar fi născut în Metapont și apoi a trăit în Tarent (așa cum s-ar fi petrecut lucrurile și cu Philolaos, dacă ținem seama de plecarea sa din Metapont și de atestarea unei origini crotoniate dată de unul dintre izvoare). Restul numelor din lista metapontinilor au rămas obscure.

[14] Empedocles, marele filosof-poet (v. în vol. I, p. a 2-a, pp. 419—548, respectiv vol. I, 31 DK) este singurul care ilustrează tradiția pythagoreică din Akragas (Agrigentum), deși doctrina sa conturează o sinteză originală, după ce preia din pythagoreism cîteva noțiuni de *kosmopoeză* (cum ar fi Unul primordial) și un ritualism cu implicații de medicină thaumaturgică.

[15] Inserarea lui Parmenides din Elea (cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 213—260, respectiv I, 28 DK) printre continuatorii școlii se explică întru cîtva la fel cu situația lui Empedocles (v. *supra*). Totuși, chiar dacă nu s-a supus în anii de ucenicie disciplinei pythagoreice, conceptul major al filosofiei sale — doctrina despre Unul nemișcat și sferic — determină un hiat în evoluția speculațiilor inițiate prin dialectica dintre *peras* și *apeiron*. Îndeosebi J. E. Raven (*Pythagorean and Eleatics*) pune în lumină

interacţiunea dintre cele două şcoli opuse (v. Nota noastră introductivă, pp. 15—16, cu referiri mai explicite la monografia regretatului savant britanic).

[16] Primii trei tarentini enumeraţi sint şi cei mai iluştri — v. în acest volum „Philolaos", pp. 70—192; „Eurytos", pp. 193—197 (v. şi *supra*, pp. 16—24) „Archytas", pp. 198—234, filosof şi geometru care inaugurează — probabil — tradiţia *scrierilor* mathematice.

[17] Prezenţa unui Theodoros printre tarentini pare suspectă. Totuşi, dacă avem aici un dublet al omonimului său celebru din Cyrene (v. nota 46), însăşi eroarea este relevantă, deoarece compilatorul a simţit nevoia să indice continuitatea gîndirii astronomico-matematice ilustrată de „linia" Philolaos—Eurytos—Archytas, unul dintre ultimii autentici matematicieni din perioada *medie* fiind subtilul Theodoros (v. în vol. II, 1, pp. 662—664), personaj al dialogului platonic *Theaitetos*.

[18] *Lycon* este atestat şi doxografic — v. în acest volum pp. 257—258.

[19] Şi Archippos se bucura de oarecare notorietate — v. pp. 242—244. Pentru Zópyros, care figurează în listă după Archippos, s-a propus identificarea lui cu Zopyros din Herakleea, propagator al orfismului (cf. Delatte, *Études* ..., pp. 134—145, care se bizuie pe Clement, *Stromat.* I, 131 şi *Suda* — s.v. 'Ορφεύς).

[20] Un Philonides este menţionat în a IX-a *Epistolă* platonică, apocrifă, alături de Archippos, ca un membru al cercului tarentin condus de Archytas.

[21] Pentru Lysis, v. în acest volum pp. 242—244.

[22] Ikkos, cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 154—155. Este un reprezentant al vechiului pythagorism. Pentru tarentinul Kleinías, v. în vol. I, p. a 2-a, pp. 154—157.

[23] Lista membrilor cercului din Sybaris — una din cele mai luxoase cetăţi ale coloniştilor aheeni din Bruttium (sudul Italiei) — nu cuprinde multe nume, deoarece în 510 î.e.n. colonia va fi împrăştiată, în urma distrugerii cetăţii de către oraşul rival, Crotona (pentru un episod al acestei rivalităţi, cf. vol. I, p. a 2-a, fr. A 14, p. 20, cu notele aferente).

[24] Cel mai îndrăzneţ reprezentant al vechiului pythagorism, Hippasos, cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 68 şi 133—151, poate fi considerat răspunzător pentru scindarea şcolii.

[25] Menestor, de asemenea un reprezentant al primei generaţii de adepţi — cf. vol. I, p. a 2-a, pp. 165-167 — cu idei originale în privinţa climatologiei şi a dezvoltării plantelor.

[26] Membrii cercului din Cartagina par să fie greci din *diasporá* — alungaţi poate de prin cetăţile lor, în urma reprimării „fraţiilor" pythagoreice, pe la sfîrşitul secolului V î.e.n. Eventual Anthen ar putea corespunde unui antroponim străin.

[27] Insula *Paros* — din Mediterana orientală — se afla într-o epocă de relativă stabilitate, înaintea declinului. Este inserată în această secţiune a listei probabil tot de pe urma situaţiei specifice a pythagoreilor adăpostiţi (tot în *diasporá*). De aici încolo nu se mai respectă nici o noimă în gruparea geografică a localităţilor.

[28] Thymarídas este cel mai celebru reprezentant al parienilor — cf. pp. 259—262. Diels contestă în aparatul critic din *VS* I, p. 447 identificarea lui cu marele matematician căruia i se atribuie o formulă, reprodusă în termenii unei algebre moderne

$$x = \frac{a_1 + a_2 + \ldots + a_n - a}{n - 1}$$

în opinia lui Cantor este rodul unei aritmetici mult mai evoluate. Totuși, cum se poate vedea din capitolul consacrat parianului, datarea nu este încă certă.

[29] Pentru Lokroi (sau Lokri Epizephyrii), tot o colonie din Bruttium (Italia de Sud), de unde ar fi venit problematicul Timaios, care nu este menționat aici, se dă o listă cu personaje obscure. Zaleukos a fost poate inclus ulterior — prin suprapunerea cu legislatorul ilustru.

[30] Poseidonia este numele grecesc al vestitei cetăți mai cunoscute cu denumirea ei italică: *Paestum*, la sud de Neapolis. Templele fastuoase înălțate în această regiune dau mărturie pentru dezvoltarea vieții cultice care a stimulat pesemne activitatea confreriei pythagoreice.

[31] Simos apare în rîndul filosofilor din perioada „medie" — v. pp. **255—256**.

[32] Indicația este generică, întrucît este o regiune din Bruttium care *include mai multe* cetăți (dintre care cea mai înfloritoare este tocmai Poseidonia sau Paestum menționată *supra*).

[33] După cum a demonstrat Blumenthal, Okkelos și Okkilos sînt două forme grecizate ale unui singur nume de băștinaș italic *Okkel* (ʼΟκκελ); fluctuația revine și în catalogul femeilor pythagoriciene (v. nota 50).

[34] Așa cum a stabilit Deubner, editorul lui Iamblichos, *Malion* era de fel din D a r d a n o s (cetate în regiunea nordică din Asia Mică). *Dardan* este un atribut etnic — la fel cum sînt celelalte care prefixează listele diferitelor cercuri pythagoreice distribuite geografic în catalog.

[35] Se trece acum la Pelopones (dar după a doua listă — laconiană — se revine la Mediterana occidentală). Cei cîțiva „filosofi" menționați pot fi din regiunea vestică a Peninsulei Peloponesiace (Argolida) sau chiar din străvechea cetate Argos, dominată de populația doriană. Sînt personaje obscure.

[36] Propriu-zis, „laconienii" provin din Sparta (sau din regiunea de centru a Peloponesului). În această listă par la fel de obscuri ca vecinii lor, argivi.

[37] Abaris trecea drept un *fel de thaumaturg* al populației mitice a hyperboreenilor, preot al cultului apollinic (cf. Platon, *Charmid.* 158 B; Hdt. IV, 36; Strabon VII, 3, 8). Hyperboreenii locuiesc o regiune binecuvîntată din nordul îndepărtat. Călătoria lui Abaris prin lume, „călare pe o săgeată, fără să mănînce", ține tot de capacitatea miraculoasă a dedublării — o însușire pythagoreică (v. *supra*. n. 12) a unui personaj din *seria celor anexați de aura* fondatorului acestei școli, încă din faza venerării sale cvasi-legendare.

[38] *Rhegium* (ʽΡήγιον) a rămas pînă în zilele noastre o cetate prosperă a Calabriei. Ultimul din listă pare să fie un cetățean care și-a luat drept antroponim o denumire potrivită mai degrabă ca ethnicon: S e l i n u n t i o s, poate fi și originar din Selinus; deși apar doi prieteni Moiris și Selinuntios (la Heyginus 207) care sînt eroii unei pilde a frăției de idealuri ca Damon și Phintias din lista următoare.

[39] Despre **O p s i m o s** v. în acest volum, pp. 242—244.

[40] Adepții grupului de pythagorei din S y r a c u s a erau desigur mai mulți, așa cum atestă interesul arătat de Dion „cărților" transmise de P h i l o l a o s (cf. pp. 70—99). Pentru prietenia frățească de care dau dovadă, în cetatea dominată de un tiran, Phintias și Damon, v. pp. 41—42, respectiv 55 DK și pp. 40—42.

[41] Caulonia este o cetate italică prosperă, pe unde ar fi trecut insuşi Pythagoras.

[42] P h l i u s, cetate cu un teritoriu bine închegat şi în afara zidurilor, vecină cu prosperul Corint. Devenise un bastion al pythagorismului, cum ne indică atestarea tuturor filosofilor din această listă în tradiţia doxografică — v. capitolul consacrat lor, pp. 249—250 (respectiv 53 DK). În lista femeilor, Echekrateia este probabil soţia sau fiica lui Echekrates „phliasianul".

[43] Şi colonia C y r e n e (care dă numele şi teritoriul cyrenaic din nordul Africii) este reprezentată de filosofi cu o personalitate marcantă.

[44] Pentru *Proros*, v. în acest volum, pp. 251—252 (respectiv 54 DK).

[45] *Melanippos* apare ironizat de comici sub denumirea de Melanippides — v. p. 273, fr. 1.

[46] *Theodoros*: ilustru matematician care a influenţat în bună măsură şi formarea concepţiei despre numere a lui Platon — v. în volumul *II, 1* (respectiv 43 DK), secţiunea a III-a.

[47] *Xenophilos*, din cetatea Cyzic care străjuieşte Propontida, este unul dintre ultimii pythagorei cunoscuţi de Aristoxenos — v. p. 270 (respectiv 52 DK).

[48] Despre însemnătatea femeilor în comunităţile pythagoreice, cf. vol. I, p. a 2-a, fr. *A 8 a*, cu nota 69 şi fr. *A 13* (cu bibliografia aferentă fiecărui fragment).

[49] Tot în Iamblichos, §§ 189—194, se povesteşte că T i m y h a (Τιμύχα), soţia lui Myllías din Crotona, fusese interogată de tiranul Dionysios în legătură cu interdicţia consumării bobului şi nu a revelat secretul, în ciuda torturilor.

[50] Byndakó (Βυνδακώ): de fapt sora unui singur personaj O k k e l, cu nume negrecesc (mesapic) adaptat în diferite variante (Okkelos, Ekkelos, Okkil) care au dat naştere informaţiei eronate (v. *supra*, nota 33) despre cei doi fraţi Okkelos şi Ekkelos. Totuşi Deubner mai presupune că formele din contextul de aici corespund unor antroponime feminine: *Okkeló* şi *Ekkeló*, ceea ce ar completa totalul de şaptesprezece femei consemnat în ultima frază a catalogului.

[51] Pentru T h e a n ó, v. cap. Bro(n)tinos, vol. I, p. a 2-a, pp. 158—159 şi trimiterile din nota 48 (*supra*). Numele pare a fi de origine ilirică.

[52] Despre M y i a (Μυῖα) se vorbeşte şi în fr. *A 13* (vol. I, p. a 2-a).

[53] Numele înşirate sînt doar şaisprezece. Dacă nu se admite ipoteza lui Deubner (v. *supra*, nota 50), trebuie să presupunem că un copist al unei redactări anterioare a lăsat să-i scape un nume.

MODUL DE VIAȚĂ PYTHAGOREIC DUPĂ SENTENȚELE TRANSMISE DE ARISTOXENOS

(Elaborarea unei doctrine pythagoreice a virtuților)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Nu s-a relevat destul de limpede împrejurarea că Pythagoras trebuie considerat un creator al îndeletnicirilor *filo-sofiei* (cf. Iamblichos, *V.P.* 103, 159), înțeleasă ca o trecere din stadiul experiențelor sapientale spre stadiul unei contemplări active: rîvna pentru înțelepciune, teoretizarea principiilor unei științe abstracte. De aceea *sophia* devine un îndreptar al sufletului, o ierarhie de virtuți moral-intelectuale.

După Iamblichos (§§ 29–33, 157–240) putem stabili următoarea ierarhie: dominate de *sophia-katórthosis*, se orînduiesc d r e p t a t e a, c u m i n ț e n i a (sau c u m p ă t a r e a: *sophrosyne*), b ă r b ă ț i a (*andreia* — propriu-zis „curajul"), p r i e t e n i a. Și de aici se vede că religiozitatea este mai degrabă o formă de coarticulare a sufletului cu armonia universală *(pedartán)*[1], deoarece *eusebeia*, „evlavia", nu este trecută printre virtuți. Simbolurile consemnau așadar, fără o discriminare netă, interdicțiile de tip soteriologic superstițios (pentru izbăvirea sufletului și conservarea integrității trupești, ambele puse sub auspiciile purității), pe cîtă vreme poruncile (*parangélmata*: „preceptele") și sentențele *(apophásels)* se prezentau sub forma unor sfaturi filosofice. În cele ce urmează dăm mai întîi pasajul referitor la filosofie, iar apoi mai ales acele precepte care oglindesc cel mai bine ierarhia virtuților, pentru a încheia secțiunea despre „modul de viață" cu celebrele *Versuri de aur (Carmen aureum)*, transmise sub forma unei elaborări tardive, care păstrează totuși elemente ale înțelepciunii din secolul V î.e.n., pusă sub semnul armoniei lăuntrice[2].

M.N.

MODUL DE VIAȚĂ PYTHAGOREIC DUPĂ SENTENȚELE TRANSMISE DE ARISTOXENOS

1 [D/DK] IAMBL., *V.P.* 163

Ei spun că dintre științe pythagoreii cinsteau mai înainte de toate muzica, medicina și tîlcuirile semnelor [*mantica*][3]. Obișnuiau să tacă și să asculte, iar aceia care se dovedeau în stare s-asculte se învredniceau de mare laudă la ei. Din medicină ei preluau mai cu seamă învățătura cu privire la dietă și se arătau foarte riguroși în respectarea normelor dietetice. Căutau în primul rînd să stabilească semnele unei distribuiri proporționale [*symmetria*][4] a băuturilor și a felurilor de mîncare, alternativ cu odihna. În al doilea rînd se ocupau de pregătirea celor oferite pentru alimentarea zilnică, fiind — s-ar putea spune — primii care s-au îndeletnicit cu asemenea treburi și au definit reguli, ca un tratat al dietei. Și de îngrijirea prin cataplasme pythagoreii s-au ocupat mai mult decît predecesorii lor, însă erau de obicei rezervați cu privire la medicamente, folosindu-le în special pentru a îngriji rănile. Cel mai puțin dintre toate aprobau tăieturile și cauterizările. (164) De asemenea, pentru anumite beteșuguri făceau descîntece[5]. Socoteau că și muzica folosește mult sănătății, dacă se pricepe cineva să recurgă la modurile ei așa cum se cuvine[6]. Dădeau curs de asemenea rostirilor din Homer și Hesiod, alese pentru îndreptarea sufletului. Căci după socotința lor se cuvin păstrate în memorie toate învățăturile și tîlcul celor discutate[7], iar doctrinele primite și ascultarea lor se dobîndesc numai într-atîta, cît să le învețe cel cu ținere de minte, fiindcă trebuie să cunoaștem bizuindu-ne pe memorie și numai prin ea se păzește puterea de judecată[8]. De aceea țineau în mare cinste memoria și făceau exerciții multe, îngrijindu-se cu rîvnă să fie mereu trează. Cînd se apucau de învățare, nu se lăsau de studiu pînă ce nu puneau deplin stăpînire pe un principiu sigur al învățăturii și mai obișnuiau să

facă mereu *anamneza* spuselor zi cu zi[9] (165) Bărbatul pythagoreu nu se scula din pat mai înainte de a-şi fi readus în memorie întîmplările petrecute în ziua de ieri.

Urmează descrierea procedeului de rememorare: ce a făcut, ce a spus, cu cine s-a întîlnit fiecare în primul rînd, în al doilea rînd etc. Acelaşi tipar de anamneză era utilizat pentru orice zi, ca să fie fixate întîmplările şi spusele în ordinea în care au survenit. Era definitoriu acest antrenament al memoriei, întrucît

„pentru ştiinţă, pentru experienţa lucrurilor şi a vieţii, pentru a-ţi păstra puterea de judecată nimic nu valorează mai mult decît ţinerea de minte"[10].

Datorită moravurilor ascetice şi prestigiului deosebit al virtuţilor pe care le modela învăţătura şcolii, „Italia se umplu de filosofi" şi de unde mai înainte era necunoscută, căpătă denumirea Grecia Mare[11], de pe urma lui Pythagoras, izbutind s-atragă o mulţime de filosofi, poeţi şi legislatori. „Prin ei preceptele de retorică, discursurile oratoriei epideictice şi legile scrise au trecut în Elada"[12].

În făgaşul acestei autentice înfloriri apar filosofii Empedocles şi Parmenides, eleatul, din care citează „oricine menţionează doctrine fizicale", după cum „cei care îşi propun să formuleze gnome („sentenţe") despre viaţă dau citate din Epicharmos pe care toţi filosofii le ştiu pe dinafară". După cum se poate constata, Iamblichos anexează pythagorismului cele mai semnificative fenomene culturale din aşezările greceşti care alcătuiau Graecia Magna.

Ad § 163 — cf. Cramer, *An. Par.* I, 172 Pythagoricii, după cum ne spune Aristoxenos [fr. 26 W.], recurgeau la purificarea trupului [*kátharsis tou sómatos*][13] prin medicină şi a sufletului prin muzică.

Cf. IAMBL., § 110 (şi § 111) Obişnuia [Pythagoras] să întrebuinţeze cu toată seriozitatea o asemenea purificare [*katharsis*]; căci aşa numise arta de a vindeca prin muzică.

Schol. V *in Hom. K* (c. X), 391

În mod ciudat muzica din vechime, chiar şi în vremea pythagoreilor, se chema *katharsis.*

2 [DK] IAMBL., *V. P.* 137

Acest capitol este consacrat cultului zeilor — propriu-zis unor codificări nespecificate pe care le-ar fi stabilit Pythagoras pentru venerarea diferitelor divinităţi. În toate prescripţiile care se referă la „ce trebuie" şi „ce nu trebuie" făcut, adepţii sectei ar fi deosebit comportările faste de cele prohibite, în funcţie de „freeventarea divinităţii" [*homilía pros ton théon*][14]. Principiul şi călăuza în viaţă erau determinate de acest sentiment al instanţei superioare — a „divinului", *to theion* nespecificat. A neglija zeitatea este ca şi cum ai cinsti un conducător de

rang inferior într-o țară condusă de un rege. Religiozitatea ca îndatorire firească este motivată pe baza unor considerente practice: de vreme ce un zeu este stăpînul tuturor se cuvine să-i facem pe plac, întocmai precum de obicei ne purtăm în așa fel încît să-i bucurăm pe prieteni cu binefaceri și răspundem cu ostilitate dușmanilor.

3 [DK] IAMBL., *V. P.* 174 și urm.

În continuare se motivează necesitatea unei „cîrmuiri a zeilor" pe temelia căreia Pythagoras considera că „se instituie cugetul dreptății"[15]. Din acesta derivă statul ca instituție, legalitatea și dreptul. Corelative acestor convingeri, anumite precepte defineau grija zeilor pentru neamul omenesc, realitate spirituală ce implica o venerație acordată de muritori în schimbul acestei constante „priveghieri" binefăcătoare. Dealtfel au nevoie de această supraveghere din partea divinității pentru a-și stăpîni pornirile necontrolate. „Căci prin firea sa omul este o ființă excesivă [*hybristikon phýsei zoon*][16], cu impulsuri variate, imprevizibile în ceea ce privește dorințele și pasiunile de tot felul". De aceea e necesar să simtă o constrîngere și autoritatea instanței superioare, „de la care vine cumințenia și ordinea" [*sophronismós kai táxis*]. (175) Așadar, tocmai datorită faptului că omul trebuie să nu scape din vedere varietatea necontrolabilă a firii sale[17], se cuvine să nu uite de cinstirea zeilor și de „sacralitatea" lor, astfel încît să vegheze pentru „călăuzirea făpturii sale omenești" [*anthropíne agogé*]. Se dă apoi o ierarhie a valorilor supreme care trebuie venerate: după „divin" [*theion*] și daimonion, părinții, apoi legea și supunerea față de aceste instanțe[18], bazată pe convingere intimă, nu pe disimulare. De aici derivă credința că „nimic nu este mai rău decît anarhia", deoarece omul „prin natura sa nu se poate salva dacă nu este cîrmuit de nimeni". (176) De aceea recomandau fidelitatea „față de așezăminte și datini strămoșești" locale, chiar dacă legile patriei erau inferioare celor din alte cetăți[19]. În fond, se formula concis un crez al tradiționalismului și o etapă nouă a ideologiei conservatoare.

4 [DK] STOB. IV, 25, 45 H Din Aristoxenos, *Sentențe pythagoreice* [fr. 34 W.] Spuneau că după zei și după *daimoni*, mai presus de toate cugetul trebuie să țină seamă de părinți și de legi, fără disimulare, ci dimpotrivă: din convingere, făptura noastră pregătindu-se pe sine pentru această ⟨conformare⟩[20]. Considerau o datorie să rămîi credincios obiceiurilor și legilor, după rînduiala strămoșească din patria ta, chiar dacă ele ar fi mai puțin bune decît cele din alte cetăți.

IV, 1, 40 H. Din *Sentențele pythagoreice* [fr. 35 W.] În mod absolut socoteau că nu există un rău mai mare decît anarhia[21]. Căci omul prin firea lui nu se poate salva, dacă nu-l cîrmuiește nimeni. Despre conducători și cei ce sînt conduși gîndeau după cum urmează: cîrmuitorii

— spuneau ei — nu trebuie să fie doar pricepuţi [*epistémones*], ci totodată iubitori de oameni, iar cei cîrmuiţi să nu fie doar supuşi, ci să-i asculte cu dragă inimă pe conducători. În concepţia lor, grija educaţiei se cade s-o acordăm fiecărei vîrste, în chip diferit. Copiii să înveţe cu agerime literele şi celelalte discipline; iar tinerii să deprindă rînduiala şi legile cetăţii după datină[22]. Apoi bărbaţii să-şi consacre activitatea treburilor — pentru agonisită — şi slujbelor cetăţeneşti [*leitourgíai*]. În sfîrşit, li se cade bătrînilor să cugete cum ar fi mai bine, să ţină sfat şi să judece, în aşa fel ca nici copiii să nu fie nerozi, nici oamenii în toată firea să nu se copilărească, nici vîrstnicii să nu-şi piardă minţile pe măsură ce îmbătrînesc[23]. Mai spuneau întruna că hrana trebuie dată cu rost, arătînd sub forma unor precepte că ordinea şi măsura celor împărţite proporţional [*symmetría*] sînt frumoase şi aduc folos, iar dezordinea [*ataxía*] şi o disproporţie în toate [*asymmetría*] sînt urîte şi păgubitoare.

5 [DK] IAMBL., *V.P.* 180-183

Foarte importantă este pentru pythagorei definirea „momentului oportun" sau a „potrivirii favorabile", desemnate printr-un singur termen, *kairós* [„o c a z i e", „prilej nimerit"][24], cel mai semnificativ domeniu în care, potrivit tradiţiei preceptelor, se verifică o p o r t u n i t a t e a îl constituie ansamblul relaţiilor interumane, „purtările", temeiul unor caracteristici etice. Astfel în funcţie de vîrstă, înrudire, obligaţii faţă de binefăcători, rang social, comportamentele se diferenţiază în „oportune", (*eukaira*) sau „inoportune" (*ákaira*). De pildă: nu-i şade bine unui tînăr să-şi arate mînia faţă de un bătrîn, să-l certe sau să-l ameninţe.

(181) În mod similar se defineşte ceea ce *se cade* sau — dimpotrivă — *nu se cade* în atitudinea faţă de părinţi, faţă de persoanele dintr-o stare sau alta, cînd este oportună indignarea, ce dorinţe sau ce pofte („apetituri") pot fi stimulate sau combătute din cauza nepotrivirii.

Acelaşi raţionament este valabil şi în legătură cu celelalte pasiuni, activităţi, dispoziţii ale făpturii, relaţii şi întîlniri (cu care ne alegem în viaţă). (182) Pînă la un punct anume oportunitatea se poate învăţa, cuprinsă în limite raţionale, sub forma unei codificări teoretice, dar în general vorbind [ca etalon absolut], ceea ce ar fi oportun de fapt nu se lasă definit pe de-a-ntregul[25]. Însoţesc natura oportunităţii asemenea corelative cum ar fi însuşirile ce se numesc „vremea potrivită" (*hóra*) şi „cuviinţa"

(prépon) și adecvarea *(harmótton)*[26] și orice altă însușire de același fel. Ei demonstrau că în orice situație p r i n c i p i u l *(arkhé)* are cea mai mare însemnătate: în știință, în practica vieții, în orice geneză[27], la fel ca în familie, în cetate, la militărie, în toate așezămintele *(systemata)* care-și au rînduiala proprie[28]; dar este foarte dificilă și nu se discerne prea ușor *natura principiului* în toate domeniile menționate. Căci dacă ne referim la științe, nu stă la îndemîna unei inteligențe oarecare să recunoască și să judece corect obiectul cercetării, deosebind părțile constitutive, pentru a fi în stare să le surprindă principiul.

Se menționa în continuare primejdia și riscurile investigației superficiale care ignoră natura principiului, angajînduse pe o cale greșită. Se făcea și o paralelă între cele două semnificații ale termenului *arkhé*: (1) „principiu", (2) „conducere"[29]. Tot așa cum stau lucrurile pe tărîm teoretic (în știință și în stabilirea unor criterii de moralitate), la fel se prezintă situația în viața politică. Trebuie să existe și în familie și în cetatea bine guvernată un „principe" sau „stăpînitor suprem" și o instanță suverană *(epistáteia)* — ce poartă de grijă supușilor. Veritabilă înțelegere, buna cîrmuire se asigură printr-un consens voluntar între conducători [*árkhontes*] și conduși [*arkhómenoi*], la fel cum procesul de învățare [*máthesis*] presupune acordul între profesor și discipol. Dacă nu există acest consens, opera pe care și-o propune știința nu poate fi dusă la bun sfîrșit, conform cu modalitatea sau caracteristica [*tropos*][30] domeniului respectiv.

Aceeași semnificație majoră a *consensului voluntar* este atestată de o mărturie paralelă din STOB., *Ecl.* II, 31, 119 W., respectiv fr. 36 Wehrli din A r i s t o x e n o s.

6 [DK] IAMBL., *V.P.* 196

Și acestea sînt precepte pe care Pythagoras le-a transmis pythagoreilor, după ce le-a pus el însuși în practică. Ei acordau trupului o atenție stăruitoare, pentru a-l menține în aceleași condiții, asigurîndu-i echilibrul ca să n-ajungă uneori foarte slab, alteori împovărat de prea multă carne. O asemenea disproporție o considerau un simptom de anomalie. La fel în privința stărilor sufletești: să nu fie cînd veseli [*hilaroi*], cînd abătuți; ci în mod egal să se bucure domol, cu blîndețe. Se scuturau de pornirile minioase; alungau descurajarea, tulburările. Și exista pentru ei un precept suveran: nici una din loviturile soartei să nu-l găsească nepregătit pe omul cu mintea întreagă, ci mai degrabă să fie pregătit pentru orice peripeții care nu stau în puterea sa. Iar dacă li se întîmpla vreo supărare

sau i-ar fi năpădit mînia sau altă pornire de acest fel, se retrăgeau într-o singurătate unde se regăsea fiecare pe sine şi astfel încerca să-şi ostoiască suferinţa pînă la vindecare. (197) Şi se mai spune şi aceasta despre pythagorei: că nici unul n-ar fi pedepsit un slujitor, din sclavii cei de casă, după cum n-ar fi cutezat să mustre un om liber, sub imperiul mîniei, ci aştepta fiecare să-şi regăsească liniştea sufletului. De aceea *mustrarea* la ei se chema „îndreptare" *(pedartan)*[31] şi pentru a conteni agitaţia sufletească ştiau s-aştepte in linişte, pe tăcute. Astfel Spintharos povesteşte despre Archytas următoarele ... etc. [Cf. ARCHYTAS, fr. A 7].

(198) Şi despre Cleinias povesteau întîmplări prin care se adeveresc asemenea precepte. Şi el amîna mustrările şi orice fel de corecţii pînă ce sufletul şi-ar fi regăsit seninătatea. Spunea că bărbaţii trebuie să se abţină de la gemete, lacrimi, sau alte manifestări de acest fel. Şi nu se iscau niciodată în comunitatea lor certuri pentru cîştig sau din pricina dorinţelor sau a mîniei sau a înfruntării de ambiţii. Dimpotrivă, toţi pythagoreii se comportau între ei cum se are un tată iubitor cu copiii săi. Era frumoasă dealtfel şi datina lor: s-atribuie toate lui Pythagoras şi să-l numească pe acesta născocitor [*heuretés*][32] şi să nu se fălească defel cu vreo descoperire — în afară de cîteva excepţii. De fapt, puţini sînt aceia de la care se cunosc scrieri transmise sub numele lor.

7 [DK] IAMBL., *V. P.* 233 Iar că ei pe bună dreptate se fereau de prietenia cu străinii, ba chiar se păzeau cu toată seriozitatea de-a face asemenea legături, deşi păstrau dimpotrivă o prietenie nestrămutată pentru membrii unei „frăţii" timp de generaţii — despre acest obicei s-ar putea lua mărturii şi din alte numeroase izvoare, dar s-au ales din cîte spune Aristoxenos, în cartea *Despre viaţa pythagorică* (fr. 31 W.), acele crîmpeie, unde ne povesteşte ce auzise chiar el din gura lui Dionysios, tiran al Siciliei, în vremea cînd acesta căzuse de la putere[33] şi ajunsese dascăl într-o şcoală din Corint. (234) Iată relatarea lui Aristoxenos: „Bărbaţii aceia ştiau să se abţină, pe cît se poate, de la gemete, lacrimi şi orice manifestări de acest fel. Aceeaşi rînduială se păstra în comportarea lor cu privire la tentativele de linguşire, intervenţiile

celor care fac o suplică sau alte purtări asemănătoare. Așadar Dionysios, după ce a fost alungat din scaunul tiraniei, venind la Corint obișnuia să ne povestească adesea întîmplarea cu pythagoreii P h i n t i a s și D a m o n. Era vorba de felul în care cineva s-a pus zălog, pentru a scăpa un condamnat la moarte. Lucrurile s-au petrecut după cum urmează. În preajma lui Dionysios pe-atunci se aflau niște curteni, care-i menționau deseori pe adepții lui Pythagoras, denigrîndu-i, batjocorindu-i, numindu-i fățarnici, lăudăroși, spunînd că vestita lor gravitate, statornicia lor prefăcută, stăpînirea de sine impasibilă *(apatheia)*[34], toate s-ar nărui deodată, dacă cineva i-ar înspăimînta, fără să pregete. (235) Cum alți curteni, tocmai dimpotrivă, se rosteau în apărarea celui calomniat, și se iscase o gîlceavă, s-a pus la cale următoarea înscenare pentru ispitirea lui Phintias. Precum relata chiar el, Dionysios a trimis după Phintias. Și cu toți ceilalți dinaintea sa, unul dintre acuzatori l-a învinuit că ieșise limpede la iveală ce uneltire urzise împotriva lui (a domnitorului); iar pentru acestea dădeau mărturie cîți se aflau acolo de față și supărarea tiranului părea întru totul convingătoare[35]. Grozav se mira Phintias de aceste cuvinte! Dar cum Dionysios întărea chiar el răspicat că se adeverise totul și trebuie să meargă la moarte, doar atît răspunse Phintias: dacă pentru el județul hotărîse astfel, măcar să-i acorde un răgaz restul zilei, pentru a rostui treburile sale de acasă și cele privitoare la Damon; căci bărbații aceștia își duceau viața împreună, cu toate bunurile comune, iar Phintias, ca unul mai vîrstnic, avea în seama sa cea mai mare parte: economia casei. Așadar el ceru să-i dea drumul, arătînd că lasă drept chezaș pe Damon. (236) Se minună Dionysios, auzind spusa înțeleptului, și neîncrezător doar atîta întrebă: «Se mai afla oare vreun om ca acela, pregătit să-și lase viața drept chezășie?» Phintias a încuviințat și au trimis vorbă de la curte lui Damon; iar acesta, cînd află cele hotărîte, răspunse că primește pe dată să chezășuiască, fiind pregătit s-aștepte acolo pînă la întoarcerea lui Phintias. A rămas de-a dreptul înmărmurit domnitorul de aceste cuvinte. Însă curtenii, care de la început lucraseră doar pentru ispitirea filosofilor, se apucară de glume, fiindcă — ziceau ei cu năduf — rămăsese acuma prins,

batjocorindu-l, ca pe bietul cerb din fabulă[36], cel sortit pieirii. Estimp, soarele se afla tocmai în asfinţit, cînd — iată — se înfăţişează Damon la curte, să-şi primească moartea. La vederea sa toţi rămîn fără glas, de parcă i-a subjugat mirarea! Atunci — după cum le povestea el însuşi — le-a deschis braţele Dionysios şi pe amîndoi îi săruta pe obraji, cerîndu-le să fie şi el primit al treilea în prietenia lor frăţească. Dar ei sub nici un cuvînt n-au vrut să-i încuviinţeze cererea, oricît de stăruitor se tot ruga, în fel şi chip". (237) Aşa povestea deci Aristoxenos întîmplarea, precum o aflase chiar din gura lui Dionysios. Se mai spune că pythagoricii, chiar dacă nu se cunoşteau dinainte, se arătau gata să-şi dovedească prieteneasca bunătate pentru oameni pe care nu i-ar fi văzut la faţă niciodată, dacă se încredinţau printr-un semn de recunoaştere [*tekmerion*] că nutreau aceleaşi convingeri. Astfel încît, după asemenea fapte, nici nu poţi să nu crezi acea vorbă înţeleaptă „că oamenii care se disting prin virtute, şi de-ar locui la capătul pămîntului — la orice depărtare — sînt de fapt legaţi cu prietenie unii de alţii, mai înainte chiar de a face cunoştinţă sau de a-şi adresa cuvîntul".

Urmează povestea pilduitoare despre un pythagoric (anonim!) găzduit la vreme de restrişte într-un han, unde — măcinat de boală, lipsit de orice avere —, mai inainte de a-şi da sufletul, el desenează pe o tăbliţă „s i m b o l u l" de recunoaştere[37], explicînd hangiului că trebuie să-l atîrne la vedere, în calea trecătorilor. Şi dacă cineva într-un tîrziu va recunoaşte semnul, să fie sigur că va fi despăgubit de toate cheltuielile. După trecerea unui răstimp destul de lung, lucrurile se adeveresc întocmai şi hangiul primeşte o răsplată, care întrece cu mult suma cheltuită pentru întreţinerea şi funeraliile oaspetelui său de odinioară. Simbolul fusese identificat de un pythagoric străin, care se grăbeşte să facă o binefacere în memoria unui membru necunoscut al frăţiei. În paragraful *239* se citează în continuare şi alte pilde ale devotamentului pe care-l arată unii faţă de alţii pythagoreii, îndată ce află că un adept [*zelotes*] se luptă cu ananghia, la orice depărtare, chiar dacă nu-l cunoaşte personal. De fiecare dată pilda implică o lungă navigaţie. Astfel Kleinias din Tarent trece marea grăbindu-se în ajutorul lui Proros din Cyrene[38] fără să-şi cruţe banii şi propria viaţă, pentru a salva situaţia unui alt membru al comunităţii. La fel procedează Thestor din Poseidonia (cunoscut numai din acest pasaj) cu Thymaridas din Paros, aflat şi acesta în pragul „falimentului". Sînt comparabile aceste informaţii cu menţiunile similare din paragraful *127*, unde se amintesc, într-o formă enumerativă, legăturile de solidaritate dintre Phintias şi Damon, Platon şi Archytas[39] (iar apoi laolaltă din nou Kleinias şi Proros). O pildă similară este cea referitoare la Eubulos din Messina şi etruscul Nausithoos[40]. Acesta din urmă îl salvează din mîna

piraților pe grecul pythagorician, împărtășind aceleași convingeri. La fel, un cartaginez, Miltiades, il ajută pe argivul Posides[41] să evadeze dintr-o insulă pustie, unde Cartagina îi relega pe mercenarii nesupuși.

8 [DK] IAMBL., *V. P.* 200 În legătură cu opinia, [*doxa*] se zice că aceasta era doctrina lor: este o nerozie să ții seama de orice opinie pe care și-o formează tot omul — mai ales dacă este opinia mulțimii; căci numai cîțiva se dovedesc în stare să cugete și să judece frumos, cum se cuvine[42]. Judecata corectă este a celor adînc știutori, iar aceștia sînt puțini la număr. De aici rezultă — în mod evident — că nu poate fi extinsă o asemenea facultate și asupra mulțimii. Totodată, ar fi necugetat să disprețuim orice fel de judecată comună[43] și orice fel de opinie. Cine gîndește astfel rămîne ignorant și nu se va mai îndrepta. Așadar, cel neștiutor este nevoit să învețe ceea ce ignoră și ceea ce — de fapt — nu știe, iar învățăcelul trebuie să urmeze judecata și opinia celui care știe că poate să-l învețe. Într-un cuvînt: tinerii aceia care vor să se salveze[44] neapărat trebuie să urmeze cu atenție opiniile și judecățile celor mai vîrstnici, care au trăit cu demnitate.

Mai departe acest capitol (XXXI), extrem de important sub raport doctrinar, dezvoltă o teorie inspirată de codificarea tradițional-inițiatică a educării pe vîrste. Normele își găsesc justificarea pe baza unui criteriu al echilibrului oportun între cele ce se cuvin făpturii omenești la fiecare „vîrstă" — propriu-zis trei epoci ale vieții stabilite prin omologie cu anotimpurile[45].

(201) În timpul vieții omenești sînt anumite vîrste împărțite — (*endedasménas*), căci așa le numesc ei. Și pe acestea nu e treaba oricui să le îmbine; căci dacă pe om nu s-ar pricepe cineva să-l îndrume, se răstoarnă cumpăna vîrstelor care se amestecă între ele.

Definit astfel, rostul educației pe vîrste nu se bizuie numai pe un suport biologic al normalității. Se precizează cu multă subtilitate că „îndrumarea" (ἀγωγή) la o vîrstă fragedă trebuie să conțină un germene din educația virilă. La fel o bună parte din creșterea „frumoasă, cuminte și virilă" tinerețea o împarte cu maturitatea, fiindcă altminteri „ceea ce se întîmplă cu multe persoane devine absurd și ridicol". Desigur o aluzie la precocitatea rău înțeleasă, la rupturile de conectivitate. Ca exemplu se propune situația copiilor, struniți la o vîrstă fragedă, pentru a fi lăsați apoi în voia lor; astfel incit la vremea tinereții vom avea „confluența greșelilor care țin de ambele genuri" (naivitatea copilărească și porniri temperamentale prea puternice, anticipînd o bărbăție nematură). Educatorul ajunge la o încheiere ascetică:

(203) Îndeobşte vorbind, niciodată omul nu trebuie lăsat să facă ce vrea, după bunul său plac. Ci trebuie să existe mereu o priveghere [*epistáteia*], o cîrmuire întemeiată pe lege [*arkhé nomimos*] şi pe buna-cuviinţă [*euskhemon*], sub care va sta fiecare cetăţean. O făptură lăsată în voia ei repede alunecă spre ticăloşie şi degradare.

De acolo derivă preocuparea de a introduce „ordine şi măsură" [*taxis kai symmetria*] în dieta şi modul de viaţă al copiilor. Deoarece o lipsă de ordine [*asymmetria*] îi face de ruşine, generează urîţenia. În toate privinţele deprinderea moralei presupune fixarea unor obiceiuri [*ethizein*] de moderaţie, mai ales prin exemplul dat de traiul în comun [*synethizein*]. De la mîncare şi vin se trece apoi la definirea plăcerii [*hedone*], în termeni sumbri, deoarece moralismul pythagoreic este antihedonist.

(205) În legătură cu aşa-numita d o r i n ţ ă corporală [*somatikè epithymía* sau *libido*] aveau următoarea concepţie: dorinţa este o pornire [*epiphorá*] a sufletului, un impuls şi un apetit [*orexis*] care năzuiesc o anumită satisfacţie — caută deci fie împlinirea, fie manifestarea unei senzaţii [prezenţa ei = *parousía*], fie o anumită stare a sensibilităţii [*diáthesis aisthetiké*]. Dealtfel există şi d o r i n ţ a care tinde numai spre atingerea unor stări contrare: un vid al plăcerii [sau *kenosis*][46], absenţa oricăror senzaţii, starea de nepăsare faţă de unele pofte. De fapt, această formă de simţire [*pathos* = capacitate sensibilă, afectivitate, membrana suferinţei] dintre toate afectele umane se arată cea mai *multiformă*. Şi majoritatea dorinţelor omeneşti sînt dobîndite şi produse chiar de oameni. De aceea tipul acesta de afectivitate impune o grijă deosebită şi un ascetism corporal cu totul ieşit din comun.

(206) Se face distincţia între „dorinţe naturale" — de ex. pofta de mîncare —, care pot fi satisfăcute şi atrag sentimentul firesc de a fi produs un vid al poftei [sau *kenosis*], îndată ce ne săturăm (senzaţia de saţietate). În schimb, trebuie combătute poftele vane, dorinţa de lux, însăşi bogăţia, care naşte desfrîul, viciile (un păcat al dorinţelor excesive: *hybristikai epithymiai*).

Căci nu mai rămîne nici o absurditate pe care să n-o dorească sufletul copiilor, al bărbaţilor sau al femeilor atunci cînd trăiesc în huzur.

În paragraful 207 se teoretizează, sub formă de universalii (*katholou*), marea varietate [*poikilía*] şi multitudinea dorinţelor omeneşti. Cel mai grăitor simptom în această privinţă îl constituie varietatea gusturilor, în

ipostaza cea mai concretă: *varietatea de obiceiuri, deprinderi („rituri") alimentare.* Se menționează în primul rînd regimul alimentației cu carne [*sarkophagia*], care l-a împins pe om să nu cruțe nici unul dintre animale, nici păsările, nici peștii. Concluzia este pesimistă, dictată de codul vegetarian pe care-l impusese Pythagoras (fără să se renunțe cu totul la carne!). Mai ales dacă se ține seama și de varietatea infinită de obiceiuri culinare:

„neamul omenesc se dedă unor manii polimorfe, după cum se frămîntă mișcările sufletului. (208) În adevăr, fiecare deprindere alimentară, din cîte au fost puse în evidență, poate fi cauza unei dispoziții sufletești".

Raționamentul poate să pară simplist, dedus din complicata experiență pe care o acumulase medicina, care tinde să elaboreze o teorie naturistă, cu tipologii cosmice, așa cum o regăsim în tratatul hipocratic *Despre dietă.* De fapt, se caută o înnobilare a experienței medicale și un etalon discursiv al ritualismului (eventual prescripții sobre, prezentate drept porunci ale datinei religioase). Vinul consumat cu măsură te înveselește, dar excesul suprimă simțul măsurii și al cuviinței (lat. *decorum*). Deci a observa în mod riguros și a păzi alegerea diferitelor alimente, dozarea lor, ține de o știință *(epistéme)*, al cărei principiu a fost un atribut al lui Apollon și Peon[47], iar ulterior l-au dezvoltat cei din școala lui Asclepios (medicii). Urmează în paragrafele 209—210 o interesantă teorie a p r e c o c i t ă ț i i *(to prospherés)*, care-și propune tocmai să evite manifestarea unor dorințe și deprinderi premature la diferite vîrste, mai ales întrucît se preconizează înfrînarea copiilor și a tinerilor. Paragrafele 211—213 insistă cu precădere asupra problemei *eugeniei*, fără prejudecăți rasiale, mai degrabă aplicînd și în domeniul comportamentului socializat precepte deduse din observarea naturii animalelor. Făpturile omenești nu trebuie să se împerecheze la întîmplare, ci să-și supravegheze sănătatea și momentul oportun. Totodată omul care a trăit cu respectul persoanei sale nu va imita prostește făpturile instinctuale. Căci:

Aceasta este una din cauzele cele mai grave și manifeste ale degradării multor oameni lipsiți de judecată și ticăloși: faptul că procreația copiilor devine un proces întîmplător și animalic.

Observația nu este lipsită de gravitate sacrală și reflectă nevoia de a păstra un echilibru între moralismul evoluat („social") și noua religie a *naturii.*

Capitolul XXXI (respectiv paragraful 213) se încheie cu o frază împrumutată probabil textual colecției aristoxenice de sentențe, mărturia respectului cu care adepții înconjurau principalele „porunci" ale tradiției nescrise:

Asemenea îndrumări și principii de comportare erau puse în aplicare cu multă rîvnă de acei bărbați care, prin vorbe și fapte, înfăptuiau preceptele primite de la Pythagoras, transmise ca niște oracole delfice.

Ideile din § 205 se regăsesc şi în STOB., *Flor.* III, 10, 66, p. 424, 13 H. Acolo se dă din nou indicaţia în *Sentenţele transmise de Aristoxenos*, fr. 37 W. Se reia definiţia d o r i n ţ e i, aşa cum o transmitea tradiţia orală:

Dorinţa este o afecţiune cu înfăţişări variate *(pathos poikilon)*, cea mai multiformă; unele dorinţe sînt dobîndite şi artificiale, iar altele fireşti, înnăscute. În sine dorinţa este un fel de imbold al sufletului, o pornire şi un apetit care urmăreşte fie satisfacerea şi prezenţa unei anumite senzaţii, fie alungarea ei *(kénosis)*[48], starea de insensibilitate. Trei — ziceau ei — că sînt cele mai cunoscute aspecte ale dorinţei vinovate[49]: necuviinţa, lipsa de moderaţie *(asymmetria)*, inoportunitatea, fiindcă dorinţa este sau o poftă necuviincioasă, vulgară şi grosolană sau — chiar dacă nu se dovedeşte astfel — este mai puternică şi se prelungeşte fără măsură, dincolo de orice durată normală sau (în al treilea caz) se manifestă cînd nu se cuvine şi caută satisfacţie fără cuviinţă.

Pentru §§ 209—213, cf. STOB., *Flor.* IV, 37, 4, p. 878, 13 H.

Din A r i s t o x e n o s pythagoreul, fr. 39 W. — în legătură cu zămislirea copiilor spunea următoarele: ...

Urmează preceptele referitoare la p r e c o c i t a t e (*prophereis*), care dăunează atît plantelor cît şi animalelor deoarece atît pentru fructificare este necesară o durată de maturaţie, cît şi pentru împlinirea trupurilor şi asigurarea fecundităţii. Se face analogia cu viaţa omenească şi formarea unor deprinderi la copii, care trebuie feriţi de plăcerile dragostei [*tou aphrodisiazein pragma*] pînă la douăzeci de ani — un soroc al maturităţii. Această moderaţie înseamnă de fapt *opsimathia* („învăţarea tardivă") — propriu-zis amînarea iniţierii în dragoste, deprinderea plăcerilor la maturitate. Şi atunci se recomandă măsura deoarece trupul trebuie să rămînă teafăr. Numai astfel se asigură *eugenia*, procrearea unor copii armonioşi.

Spunea de asemenea să nu se împreuneze cu femeile cînd erau ghiftuiţi, plini de băutură; căci dintr-o unire nevolnică, tulbure (ca un amestec de sunete discordante)[50], nu se pot naşte făpturile bine armonizate *(eurythma)* şi frumoase, ci — din principiu — asemenea fiinţe nu sînt bune.

Enunţuri similare, mai apropiate de prelucrarea lui Iamblichos, din § 209 şi urm., la O k k e l o s, fr. 4, 9-14, care — în opinia lui Diels (p. 476, r. 41-42) — sînt mai puţin fidele decît excerptele reproduse de Stobaios.

9 [DK] IAMBL., *V.P.* 230—233

Se cuvine și în legătură cu acestea să expunem doctrina educației (*paideia*) transmisă de Pythagoras și preceptele de care se folosea pentru a-și forma discipolii. Acei bărbați îndemnau comunitatea să elimine din relațiile de prietenie vrajba și orice înfruntare agonală. Dacă nu se pot înlătura conflictele din orice prietenie, măcar să scutim de acest antagonism iubirea părintească și în general afecțiunea care ne leagă de cei vîrstnici și de binefăcători. Căci ori de cîte ori ne înfruntăm sau rivalizăm cu aceștia, mai ales dacă ne zădărește mînia sau altă patimă de acest fel, atunci prieteneasca iubire nu se mai poate salva. (231) Mai spuneau că prieteniile trebuie ferite de orice hărțuială, de orice rană — cît de măruntă — și această imunitate se obține dacă știe fiecare să cedeze, să-și stăpînească mînia, de-o parte și de alta, dar mai ales cel tînăr, care se află implicat într-unul din raporturile definite mai înainte[51]. Iar îndreptările și învățătura de minte, pe care le numeau c o a r t i c u l a r e a sufletului — *pedartaseis*[52] — vîrstnicii trebuie să le impună celor tineri cu multă blîndețe, purtîndu-le de grijă, pentru a vădi preocuparea lor părintească; numai astfel învățătura de minte capătă demnitatea ei, spre folosul obștei. (232) Iar buna-credință [*pistis*][53] nu trebuie niciodată să lipsească din orice prietenie, chiar de se leagă copilărește sau de-ar fi un legămînt serios. Căci nu este ușor de vindecat o prietenie, dacă s-ar fi strecurat minciuna în purtările acelor ființe care se cheamă *prieteni*. Și nu trebuie renegată, dacă se abat asupra omului fie vreo nenorocire, fie unele răsturnări de soartă, cîte se întîmplă într-o viață de om. Singura împrejurare admisibilă pentru a nu mai recunoaște un prieten și legămîntul de prietenie se ivește atunci cînd acesta își arată răutatea sa cea mare și nu mai poate fi îndreptat. Să nu-ți faci dușmani[54] din proprie inițiativă, dacă cineva nu este rău cu tot dinadinsul. Iar odată ce am intrat in conflict să ne luptăm cu noblețe, pînă ce dușmanul își schimbă moravurile și revine la purtări cuviincioase. Iar lupta nu se duce cu vorbele, ci cu fapta; războiul atunci este legiuit și sacru, dacă se luptă om cu om. Niciodată să nu fim noi pricina discordiei, ci pe cît ne-ar sta în putință fiecăruia, de la început să ne ferim de vrajbă.

(233) Iar pentru orice prietenie care va fi adevărată trebuie stabilite codificări, cît mai numeroase şi bine delimitate, pe baza unor criterii ale binelui — nu doar la întîmplare —, ca să respectăm ce stă în firea prietenilor, fiecare deosebindu-se, şi să nu legi prietenie la întîmplare, ci cu sfială, cugetînd bine, după datină ; să nu stîrnim vreo pasiune primejdioasă, cum ar fi resentimentul sau pofta nelegiuită. Şi acelaşi raţionament[55] se potriveşte în privinţa celorlalte afecţiuni *(pathe)* şi stări sufleteşti *(diatheseis)*.

10 [DK] STOB., *Flor.* III, 1, 101, p. 50, 17 H. Din *Sentenţele pythagorice* ale lui Aristoxenos (fr. 40 W.). Adevărata iubire a frumosului [*filocalía*] spunea că sălăşluieşte în lucrările bine făcute şi în cunoaşterea ştiinţelor[56]. Căci a iubi şi a fi însetat de frumos înseamnă să începi lucrarea cea bună şi să cunoşti sorgintea bunelor purtări. La fel, dintre ştiinţe, dintre încercările iscusinţei, cele frumoase şi vrednice tind cu adevărat numai spre bine şi experienţa frumosului. Pe cîtă vreme ceea ce s-ar chema de către mulţi oameni „iubirea de frumos" [*filocalia*], cum ar fi satisfacţiile, din care ne înfruptăm cu folos în viaţă, şi multe lucruri considerate necesare, toate acestea nu sînt decît o pradă ce se iroseşte, după ce am spoliat adevărata „iubire a frumuseţii".

11 [DK] STOB., *Ecl.* I, 6, 18, p. 89 [8 W.]. Din *Sentenţele pythagorice* ale lui Aristoxenos [fr. 41 W.]. În legătură cu n o r o c u l [*tykhe : fortuna*] obişnuiau să spună că în plămada lui şi *daimónion*[57] este una din părţi. Căci dinspre *daimónion* suflă un fel de inspiraţie, care mînă pe unii oameni spre o situaţie mai bună, pe alţii spre o soartă mai rea. Deci, în chip vădit, aşa se face că unii sînt mereu norocoşi, alţii mereu nenorocoşi. Şi dovada cea mai limpede ne-o dă împrejurarea că unii care acţionează fără să cugete, adesea încearcă norocul oarecum la întîmplare şi — de fapt — reuşesc. Alţii, tocmai dimpotrivă : deşi cugetă mai întîi (ca unii ce-şi pregătesc acţiunile, dumirindu-se cum ar fi mai corect), se aleg doar cu nenorocul. Mai există însă şi cealaltă înfăţişare a norocului. Datorită ei unii ajung pe lume înzestraţi din fire[58] cum e mai bine, nimerind astfel o soartă bună ; iar alţii — dimpotrivă — n-au parte de o înzestrare fericită, ci numai de firea cea potrivnică. Aşadar primii, orice şi-ar

pune în gînd să făptuiască, nimeresc bine; ceilalți — în schimb — mereu greșesc ținta, fiindcă gîndirea lor nu cată drept spre ea, ci mereu se frămîntă, plină de îndoială[59]. Aceasta este o nenorocire înnăscută și nu este impusă de vreo cauzalitate externă.

NOTE

Textele provenind, în marea lor majoritate, tot din Iamblichos, notele se numerotează în continuare. În fragmentele care urmează subiectul subînțeles sau desemnat prin pronume personal este Pythagoras.

Fragmentele din *Sentențele pythagorice* și *Modul de viață pythagoreic*, așa cum le-a transmis Aristoxenos, apar la noi cu specificarea: ELABORAREA UNEI DOCTRINE PYTHAGOREICE A VIRTUȚILOR. Un asemenea subtitlu corespunde mai bine atitudinii pragmatice a lui Iamblichos cu privire la conținutul preceptelor, culese de Aristoxenos din tradiția — rămasă multă vreme orală — și consemnată numai sporadic în scris:

„De felul acesta deci era t i p a r u l c a r a c t e r i s t i c a l î n d r e p t ă r i i ⟨sufletelor⟩ care se înfăptuia la ei prin s e n t e n ț e [ὁ τύπος ... τῆς διὰ τῶν ἀποφάσεων παρ' αὐτοῖς γινομένης ἐπανορθώσεως] ce ținteau t o a t e v i r t u ț i l e și întreaga viață" (*V. P.* 102).

De aceea, ca un preambul, am considerat necesar să reproducem definirea virtuților sub forma unui meta-text informativ și, corelativ cu enunțurile de bază din Iamblichos 56, 58—59, să dăm cîteva texte paralele din alți compilatori.

[1] Cuvîntul provine dintr-un dialect eolian (mai apropiat de doriană), vorbit în Graecia Magna — cf. și Diog. Laërt. VIII, 20, unde apare într-un context similar, cu sensul denotativ particular „a dojeni" sau ca un sinonim mai blînd pentru „ocară". După lexiconul *Suda* ar însemna μεθαρμόζειν, „a armoniza", „a modela opinia cuiva" ⟨în conformitate cu ceva⟩. În comentariul său la Diogenes (nota 67 *a.l.*), A. Frenkian traduce acest sinonim prin „a face pe cineva să-și schimbe părerea", „a îndrepta". Noi am luat în considerare toate contextele — mai ales cele trei din Iamblichos. În §§ 101 și 231 (cf. la noi fr. 9 DK și nota 52 *infra*), el apare în enunțuri aproape identice, referitor la bătrînii care trebuie să-i „cumințească" pe cei tineri cu „blîndețe și grijă religioasă" (ipostaza precreștină a evlaviei), fiind așadar un sinonim cu accente mai grave pentru νουθετεῖν. Or, în alt context (cap. 31, § 197), unde se dă forma de infinitiv, are același sens ca în § 101 (tot ca sinonim, al lui νουθέτησις) și mai este asociat cu stăpînirea de sine, a celui care știe să-și înfrîneze mînia sau violența. De aceea credem că trebuie asociat (prin reetimologizare paronomastică) în mod inevitabil cu noțiunea sufletului — ***harmonia*** (de aceea explicarea prin sinonimul ***metharmozein***, din aceeași familie de cuvinte). Deci „coarticularea ⟨sufletului⟩ cu gîndurile" (sau „învățătura de minte", în sens primordial-etimologic).

[2] În afară de cele arătate *supra* (în legătură cu sensul analogic al lui *pedartăn*) considerăm că și semnificația simbolului sacru al ***tetraktys-***

ului (conf. Delatte, *Études* ..., p. 253 şi urm.), întruchipare a raporturilor armonice ale octavei [4 : 2 sau 2 : 1], cvintei [3 : 2] şi cvartei [4 : 3], respectiv „armonia sufletului", ca în *Theol. Arithm.* 23—24, suprapune o perfectă strunire a vieţii sufleteşti (deci a interiorităţii profunde) prin muzică armoniei obiectivate din domeniul acustic — un corelat al ei materialmente perceptibil, care, potrivit filosofiei naturiste, îşi avea paradigma în muzica sferelor (legi de mişcare ale astrelor în makro-kosmos).

[3] Arta **divinaţiei** *(mantica)* este cultivată de pythagorei mai ales în raport cu credinţele de tipul migraţiei sufletului, care poate ieşi din trup (ca la şamani) pentru a fi prezent în mai multe locuri deodată, a călători anticipînd evenimentele, a interpreta visele etc. Dealtfel însuşi numele *Pytha-agoras* era interpretat, prin etimologie poetică, drept „cel care vorbeşte prin gura Pythiei" sau „a cărui naştere a fost prezisă (hărăzită) de ea". Pentru alte mărturii legendare ale talentelor de vizionar, cf. vol. I, 2, Secţiunea a III-a, fr. A 7-8 (cu notele de acolo).

[4] Formularea utilizează cuvintele *semne* (= termeni) şi *symmetria* în accepţiunea din terminologia geometrică, extinsă în domeniul echilibrului proporţional de „umori" şi „arderi" din medicina de factură crotoniată a membrilor celebrei confrerii.

[5] Aceste „incantaţii" *(epodai)* nu se foloseau în mod curent. Medicii sectei deveneau, după împrejurări, thaumaturgi şi descîntau mai ales bolile sau rănile a căror etiologie rămînea misterioasă. În fond „ştiinţa" lor era un amestec de terapie ştiinţifică şi de medicină folclorică, tradiţională.

[6] Ca şi Timpanaro Cardini, socotim că „moduri" trebuie luat aici în accepţiunea tehnică: „armonii muzicale". Se citează în sprijinul acestei interpretări şi atestările din Platon, *Statul* 424 C, Aristotel, *Politica* 1340 a-b (cf. de asemenea — mai departe — mărturiile despre cea mai veche teorie a „purificării" — *katharsis* prin acţiunea psihologică a tonalităţilor muzicale.

[7] Întreg pasajul (§§ 164—166) dezvoltă tema dimensiunilor memoriei *(mnéme)*, receptacol privilegiat al experienţelor prin care a trecut sufletul, capabil să-şi amintească de reîncarnările succesive, dar şi modalitate de a exersa facultăţile intelectuale şi resursele vieţii lăuntrice. De acolo expresia din acest context „a păstra şi a salva [κατέχειν καὶ διασώζειν] în memorie toate cele tîlcuite de doctrină". Cu alte cuvinte, avem de-a face cu o mnemotehnică discriminativă, obligatorie mai ales în condiţiile iniţierii exclusiv orale, pentru care „spusele" nu trebuiau divulgate şi totul depinde de „o a s c u l t a r e" desăvîrşită (în accepţiunea etimologică, valabilă ca în regula disciplinei monarhilor). Printre cele încredinţate memoriei figurează citate alese din Homer şi Hesiod. Erau de fapt interpretări (probabil alegorice) din anumite pasaje ale poeziei eroice — cf. Delatte, *Études* ..., cap. III: L'exégèse pythagoricienne des poèmes homériques (pp. 111—136). Se ştie că nevoile propagandei orfico-pythagoreice au determinat chiar alterări ale textului homeric — cf. M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles—Berchem, 1962. Unul din cînturile remaniate pentru a ilustra morala pedepselor din lumea cealaltă ar putea fi XI al *Odiseii*, unde prezentarea damnaţilor din Hades trece drept interpolare. Mărturii despre alte locuri homerice citate de şcoala înţelepţilor la Iambl., *V. P.* 66 şi Porphyrios, *V. P.* 26 (unde se amintesc ver-

surile din *Iliada* XVII, 51–60, referitoare la Euphorbos, unul din eroii în care se intrupase Pythagoras – într-o viață anterioară). Aceeași sursă (în cap. 32) atestă deprinderea inițiaților de a cînta și versuri din alți poeți arhaici, pentru înseninarea sufletului.

[8] „Puterea de judecată" este aici *gnome*. Încă o dată se delimitează *memoria* mecanică de cea discriminativă, care ajută la o aprofundare a cunoștințelor. Importantă era probabil tehnica de a împleti raționamentul cu recunoașterea unor elemente știute. Desigur, o asemenea practică a contemplării urma să aibă puternică înriurire. Și-a spus cuvîntul atunci cînd Platon a teoretizat momentele *anamnezei* (cf. mai ales *Menon* și *Phaidon*), utilizată chiar pentru demonstrații matematice: omul pare să recunoască raporturi, adevăruri abstracte, ca și cum „sufletul" își aduce aminte de ele din altă viață.

[9] Precizările din această frază confirmă explicațiile noastre anterioare. Memoria testată în fel și chip putea fi totodată purificată de sedimente neautentice. Se verificau mereu „principiile de învățătură" *(ta epì tes pròtes mathéseos)* și paralel cu teoria se recapitulau „intîmplările" cotidiene in cadrul unui examen de conștiință.

[10] A fi capabil de o *mnemotehnică* discriminativă [*dynasthai mnemoneuein*] înseamnă de fapt să progresezi printr-un fel de „gimnastică" *(gymnazein)* mentală atît pe tărîmul științei pure *(episteme)* cit și pentru *empirie*, la fel ca pe tărîmul înțelepciunii profunde, a cumințeniei [*phronesis*].

[11] Denumirea de Grecia Mare (Μεγάλη Ἑλλάς) se aplică atit sudului Italiei colonizat de greci, cît și Siciliei. Desigur, epitetul căpătase o valoare hiperbolică, intrucit erau vizate mai ales cetăți cu regiuni limitrofe și nu întreg teritoriul Italiei Sudice. Fiind vorba totuși de cel mai întins teritoriu, colonizat cu precădere de grecii din Vest, acesta devenise, începînd din secolul VI î.e.n., mai prosper decît cetățile-metropolă din Pelopones și din insulele doriene. Gloria Greciei Mari nu se datora totuși numai „filosofilor", ci totodată comerțului, meșteșugurilor, negoțului pe mare (în concurență cu cartaginezii), iradierii culturale printre italici (însuși alfabetul este adoptat de latini de la una din aceste colonii grecești).

[12] Efectiv centrele de cultură ale grecilor din Vest în timpul războiului peloponesiac (și chiar ulterior pînă după Arhimede, in secolul II î.e.n.) au dat „inventatori" și pionieri în diferite domenii de civilizație. Zaleukos din Locroi, Parmenides, Archytas, alți „înțelepți" figurează printre primii legislatori care teoretizau probabil principiile *constituției politice* a cetății sclavagiste. Sicilienii Tisias și Corax „inventă" retorica, pentru a făuri un instrument de argumentare în procesele de drept civil, iar Gorgias (întrucîtva și Empedocles) ilustrează tehnica oratoriei solemne, de aparat sau epideictica. Figurile gorgianice stau la baza retoricii ca meșteșug al frazei cu perioade și întreruperi paradoxale, seducția cuvîntului fiind pusă deasupra oricăror alte considerente. O artă modernizată, retorica „trecea" din teritoriile vestice în Grecia continentală, ca și cum ar fi adus un stil nou de cultură. Desigur, nu i se poate atribui lui Pythagoras întregul reviriment cultural din această perioadă. Mai ales *mathematicii* se străduiseră pesemne să pună în seama fondatorului școlii un impuls civilizator care purta în realitate amprenta unor personalități diferite.

[13] Aceste trei mărturii de la sfîrșitul fragmentului 7 (C 1 DK) ocupă (cu toată concizia formulării) un loc de frunte în epistemologia culturii

deoarece ne arată că vestitul concept de *katharsis* teoretizat ulterior de Aristotel, corespunde funcţiei primordiale a muzicii din doctrina şi practica educaţiei pythagoreice: prin armonie se obţine purificare — *katharsis* a sufletului care se întremează, se curăţă de „păcate" sau îşi potoleşte impulsurile necontrolate, capătă un sens intuitiv al ordinii abstracte a Universului (se trezeşte pentru cunoaştere, la fel cum se alină sub raport pasional).

[14] Reiese încă o dată dintr-o asemenea formulare că *pythagorismul* nu promovează o religie nouă, ci doar forme de religiozitate care încearcă să interiorizeze practici, lipsite adeseori de acoperirea credinţei. Un simţ al sacrului sau răsfrîngerea obiceiului de a simboliza ritual trebuie să dea iniţiaţilor impresia că se „pot însoţi" cu cele divine, „le frecventează" (cf. şi vol. I, 2, fr. 83 din Plutarh), intră în comunicare *(homilia)* sau conversează cu zeităţile. Bineînţeles, sînt tentative de reanimare a sentimentului religios care nu se impun în popor, dar izbutesc să dea oarecare credibilitate unui esoterism specific acestei filosofii.

[15] Cu pythagoricii se inaugurează o direcţie nouă de *filosofie a dreptului*, pornind de la premisa că există o cîrmuire „divină" a treburilor pămînteşti *(theōn arkhe)* şi aceasta sădeşte în cugetul oamenilor „cuminţenia" *(sophrosyne)* asociată cu „ordinea" şi un „sentiment al dreptăţii" *(dikaiosyne)*, fără care nu pot fiinţa „cele drepte" *(ta dikaia)*. Corelative sînt şi considerentele anterioare (v. fr. 1 şi 3) despre *nómos*, ca principiu logic al civilizaţiei, opus *anomiei* dintr-o natură nedisciplinată încă de acţiunea omului ca fiinţă socială.

[16] După cum remarcă Timpanaro Cardini, simţul dreptăţii (inculcat prin educaţie) trebuie să corecteze pornirile unei fiinţe umane *(zoon)* funciar excesivă şi necontrolată. Corolarul întemeierii dreptului ţine aşadar de o concepţie pesimistă asupra naturii umane. Nu se întrevăd iluziile utopiilor din alte epoci de cultură (cum ar fi celebra teorie a primitivilor nevinovaţi — „le bon sauvage"). În această privinţă pythagoreicii par a se deosebi de orfism.

[17] În conformitate cu raţionamentul de mai sus, în om există latent o fiinţă instinctuală (textul spune *zoon*, „vieţuitoare", un fel de „animal"), la care marea varietate de impulsuri pasionale poate deveni un factor al degradării. Este desemnată prin formula *poikilia phy-seos, litt.* „policromia naturii" şi trebuie adusă la unison prin atitudinea supunerii faţă de zei, faţă de lege şi de autoritatea părinţilor.

[18] Din nou ierarhia de valori pe care am constatat-o încă de la prima formulare a „catehismului" acusmatic (v.fr.1 şi conspectul principiilor de comportare). Cu timpul zeii au fost înlocuiţi de „principiul divin" *(to theion)*, iar practica socială, „supunerea faţă de legi", se particularizează prin fidelitatea faţă de cutume (obiceiul pămîntului). Respectul instanţelor etice supra-individuale (potrivit unei „scări" a valorilor) nu se limita la cîteva precepte ocazionale, ci devenise un comandament politic prin cetăţile guvernate de pythagorei. Diels (*apud* T.C.) menţionează o inscripţie din Dittenberger, *Sylloge* III, pp. 392—397, mărturie a răspîndirii publice, unde se dădea o ierarhie diferită, transpusă de filologi într-o lapidară definiţie latină: (1) *deorum cultus*, (2) *legum observatio*, (3) *parentum reverentia*. Respectul profund religios al legilor (cutumiare?) ocupă locul doi. Pentru ideea unei purtări de grijă din partea zeilor (cf. şi „Philolaos", fr. B 15). În cele din urmă sentenţele căutau să reconsidere prestigiul

„legilor nescrise", schițînd preceptele unei teorii a dreptului natural, așa cum, sub forma simbolismului astral, schițau elementele unei teologii.

[19] Să acorzi preferință „legilor strămoșești" [*nomoi patrioi*] locale, chiar atunci cînd se dovedesc inferioare celor din alte cetăți echivalează cu o atitudine conservatoare (de tipul aristocratismului dorian). Dealtfel corelativul acestei orientări este respingerea inovației *(kainotomia)* în domeniul juridic. Totuși, pe tărîm constituțional, această atitudine contrastează cu activitatea de legislatori a gînditorilor de anvergura lui Zaleukos sau Archytas. Ori avem de-a face cu sentențe dintr-un strat foarte arhaic, ori se urmărea fidelitatea față de un fond al cutumelor prelucrat consecvent.

[20] Moralitatea sprijinită pe cele trei categorii de „imperative" (definite în notele anterioare) trebuie să devină o achiziție a „convingerii" lăuntrice, un proces al „pregătirii de sine", care se poate compara cu vestitul *gnothi seautón* socratic și se opune dispoziției sufletești „simulate" *(plastós)*.

[21] *Anarhia* nu corespunde aici categoriei politice moderne („anarhismului"). Trebuie interpretată etimologic (paralel cu *anomia* — v. *supra*): „incapacitatea de a te supune de bunăvoie conducerii" (unor instanțe morale superioare).

[22] În textul grec al sentenței „legile" ca principii de drept sînt aici corelate cu „datinile" sau „cutumele" cetății (deci *éthesi te kai nómois gymnazesthai)*. Asemenea principii de morală civică fac parte dintr-un program de învățătură unde mai figurează „literatura" [*grámmata*] și cele patru științe (sau *mathémata*).

[23] Educația se diferențiază în funcție de cele trei sau patru vîrste (copilărie—adolescență—maturitate și bărbăție) care făceau obiectul perioadelor „împărțite" ale vieții, comparată uneori cu anotimpurile (v. fr. **14**, din Iambl., *V. P.*, §§ 200—205 și analogia cu anotimpurile în „discursul sacru" atribuit lui Pythagoras, la Ovidius, *Metamorfoze*, cartea a XV-a).

[24] În secțiunea despre *kairós*, gnomele pythagoreice ating un punct-cheie al doctrinei lor armonice, transferată în domeniul psihosomatic și moral. Pentru doctrina pythagoreică despre Univers, *kairós* („oportunitatea", prilejul nimerit) întruchipa echilibrul din *kosmos* conceput literal — cf. vol. I, partea a 2-a, „*Pythagoras*", fr. **40** cu nota 194 (respectiv fr. 22 DK), în funcție de momentul critic simbolizat de balanță. Conceptul este „încifrat" de numărul **7** (care corespunde totodată și constelației Pleiadelor). Dealtfel într-o celebră *akusmá* (58 C 6 DK) reprodusă de lexiconul *Suda* și de Porphyrios (*V. P.* 42), se spune clar că „*nu trebuie să dezechilibrezi balanța*" — deci să nu încalci oportunitatea. Mai exact să nu tulburi echilibrul -*kairós* care desparte „împlinirea" de „punctul critic".

[25] Este meritul pythagoreilor de a fi recunoscut elemente imponderabile în cuprinsul „oportunității". Mai ales deoarece aici este vorba de un echilibru complex din natură care se răsfrînge asupra comportării umane și — invers — de o extrapolare a situațiilor din practica socială în domeniul unor funcții ale organismului (cum ar fi reacțiile fiziologice ale vîrstelor). Așadar, nu este vorba numai de „ceea ce se cuvine" (*to prépon* care apare în text — în latinește *decorum*), ci de o potrivire labilă, învecinată cu punctul critic. De aceea nu este lipsită de „paralogisme" (în grecește

„pînă la un punct" este *aparálogon*) și „spiritul oportunității" nu poate fi enunțat integral sub formă didactică (gr. *didaktón*).

[26] Sentențele dădeau totuși o scurtă listă de însușiri tradiționale ce conotează *kairos*-ul sau oportunitatea (mai cuprinzătoare, decît toate corelativele ei). Aceste calități apar de-a lungul întregii perioade arhaice (v. și Werner Jaeger, *Paideia*, vol.I, Berlin, 1934, p. 232 și urm.). — *Hóra*, vremea potrivită, „anotimpul" fericit, apare și ca personificare. — „*Horele*" sînt un fel de „grații" și au camera lor sacră (cf. Pindar). — „Cuviința" sau *decorum* se va întîlni de asemenea în teoria eticii și în poetică, mai ales începînd cu Aristotel, dar ea se extinde în plan cosmic la stoici. În sfîrșit *harmotton* este *convenientia* latină și totodată trimite la *harmonia*.

[27] În tot capitolul se aprofundează ideea unei genealogii a moralei prin revalorizarea etimologic-naturistă a cuvintelor. Deci *genesis* va fi în primul rînd „geneza" concretă (= „procreație", „zămislire"), dar și procesul genetic. Mai ales *arkhé* este analizat prin dihotomie, definindu-se cele două accepțiuni ale cuvîntului din greacă: 1. „principiu": ceea ce „determină originea" și „desfășurarea" unui proces; aici — mai ales — principiul unei științe, al unei doctrine (în ce are ea mai autentic); 2. „conducere" (întrucîtva echivalent cu latinescul *principatus*).

[28] *Systema* este folosit aici în accepțiunea din limbajul politic: „alcătuire" și „formă de organizare", cum se întîlnește și într-o atestare epigrafică.

[29] Considerațiile metodice despre „natura principiului" denotă preocupări elevate de a depăși stadiul controverselor despre „stihiile" naturii din școala milesiană (unde numai Anaximandros depășește faza unor supoziții unilaterale despre geneza Universului dintr-o materie unică, reprezentînd unul din cele patru elemente). Prin disjuncție semantică se operau distincții și totodată apropieri între accepțiunea din știință a „principiului" — a r h e u l! (paralel cu verbul ἄρχομαι, luat medial „a începe") și cea a „conducerii" (v. nota precedentă) din limbajul politic.

[30] Pe această cale se face o apropiere între cele două accepțiuni. Tot așa cum *arheul* este (ca „principiu" *arkhe* 1) rațiunea de a fi a unui proces sau fenomen, trebuie găsit un raport strîns, aproape ontologic, de coordonare intre „ s u p u s" *(arkhómenos)* și „conducător *(árkhon)* în raporturile politice din statul-comunitate — deci în procesul „conducerii" (*arkhé* 2). Acest raport este o „modalitate" *(tropos)* caracteristică pentru diferite domenii.

[31] Pentru acest termen arhaic, deosebit de semnificativ al pythagorismului, v. notele 1—2 (cu precizările etimologice de acolo). Aici în mod limpede se conturează accepțiunea din practica socială. Cea primordială (*pedartan* și *pedártasis*, ca și *metharmózein*) se referea la educația psiho-somatică printr-o „înfrînare" blîndă a naturii nestăpînite, instinctuale, tulburi; „mustrarea", dozată de la o vîrstă fragedă. Sentențele sugerează o îndatorire ambivalentă: în egală măsură trebuie să deprindă înfrînarea conducătorul și cel condus. Totodată, cum atestă tradiția învățăturii tripartite *politicul* se îmbină cu *hristoitia* educativă (ambele susținute de călăuza naturii — *physikón*).

[32] Preocuparea de a individualiza un „născocitor" sau „inventator" *(heuretés)* pentru principalele artefacte, achiziții și binefaceri ale civilizației era veche la greci. Dar ea capătă o dimensiune nouă odată cu avîntul sofisticii — cf. studiul lui Kleingünther, Πρῶτος εὑρετής, „Philol.", Suppl.

XXVI (1933) și, mai recent, A. Piatkowski, *Les concepts de civilisateur et civilisation dans la pensée des grecs*, în „Studii clasice", XIV (1972), pp. 27—40. În textul nostru termenul *heuretés* („inventator") a fost restabilit de Diels prin emendarea unei ipotetice (dar probabile) lacune.

[33] Dionysios al II-lea pierde puterea definitiv (după a doua domnie) în 344 î.e.n., alungat de armata lui Timoleon. Se retrage la Corint, unde se povesteau pe seama lui numeroase anecdote.

[34] Prin această calitate — *apatheia*, pythagoreii anticipau *ataraxia* și *alypía* școlilor de înțelepciune postaristotelice: stoicismul și epicureismul. Dar, așa cum se vede din această povestire pilduitoare, seninătatea impasibilă este aici corelativă cu bărbăția unui suflet perfect înstrunat. Referitor la *Damon* și *Phintias* v. de asemenea datele doxografice în acest volum pp. 253—254. S-ar părea că acest cuplu de sicilieni din ultima generație de pythagorei (a perioadei mijlocii) erau pomeniți ca paradigme ale prieteniei virile și perfect dezinteresate pe care o cultivau ființele veghеate de simbolul pentagramei.

[35] După ce se precizează încă de la începutul paragrafului confruntarea fusese înscenată ca o mică „dramă", iar indignarea tiranului Dionysios corespunde rolului pe care-l întruchipau în tragedii prototipurile unor astfel de monarhi autoritari (un Creon sau chiar un Oedip). De la tatăl său, Dionysios I (de numele căruia se leagă edificarea unui teatru celebru care comunică la Syracusa cu celebrele *latomii* și „urechea" sau rezonatorul din această închisoare, menită tocmai să depisteze orice șoaptă suspectă a prizonierilor) noul tiran moștenise probabil predilecția pentru înscenările politice și ispitirea supușilor. Anecdota pornește de la o întîmplare autentică.

[36] „Cerbul" (sortit pieirii) este probabil cel din cunoscuta fabulă esopică *Cerbul la izvor și leul*, unde moralitatea — chiar în forma ei tardivă — face aluzie la trădarea unor prieteni pe care nu se poate conta, întocmai cum acea frumoasă jivină nu s-a putut bizui pe coarnele-i bogate, cînd s-a încurcat într-un hățiș, urmărită de vînători. În toate privințele relatarea din Iamblichos păstrează pare-se un text mai autentic al anecdotei decît cel paralel, din Diodor.

[37] Aici apare termenul *sym-bolon* în accepțiunea lui proprie, aleasă pentru a desemna figura sau obiectul simbolic prin care se recunoșteau pythagoreii — este vorba de un desen al vestitei *pentagrame*.

[38] *Proros* din Cyrene apare în Catalog (v. p. 28 și nota 44) și este atestat doxografic la fel ca prietenul său Cleinias — v. în acest volum pp. 251—252. Cyrene, colonia din Africa devenise un centru al pythagorismului grație matematicienilor.

[39] Prietenia dintre Archytas și Platon va fi chiar exagerată în scrisori apocrife. Oricum însă marele geometru tarentin l-a influențat pe celebrul întemeietor al Academiei și — probabil — i-a venit în ajutor cînd era urmărit de oamenii lui Dionysios, tiranul Siciliei.

[40] Etruscul Nausithoos (singurul menționat de Catalog) poartă un nume grecizat. Eventual o poreclă dată în comunitate sau antroponimul unui grec din Etruria.

[41] Posides: nume autentic dialectal. O narațiune paralelă și în Diodor V, 11. Întîmplarea corespunde adevărului istoric. La vest de insula Lipari, cartaginezii deportau într-un mic ostrov deșertic grupuri de răzvrătiți. Condiția socială a personajului este relativ modestă — indiciu

transformărilor prin care trecuse structura social-politică a frăţiilor pythagoreice.

[42] *Doxa*, opinîa, era cu totul dispreţuită de filosofii eleaţi. În sinteza eticii cu o pedagogie a spiritului filosofia numărului şi a echilibrului lăuntric îşi propune s-o reabiliteze. „Temei al judecăţii" ea capătă un loc in *kosmos*, simbolizat de numărul 2 (cf. vol. I, p. a 2-a, fr. 40, p. 39). Se asociază strîns procesul de formare a opiniei *(doxazein)* cu judecata corectă sau „priceperea frumoasă" *(kalōs hypolambdnein* şi *hypolepsis)*. Bineînţeles, acesta este un apanaj al celor *puţini*, adînc ştiutori. Elitismul urmăreşte însă mai ales delimitarea unei facultăţi a cunoaşterii scutită de fluctuaţiile unor opinii comune amăgitoare.

[43] Am adăugat epitetul „comun" pe lîngă termenul „judecată", deoarece ni se pare că pythagoreii aveau o doctrină care se regăseşte in formularea unor postulate la Euclid: o serie de judecăţi (de tipul raţionamentelor geometrice) pornesc de la „reprezentări comune" *(koinaí énnoiai)*.

[44] Cum precizează Timpanaro Cardini (nota *a.l.*) formularea provine din limbajul misteric. Se dă şi o referire la Stobaios IV, 2, 19, p. 126, 7 (Hense), unde potrivit căreia se vor salva oamenii cu judecată, care trebuie să cinstească valorile din ierarhia cunoscută a moralei pythagoreice, aşa cum o recomanda şi o legiuire atrîbuită lui Zaleukos (zei, daimoni, eroi, părinţi, legi, cîrmuitori).

[45] Referinţele naturiste la paralelismul dintre vîrste şi anotimpuri sînt frecvente în multe domenii ale filosofării pythagoreice. Acum se ia în considerare durata şi corelaţiile unei desfăşurări a vîrstelor.

[46] Tipologia dorinţelor *(epithymíai)* recurge la subtilităţi. Apetituri naturale duc la regăsirea unui echilibru al impasibilităţii ca în ascetism (vestita *apatheia* — v. nota 34). Fiinţa sensibilă este ca un receptacol sau un sistem viu de vase comunicante. Satisfacerea unor dorinţe fireşti duce la „golirea" *(kenosis)* de un prisos al plăcerilor. Termenul *kenosis* (lat. *evacuatio)* din această „fiziologie" a impulsurilor va face carîeră în cercurile spiritualiste, regăsindu-se la creştini în epîstolele pauline (cu accepţiuni diferite). În contextul nostru se leagă de *apatheia* şi — pesemne — de obţinerea unui *vid* ca disponibilitate sufletească necesară contemplaţiei.

[47] *Paieon* sau *Peon*, ca zeu vindecător apare încă din perioada homerică (v. de ex. *Iliada*, c. V) ca un zeu asociat cu Apollon — ulterior una din ipostazele acestuia, patron al medicilor. Laolaltă cu Asclepios (vlăstar apollinic) trece pentru pythagorei drept călăuză a bunelor deprinderi ale dietei şi echilibrului somatic.

[48] Din nou *kenosis*. Aici cu un sens mai explicit decît în § 205 (v. şi nota 46 *supra*), dorinţa necesară ca impuls firesc duce în cele din urmă la „golire" şi absenţa oricărei senzaţii. Această observaţie, una din cele mai pătrunzătoare ale ascezei contemplative, corespunde în acelaşi timp unei analize ingenioase a sensibilităţii în mediul social. O serie de nevoi, dorinţe, apetituri sînt „dobîndite": le-a creat civilizaţia urbană, cultura sofisticată. De bună seamă, prin *kenosis* etica pythagoreilor încearcă să recupereze o stare de feciorească nevinovăţie a fiinţei sănătoase (omul teafăr, privegheat de natură).

[49] În text apar două atribute ale *dorinţei negative*: „greşită" (sau

„păcătoasă", „care induce în eroare" — *hemartemene*) și „coruptă" (*phaule*).

[60] Unirea nepotrivită și depravată este ca o „disonanță" (*krasis asymphonos*). *Fragmentul 15* (58 D *9 DK*).

Este una din cele mai înțelepte apologii ale prieteniei (*philia*), ca formă de solidaritate umană care înnobilează legăturile pur instinctuale. De fapt aici *philia* este și „afecțiune", „respect", „iubire fraternă".

[61] Raporturile definite mai înainte sînt cele dintre tineri și vîrstnici, apoi cele filiale sau cele implicînd respectul datorat binefăcătorilor.

[62] Din nou *pedartán* și *pedártasis* — cf. *supra*, nota 64—65. Timpanaro Cardini releva în această reflecție o nuanță de paternalism. De fapt „învățătura de minte" (*nouthétesis*) trebuie înțeleasă etimologic: o asimilare lentă a doctrinei pe care o decantează viața. Cu atît mai mult *pedártasis* este „coarticularea" cu preceptele mentorilor.

[63] În greaca veche *pistis* (ca și *fides* latin) nu este încă un semantem luat în sens absolut („credința religioasă" din creștinism), ci doar „încredere", „bună-credință" (sau chiar „credit").

[64] Întreg pasajul despre dușmănii pune probleme destul de dificile. S-ar părea că se are în vedere starea de beligeranță, nu doar inimiciția vremelnică, în aceeași comunitate. Numai astfel își găsește rostul definiția războiului „de la om la om" care se dă mai departe. Te lupți cu *dușmanul* pervertit sau nedrept ca făptură, nu numai cu principiile pe care le întruchipează. Trebuie să fii însă convins de vinovăția sa.

[65] În text *logos*, care — și aici, ca în alte locuri — mai poate fi luat în sensul de „raport" proporțional sau „relație". Același tip de „relație" (premeditată, în funcție de natura Binelui), trebuie să determine orice fel de afecțiune sau legătură sentimentală între două ființe omenești care cunosc principiile Frăției.

Fragmentul [*D*] *10* (DK) ne dă una din cele mai vechi definiții ale *filocaliei* (φιλοκαλία) precreștine: „iubirea Frumosului" în domeniul spiritual, cu o reliefată conotare de valorizare a intelectului. Frumusețea spirituală trebuie promovată cu hotărîre, deoarece (așa cum se vede și din Xenofon) a existat o tendință predominantă (în prima perioadă clasică, pînă spre sfîrșitul secolului V) de a corela vrednicia morală în primul rînd cu frumusețea fizică (noțiunea mai veche de *kalokagathie*, ulterior echivalată cu o formă de magnanimitate).

[66] Se reliefează cu tot dinadinsul ideea că *filocalia* nu poate fi ruptă de activitățile practice, care se orientează corect, în funcție de o finalitate bine cumpănită (lucrări de tipul *epitedeumata*) și mai ales de rîvna pentru cunoașterea științifică (*epistemai*).

Fragmentul (D) **11** (DK) asociază „întîmplarea" și „norocul" (*tykhe*) cu viziunea pythagoreică a destinelor individuale, vegheate de cîte un *daimon*.

[67] Definit ca un element constitutiv al *norocului* sau *ne-norocului* („întîmplarea" = *týkhe* sau lat. *fortuna*) din existența oamenilor, acest *daimonion* pare să fie un fel de predestinare individuală oarbă, care combină un element aleatoriu cu un fel de har sau damnare (în funcție de natura sa dihotomică). Valorile acestui sens fluctuant nu sînt clar analizate nici la Detienne, *La notion de Daîmôn* ... (v. totuși II-ème Partie: „La signification de δαίμων dans le système de la pensée du pythagoris-

me ancien", p. 54 și urm.). Ne aflăm într-o fază mai arhaică decît cea parcursă de reflecția lui Socrate, pentru care *daimon*-ul individual este de obicei un sfătuitor bun (chiar dacă imprevizibil), care dictează unui *ego* profund opțiuni de comportare intr-un limbaj intraductibil (la nivelul intenției și al intuiției, anterioare discursivității). Deocamdată *daimonion* mai este încă ambivalent și predestinează pe unii oameni (norocoși !) fericirii, pe alții (nenorocoși !) necazurilor, fără să se clarifice dacă cei mînați astfel de „suflul" său și-au meritat sau nu soarta.

[58] În afară de aspectul aleatoriu-enigmatic al unui *daimonion* individual, care le aduce unora succese (indiferent de premeditare și de merite), altora numai insuccese, doctrina mai prevede și un *daimonion* înnăscut (ereditate bună sau rea — in termenii de astăzi o „înzestrare genetică" ; *stricto sensu*). Astfel unii se prezintă cu o „natură bine înzestrată" (εὐφυεῖς), alții — tocmai „dimpotrivă" (ἐναντίαν ἔχοντες φύσιν)..

[59] Textul nu este aici foarte sigur. Kranz propune: „o natură care se frămîntă și este plină de îndoieli" (παραλλατούσης καὶ ταρασσομένης). Încă o dată ne dăm seama că în această doctrină intră un coeficient de aleatorism și fatalism naturist-biologic. Ea rămîne dincolo de bine și de rău, dar constată cu sobrietate că, după cum sînt norocoase sau nenorocoase „din fire", unele ființe umane își valorifică mereu înzestrarea, în mod „fericit" (în sensul extensiv al termenului), altele sînt naturi aporetice, nefericite și adeseori greșesc ținta, fiindcă n-au încotro (sînt predestinate astfel). „Întrucîtva se prefigurează marea controversă de *servo arbitrio*" ...

VERSURILE DE AUR

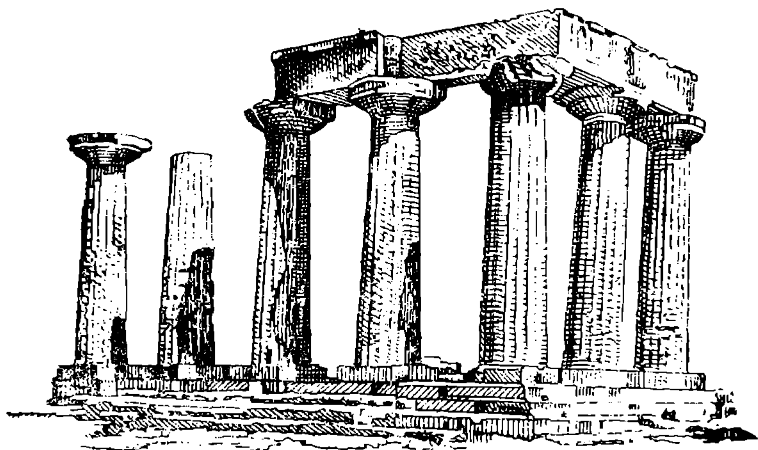
(Ps.-Pythagoras, ed. Young, pp. 86—94)

Pe zeii nemuritori ciustește-i mai întîi cum e rînduit de lege
Și respectă jurămîntul. Apoi cinstește pe eroii străluciți;
Venerează *daimonii* pămînteni, săvîrșind întocmai rituri legitime;
Părinții tăi cinstește-i și rudele apropiate;
Iar dintre oameni să-ți faci prieten pe cel mai bun prin virtute.
Să cedezi cuvintelor blînde și faptelor ce-aduc izbăvire[1].
Nu cumva să-ți urăști vreodată un prieten pentru o greșeală măruntă.
Dacă poți ‹să fii astfel›, căci posibilul își are casa lîngă necesar.
Pe acestea să le știi, — deprinde-te-a stăpîni următoarele:
Mai întîi de toate pîntecul, apoi somnul, poftele trupești
Și mînia; nu săvîrși vreo faptă de care să te rușinezi, nici împreună cu altul,
Nici pe seama ta. Mai presus de orice să te respecți cu sfială pe tine[2]
Iar apoi în vorbă și faptă mereu să practici dreptatea.
Oricare-ar fi împrejurarea nu te obișnui să te porți fără judecată,
Ci cunoaște cum este sortită moartea: t u t u r o r ...
Obișnuiește-te deopotrivă s-agonisești avere și s-o pierzi;
Și din cîte suferințe vin pe capul muritorilor prin sortirile zeiești[3]
Partea ce-ți revine, pe aceea s-o înduri fără cîrtire;
Se cuvine doar s-aduci alinare, după puteri, și să judeci astfel:
Moira nu dă foarte multe necazuri din acestea oamenilor de bine.

Multe spuse ticăloase și multe vrednice trec prin fața
Oamenilor[4]: să nu te lași surprins de ele, nici să nu te ții

Departe de asemenea vorbe. Chiar de spune cineva neadevărul,
Fii mereu blînd. Iar pentru orice prilej săvîrşeşte ce-am să-ţi spun:
Nimeni, fie cu vorba fie cu fapta, să nu te poată convinge
De a rosti ori de a înfăptui ceea ce nu este mai bine pentru tine.
Cugetă mereu înainte de orice faptă, să nu fie vreo nerozie.
În adevăr: stă numai în firea celui slab vorba sau fapta necugetată.
Dar tu să te porţi în aşa fel, spre a nu te chinui pentru cele săvîrşite.
Deci nu fă nimic fără să-ţi dai seama, ci învaţă
Cele de trebuinţă şi atunci vei duce traiul tău în desfătări alese.
Nu trebuie să fim nepăsători cu sănătatea corpului;
După măsură, dimpotrivă, să-i dăm băutură şi hrană şi exerciţii.
Numesc m ă s u r ă ceea ce nu te poate chinui.
Deprinde un fel de trai curat, nemolipsit de luxul molatec
Şi să te fereşti a săvîrşi acele fapte care-atrag invidia[5].
Nu te irosi cheltuind la nimereală, ca unul nepriceput în cele frumoase;
Dar nu te arăta înrobit ‹averii›. Măsura este cea mai bună în toate[6],
Deci întreprinde numai acţiunile ce nu-ţi vor dăuna şi judecă înainte de faptă.
Să nu primeşti sub pleoapele-amorţite somnul,
Mai înainte de a parcurge de trei ori fiecare din faptele cotidiene:
«Pe unde-am încălcat binele? Ce am făcut?» Ce datorie lăsat-am
Neîndeplinită. Şi astfel, începînd cu cea dintîi, să le străbaţi pe toate;
Iar de-ai săvîrşit greşeli să te mustri, dar te bucură singur,
De faptele folositoare. Trudeşte pentru aceste învăţături; să le aplici — ele să-ţi fie
Dragi: vor îndruma şi pasul tău pe urmele virtuţii zeieşti;
Da, *jur* pe cel care a dat sufletului nostru *tetraktys*-ul

Izvor al etern curgătoarei naturi ![7] Ci tu apucă-te de a ta lucrare
Rugîndu-i pe zei s-o desăvîrşeşti. Stăpînind aceste
Sfaturi, vei cunoaşte întocmirea zeilor nemuritori şi fiinţa muritorilor omenească,
Unde se despart fiecare, prin făptura lor[8], şi ce însuşiri dăinuiesc ...
O să cunoşti de asemeni, (cît ţi se îngăduie) şi natura cum e rînduită: întru totul
Egală cu sine ; astfel încît să nu speri cele de nesperat şi să nu-ţi scape din vedere
Nimica[9]. Vei mai cunoaşte că oamenii singuri se-aleg cu suferinţa lor,
Nefericiţii ! Ei nu se pricep să vadă cele bune din preajmă
Sau s-asculte de ele ... Puţini doar înţeleg ce înseamnă
Eliberarea de rele[10]. O astfel de soartă [*Moira*] vitregeşte mintea muritorilor :
Ca nişte cilindri[11] se rostogolesc de colo-încoace, sub povara suferinţelor infinite,
Căci *Eris* [Vrajba] le însoţeşte calea, vătămîndu-i fără să ştie,
Înnăscută în firea lor ... Dar nu trebuie provocată : mai bine te dai deoparte fugind ...[12]
O, Zeus părinte! de multe rele ai libera pe oameni,
Dacă la toţi le-ai arăta cum e *daimon*-ul care lucrează în fiinţa lor !
Dar tu prinde curaj, fiindcă muritorii sînt de neam zeiesc
Şi natura cea sfîntă le-arată ⟨cunoştinţele⟩, pe rînd fiecare oferindu-le minţii.
Dacă vei avea de ele parte, atunci vei stăpîni aceste îndemnuri,
Lecuind sufletul şi de relele acestea izbăvindu-l.
Dar să te abţii de mîncarea celor interzise în *Cartea Purificărilor*
Şi în *Regula mîntuirii sufletului*, judecînd fiecare lucru în cuget.
Deci mintea s-o pui să-ţi fie cea mai bună îndrumătoare, să-ţi mîne carul ...



Iar mai apoi, lăsînd trupul acesta, de vei ajunge în *etherul* slobod,
Vei fi un zeu nemuritor și vei scăpa cu totul de moartea pămîntească.

NOTE

Celebrul poem al VERSURILOR DE AUR (sau — conform tradiției umaniste — *Carmen aureum*, Χρυσᾶ ἔπη) ne-a parvenit sub forma unei compilații tardive din a doua jumătate a secolului III (sau chiar de la începutul secolului IV e.n.). Totuși, mai bine de jumătate din enunțurile care au fost îmbinate de tradiția neo-pythagoreică în această compoziție hibridă (ca un fel de *cento* din literatura medievală) provin efectiv din vechiul poem doctrinar al pythagoreilor *Hieròs Lógos* („Cuvîntarea Sacră") și ne permit să reconstituim elemente nucleare, aproape nealterate ale îndreptarului de viață, dictat în parte de Pythagoras el însuși, în parte atribuit elevului său Lysis — datînd așadar din ultimul deceniu al secolului VI și (pentru o bună parte din versuri) din secolul V î.e.n. De aceea textul integral nu poate lipsi dintr-o colecție reprezentativă a vestigiilor înțelepciunii preplatonice. Deși n-a mai fost reprodus în Diels—Kranz, *Vorsokratiker*, el figura la Augustus Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Berlin, 1868, vol. I, p. 408 și urm. (după cum același editor îl publicase in 1853, laolaltă cu un comentariu al neoplatonicului Hierokles, din secolul V e.n., document foarte util pentru aprofundarea contextului eterogen al poemului, pe care-l citim astăzi în varianta neo-pythagoreică

din manuscrisele păstrate). Amănunțita lucrare de restituire a elementelor din vechime (*enucleatio*, în spiritul hermeneuticii) a fost întreprinsă de Armand D e l a t t e, în *Études* ..., cap. III din secțiunea intitulată Un Discours sacré pythagoricien, pp. 45—79, cu anumite îmbunătățiri, aduse ulterior în cercetările lui Van der Horst, Méantes, Delatte, Evola. Pentru versiunea noastră comentată am folosit textul editat în „Bibliotheca Teubneriana", în volumul *Theognis, Ps.-Pythagoras* (... etc.), post E. Diehl edidit D. Young, Leipzig, 1961, coroborat cu P.C. van der Horst. Vom indica pe grupuri de versuri diferitele vestigii ale „discursului" (sau *Hieròs Lógos*) din vechime. Notele numerotate trimit ca de obicei la cuvinte sau la expresii particulare din textul grec.

Titlul apare în manuscrise fie sub forma Χρυσᾶ ἔπη τοῦ Πυθαγόρου, „Cuvintele (versurile) de aur ale lui Pythagoras", fie ca indicație generică Πυθαγορικὰ χρυσά ἔπηεά, „Cuvinte de aur pythagorice" (sau chiar Πυθαγορικῶν χρ. ἐπῶν φράσις: „I n t e r p r e t a r e a cuvintelor de aur ..." etc.). Încă din secolul I î.e.n. circulă o asemenea denumire în lumea greco-romană, bine atestată de o referință din Cicero, *De officiis* 3, 70 „i l l a a u r e a v e r b a" și ulterior de comentariul lui Chalcidius care utilizează chiar expresia *Aurei versus*.

Versurile 1—5 conțin două „porunci". Prima recomandă păstrarea practicilor de cult, așa cum e rînduit de „legea" (nescrisă?) care pare să fie o străveche rînduială de venerare a zeilor (ἀθανάτους θεοὺς τίμα), impusă la un moment dat, ca un cod al tradiției strămoșești, alcătuit pe baza stratificării unor datini locale, învestite cu autoritatea dreptului natural. Mai ales primele trei versuri sînt vechi și autentice, cum o atestă expresia νόμῳ ὡς διάκειται, „rînduit de lege", unde *nomos* este un echivalent al „d a t i n e i" consfințite de natură. Contextele apar la Eurip., *Suppl.* 594 urm. (unde zeii sînt cei care „venerează" dreptul natural) și la Platon, *Leg.* 777 D, referitor la omul înțelept care venerează dintr-un „imbold al firii dreptatea" (ὁ φύσει ... σέβων τὴν δίκην). Alte locuri paralele în aparat (*a.l.*) la Young (ed. citată *supra*). A doua poruncă se referă la respectarea j u r ă m î n t u l u i (σεβοῦ ὅρκον), în accepțiune generică. Propriu-zis: „nu trebuie să juri în zadar invocînd pe zeii nemuritori". Această prescripție introductivă amintește de una din primele porunci ale *Decalogului* mozaic și este menită să împiedice reificarea gestului și a cuvintelor sacramentale din orice practică de cult (sau acțiune pusă sub oblăduirea zeilor). Cu acest prilej se dă celebra ierarhie a instanțelor de cult din tradiția orfico-pythagoreică, în ordinea mai veche: (1) zei, (2) eroi, (3) daimoni, (4) părinți. *Legea* este inclusă în coarticulare cu îndatoririle de cult și este deci imanentă unei deontologii sacrale. Pentru varianta mai explicită a doctrinei, care nu mai coincide cu teologizarea moralei, v. fragmentele *1* și *3*, p. 59. Versul 4 conține o potrivire stîngace de cuvinte cu textul corupt, sau straniu (τοὺς ... ἐκγεγαῶτας pentru ἐγγεγαῶτας), marcînd tranziția spre pericopa următoare, cu enunțuri de umplutură.

Versurile 5—8, cum remarcă Delatte (*op. cit.*, pp. 49—50), „nu corespund ideilor exclusiviste ale pythagoreilor despre prietenie" (cf. Iambl., *V.P.* 233 și 257). Un împrumut străin din recomandările înțelepciunii populare *(Hypothekai)* este și îndemnul de a te lăsa influențat de „duhul blîndeții".

1 Epitetul ἐπωφελίμοισι, redat prin perifrază în versiunea noastră („ce aduc izbăvire") nu are conotație soteriologică. Denotează mai degrabă foloasele tardive, nebănuite, ale „faptelor și cuvintelor blînde". Poate fi eventual o recomandare a orficilor (cf. Platon, *Leg.* 888 A), pentru stîrpirea violenței, așa cum vor propovădui și *logia* creștine.

Versurile 6—15. Indulgența față de greșelile prietenului pare autentic pythagoreică, decurgînd din obiceiul de a „îndrepta cu blîndețe" (*pedartán* și *diórthosis*). La fel și versul *8*, care, deși rupt probabil din alt context, cuprinde o gnomă de tip sapiental, agreată pesemne de tradiția școlii: „posibilul își are casa în vecinătatea necesarului" (δύναμις ἀνάγκη ἔγγυθι ναίει). Într-o haină cu aparențe arhaice s-ar putea înveșmînta și un insert al eclectismului stoic. Versul *9* face în mod clar tranziția spre un lanț de precepte (sau reguli de comportare) ce seamănă cu o serie de pasaje similare din gnomologiile arhaice (Pseudo-Phokylides și sentențele compilate de Stobaios). Formularea din vv. 9—11 este prea prozaică pentru a fi un citat din vechiul *Hieròs Lógos*. În *sentențele* transmise de Aristoxenos se citesc recomandări mult mai autentice și subtil motivate care te învață „postul" (sau cruțarea trupului prin dietă) și stăpînirea pasiunilor (v. de ex. fr. *9—11* și *13—14*). Foarte profundă este totuși rezonanța îndemnului din v. *11* (v. nota următoare) și ultimul avertisment din v. 15: filosofia ca un fel de pregătire pentru moarte. Desigur ideea este reluată de Platon în *Phaidon* (62 C—64 B) și va deveni un *Laitmotiv* stoic, dar trebuie să ținem seama (cum remarcă Delatte — o.c., pp. 50—52) că un compilator a suprapus în acest pasaj din *Carmen* cel puțin două sfaturi eterogene. Primul este conform cu *Regula disciplinei* pythagoreică și recomandă veghea, moderația poftelor, sobrietate în regimul de viață (mîncare și băutură cu măsură, după codul vegetarian). Ideea este dezvoltată și în pericopa următoare *Versurile 16—20*, care se îmbină totuși artificial cu frazele precedente. Al doilea sfat, *desprins*, din fondul „de aur", se axează pe referîrea la *Moira*, „d e s t i n u l" care transcendă orice considerente ale înțelepciunii efemere. De aceea iminența sfîrșitului („moartea sortită tuturor" — v. 15 Θανέειν πέπρωται ἅπασιν) ne impune să nu ne legăm prea mult de agonisită, să știm la fel de bine să strîngem averea și ... s-o pierdem. Nu este vorba deci de un altruism creștin ce duce spre sfințenie, ci de o detașare nobilă, care prefigurează stoicismul.

2 Îndemnul αἰσχύνεο σαυτόν, „respectă-te cu sfială pe tine" (cu implicații de tip aproape prohibitiv „să te rușinezi de tine!") este un corelativ al adagiului „cunoaște-te pe tine însuți" (în rostire clar presocratică).

3 S u f e r i n ț e l e care „vin pe capul oamenilor prin sortirile zeiești" sînt de fapt trimise de *daimoni* (v. 17 δαιμονίαισι). Prin această precizare se motivează îndemnul bărbătesc de a „îndura fără cîrtire *moira*", aici etimologic literal = p a r t e a de suferință care ți-a fost pre-destinată.

De aceea considerăm că *versurile 16—20* sînt o continuare mai solemnă a pericopei precedente *(6—15)*, deși nu mai cunoaștem legătura organică dintre cele două linii discursive. Oricum ar fi, compilatorul s-a străduit să lege două mișcări: prima recomanda stăpînirea de sine și asceza individuală; cealaltă detașarea virilă în viața publică, înfruntarea *moirei*, talentul de a ști deopotrivă să agonisești și să pierzi. Frumosul îndemn „se cuvine doar s-aduci alinare" (v. 19; ἰᾶσθαι πρέπει) nu trebuie luat neapărat în

sens creştin, deoarece se raportează la o menire taumaturgic-medicală şi la soteriologia orfismului. Deci, literalmente „se cuvine să ⟨te⟩ v i n d e c i"; un precept apollinic.

Versurile 21–26 conţin, potrivit lui Delatte (*o.c.*, pp. 53–55), patru articulaţii întrucîtva eterogene:

(1⁰) Cum trebuie luate „spusele" (= *logoi*) pe care le aude discipolul în raporturile sale cu lumea. O idee conformă cu „hristoitia" pythagoreică. Însuşi Hierokles arată că ne aflăm în faţa unui avertisment împotriva exceselor *misologiei* (= vorbire de rău) sau ale *filologiei* (în sens literal „vorbirea de bine"). Deci să luăm din orice con-vorbire ceea ce ne ajută pentru propăşirea morală, fără să ne încredem prea mult în spusele altora („confiance exagérée... qui réserve des déceptions à notre naïveté").

(2⁰) Neautentic este insertul „fii blînd, chiar de spune cineva neadevărul" — idee străină de pythagorism! Eventual amprenta unei prelucrări creştine.

(3⁰) O articulaţie stereotipă de tranziţie ὃ δέ τοι ἐρέω, ἐπὶ παντὶ τελείσθω, de tipul joncţiunilor practicate în mod curent de gnomologii (ca sintagmele din oralitatea rapsozilor homerici, mînuitorii dicţiunii formulare):

„Cît priveşte ce am să-ţi spun pentru orice prilej săvîrşeşte ⟨aşa cum m-am rostit⟩".

(4⁰) Un truism care nu pare pythagoreic încheie acest cod al comportării în public (v. 25–26), fără să ne lămurească în ce fel va hotărî omul drept „ce este mai bine pentru el" în orice împrejurare.

4 Expresia din v. 21–22 Πολλοὶ δ'ἀνθρώποισι λόγοι προσπίπτουσι trebuie luată în sensul unui metaforism de plasticizare a vorbirii, privită aşa cum operează *mass mediile*. Spusele „cad" în faţa noastră desprinse din gura oamenilor cum se depun fulgii de zăpadă într-o comparaţie similară din Homer (*Iliada* III). Această perdea de vorbe poate aduce şi bine şi rău. Delatte (*o.c.*, pp. 54–55) presupune că *logoi* din această formulare metaforică trebuie înţeles mai abstract. Ar fi vorba de „idei" sau chiar de „inspiraţii" *(dianoiai)*, ca în fr. *B 16* din „Philolaos" şi în fr. *17* din *Sentenţe*. Deci: „il y a beaucoup d'idées qui se présentent (προσπίπτειν est le propre de l'inspiration); il faut froidement sans parti pris".

Versurile 27–31 înşiră banalităţi care nu se încadrează în morala pythagorismului. Le reproduce şi Stobaios, sub titlul unei gnomologii care te învaţă „c u m i *n* ţ e n i a".

La fel şi *versurile 32–34* conţin o *pareneză* îndemn pentru asceza banală care se-ngrijeşte *in extremis* de sănătatea trupului — ceea ce contravine ideilor pythagoreice şi ne dovedeşte că poemul a fost adaptat după secolul II e.n. unei propagande stoice rigoriste sau vederilor monahismului creştin. În schimb, dacă eliminăm această interpolare vom regăsi veriga de legătură cu un cotext anterior, v. 16–20, unde se dădeau primele sfaturi cu privire la echilibrul ce se cuvine păstrat în chiverniseală şi peripeţiile vieţii publice.

Versurile 32–39 stabilesc drept criteriu al comportării sociale, atitudinea faţă de l u x *(tryphé)*. Cum sugerează Diels (cf. emendările şi locurile paralele din *VS*, I, pp. 476–477, în aparat, unde τροφή este corectat în τρυφή — pentru context v. la noi fr. *14 in fine*), teza fiind argumentată de lucrările lui Detienne, cenzura severă impusă vieţii urbane luxoase

demarchează elitele pythagoreice de alte grupuri aristocrate sau plutocratice. O asemenea înfrînare a „consumismului" justifică ostilitatea crotoniaților față de molatica Sybaris (cf. vol. I, 2, fr. A *14*) învinsă într-un război nemilos condus de Nylon, cumnat al lui Pythagoras. Or, într-un enunț lapidar (cum sună un distih din secolul VI î.e.n.), deprinderea unui trai „c u r a t" *(kathareion)*, nemolipsit de „luxul molatec" *(a-trypton)*, face obiectul parenezei din v. 35 cu enclava noțiunii hulite de *tryphé*.

5 Referința la „faptele care atrag i n v i d i a" (v. 36, *hopósa phthónos éskhei)* ne permite să identificăm una din cele mai cunoscute superstiții populare: prosperitatea, norocul atrag invidia — mai ales pe cea a zeilor —, ca un fel de penumbră fascinatoare (în grecește *baskanion*, „deochiul", analizat de M.P. Nilsson, *Greek popular religion*, London, 1948 și predominantă în multe istorisiri cu moralități la Herodot — v. de ex. I, 32, VII, 46 (pentru alte locuri la diferiți autori cf. A. Frenkian, *Gelozia zeilor la vechii greci*, București, 1945 și observațiile profesorului D. M. Pippidi, *Omul și divinitatea în opera lui Herodot*, în *Studii de istorie a religiilor antice*, București, 1969, pp. 30—35 unde tema este integrată într-o tipologie a cauzalității).

Foarte semnificative mai sînt ocurențele unor termeni esențialmente pythagorici în v. 37. Mai întîi *kairós*, „oportunitatea", legată aici de „ceea ce se cuvine" (măsura justă), dar și de un fel de „intuiție" sau discernămînt al „purtărilor frumoase". Expresia formulată arhaic — ὁποῖα καλῶν ἀδαήμων (v. și în *Odiseea*, c. XII, 208 un κακῶν ἀδαήμων), „ca uuul ce nu cunoaște cele frumoase" — ne reamintește de variația paronomastic-etimologică din Platon, *Cratylos* ..., unde etimologia lui *daimon*, (implicit a *eu-daimoniei*, „fericirea") este asociată cu *daemon*, „cunoscător", „știutor". În contextul nostru, cel care se irosește cheltuind cu ostentație își atrage „i n v i d i a" (φθόνος) malefică, dovedindu-se „neștiutor al celor frumoase", despărțindu-se de un *daimon* știutor, părăsit așadar de *eu-daimonia*, „fericirea" (cu atît mai mult cu cît pentru greci adevărata prosperitate *a-phthonia* era interpretată prin re-etimologizare, ca „lipsă de *phthonos*, „invidie").

6 Ultima propoziție din această pericopă este o interpolare a compilatorului, care și-a cîrpit versul cu o gnomă foarte veche, atribuită celor *Șapte Înțelepți:* μέτρον δ'ἐπὶ πᾶσι ἄριστον — „măsura în toate este cea mai bună" (cf. Ps.-Phokyl. 81, Theogn. 401 și locurile indicate de Young, in aparat).

Versurile 40—49 alcătuiesc un autentic nucleu al poemului: un îndemn la starea de veghe, în armonie cu asceza corporală și cotidiana iluminare prin *examenul de conștiință* („spovedania" pythagoreilor sub forma unui soliloc viu de autocontrol, pentru a desăvîrși virtutea contemplativă printr-un dar al introspecției). Versul *42*, unul din cele mai celebre citate ale „Discursului sacru" *(Hieròs lógos)*, se întîlnește și la Diogenes Laërtios VIII, 22. Ca într-un catehism se formulează întrebările de control. La fel de cunoscut este și îndemnul adresat omului senin, odată ce și-a împăcat conștiința: „să se lovească (autenticul gest de *mea culpa!)* dacă a greșit, neocolind mustrarea de cuget, dar să se bucure de faptele bune. Pericopa se încheie cu vestitul jurămînt „pe c v a t e r n a r u l (= *tetraktys* sau „tetrada", numărul 4) sacru" al pythagoreilor, întruchipînd -- printre altele (v. nota *infra*) — însăși autoritatea lui Pythagoras, nenumit, potrivit unei esoterice interdicții de

vocabular, care înconjura cu mister numele proprii ale hierofanților (așa cum se obișnuia în practica religioasă a *eufemismului*). De menționat că pericopa se întrerupe, fără încheierea formulei de jurămînt, care, în ocurențele paralele, mai conține și referirea la „r ă d ă c i n i l e celor patru elemente".

7 Iată cum se prezintă cele două variante ale celebrului jurămînt. Prima, reprodusă în vol. I, *2* „Pythagoras", fr. *35* (sau 58 B 15 DK) este ceva mai veche și autentică. În textul nostru avem următorul distih incomplet :

> ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
> παγὰν ἀενάου φύσεως.

Deci, Pythagoras este cel care a dăruit (prin *tradiție* — παραδόντα) *tetraktys*-ul, izvor al naturii eterne curgătoare (= generînd mereu, în veșnică primenire tot ceea ce ființează), ca o inițiere a s u f l e t u l u i. În cealaltă formulare inițiatorul a dăruit această cheie a cunoașterii „seminției noastre" sau „neamului omenesc". În loc de ψυχᾷ, avem ἁμετέρᾳ γενεᾷ, fără să se omită mențiunea celor patru s t i h i i ca „rădăcini" ale naturii generative. Ulterior, apăruse deci o variantă spiritualistă a jurămîntului care ignora imperativul unei cunoașteri aprofundate a naturii (ca în textul nostru). Oricum, din versul 46 se vede că *jurămîntul* trebuie să confirme hotărîrea de a modela ființa după chipul și asemănarea unui prototip zeiesc, cu ochii ațintiți la idealul preconizat de *doctrina virtuților* (v. și pp. 36—37, 38—48, iar în vol. I, *2*, fr. *35* fine și n. 188). Însuși Pythagoras (dealtfel) era considerat un fel de divinitate mediatoare. Științele (muzica, geometria, astronomia, matematica) îndrumau și ele sufletul spre izbăvirea prin cunoaștere. De menționat în sfîrșit că, și sub raportul coloraturii dialectale doriene, jurămîntul se înfățișează ca una din cele mai vechi mărturii desprinse din *Discursul sacru* pythagoreic. O exegeză prozaică a jurămîntului pe „cvaternar" (*tetraktys* = Pythagoras) se regăsește într-un comentariu tardiv și eclectic la David „armeanul", *Introducere în filosofie* — v. acum versiunea lui Gabriel Liiceanu (București, Editura Academiei, 1977), p. 63 și nota 111. Pentru interpretările autentic pythagoreice, cf. P. Kucharsky *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Paris, 1952, unde se încearcă o diferențiere a straturilor din doctrina matematică.

Versurile 49—60 conțin o făgăduință de salvare spirituală și revelare a tainelor despre natură. Un fragment din stoicul Chrysippos, citat de Aulus Gellius 7, 2, 12, atestă paternitatea pythagoreică a versurilor. Sortirea le asigură oamenilor șanse întrucîtva egale de fericire, dar ei, prin „păcate" săvîrșite cu sau fără voie, își „aleg singuri suferințele" (idei similare în Sofocle, *Oedip rege*, v. 1230 și urm. și în fr. 233 din Kern, *Orphicorum fragmenta*, p. 247). Ne aflăm deci în ambianța prelucrării fondului de credințe orfico-pythagoreice, sub auspiciile unei doctrine a fraternității (prin secolele III—II î.e.n.), propovăduită cu aceeași fervoare de stoicism și de unele comunități din cetățile elenistice care încercau să acrediteze o moralitate nouă, vegheată de o dimensiune soteriologică.

8 Făgăduința unei „cunoașteri" superioare (tema *gnozei* așa cum apare în text) asociază contemplarea Naturii cu revelarea dichotomiei *ființelor : cele cu fire divină și cele cu fire omenească* (muritoare). După cum explică Delatte : grâce à l'identité des deux Natures (divine et humai-

ne), le disciple peut espérer voir tous ses souhaits se réaliser et se révéler à lui tous secrets de la Nature" (*op. laud.*, p. 62). Totuşi ambele „neamuri" de fiinţe sînt predestinate salvării tocmai fiindcă există o înrudire tainică între ele — cf. Pindar, *Nem.* 6, v. 1 şi urm. — În călătoria sufletelor descrisă de tăbliţele orfice, cei „purificaţi" se prevalează de aceeaşi rudenie pentru a găsi calea nemuririi. Majoritatea reflecţiilor din aceste versuri au devenit un bun comun al spiritualităţii din secolul II î.e.n. şi alcătuiesc un fel de talisman al purităţii pentru slujba celor care trebuie să se salveze după moarte.

9 Nu s-a dat încă o interpretare satisfăcătoare a versurilor 51—53, deşi Iamblichos le citează în *Protrepticul* său (*3*, p. 12 P), considerîndu-le un îndemn consolator, menit să definească înţelepciunea contemplativă (*theoretikḗ sophia*). Deci, după ce neofitul se va dumiri cum „se despart" cele două „firi" (a zeilor nemuritori şi a oamenilor muritori), el ar putea totuşi să reintegreze, prin purificare şi cunoaştere, natura universală „pretutindeni egală cu sine" (v. 52 *phýsin perì pantòs homoiēn*). Un postulat al cunoaşterii ştiinţifice pare să transcende dezvăluirea unor taine suprafireşti din religia misteriilor. După cum precizează însuşi Delatte: „Ce qui distingue le Pythagorisme des sectes à mystères, c'est que dans sa doctrine la Φιλοσοφία (mot qui est de son invention — cf. Cic., *Tusc.* V, 3, Diog. Laërt. VIII, 8, Iambl., *V.P.* [= Timaios] 59, Clem., *Stromat.* IV, 3, 9 etc.) remplace les initiations des mystères" (*Études*, p. 72). Or, tocmai fiindcă modalităţile cunoaşterii filosofice îl ridică pe înţelept deasupra oamenilor neiniţiaţi, supuşi amăgirilor, el va şti să-şi păstreze cumpătul, „să nu spere lucruri de nesperat şi să nu dea nimica uitării" (v. 53 ... *mḗte* ... *elpízein mēte ti lēthein*). Aproape nici un comentator n-a observat că avem aici un îndemn la recunoaşterea limitelor, la temperarea „speranţelor" 〈... necugetate〉 pentru a contrazice făgăduinţele soteriologice din Iamblichos, *V.P.* 139, unde se citează două versuri apocrife, atribuite rapsodului thaumaturg Linos (fiul lui Orfeu) potrivit cărora oamenii credincioşi „trebuie să spere orice", fiindcă nimic nu poate fi de neîmplinit prin voia zeilor. În mod evident formularea din textul nostru spulberă vechea făgăduinţă fideistă şi relevă intervenţia unui moralism nuanţat filosofic, într-un domeniu acaparat îndeobşte de predicaţia orfismului.

10 „Eliberarea de rele" (*lýsis kakon*), motiv care se regăseşte în epilog (v. 66), conciliază vechile făgăduinţe orfico-pythagoreice şi asceza prin cunoaştere. Bineînţeles, ea poate fi dobîndită numai printr-un discernămînt superior care-l învaţă pe om să se dezbare de vicii, de amăgirile şi „păcatele" unei făpturi josnice robite poftelor, violenţei, năzuinţei de a dobîndi cu orice preţ puterea. Expresia „eliberarea ... de rele prezente" se regăseşte dealtfel în Platon, *Phaidros* 244 E şi chezăşuieşte autenticitatea versurilor din textul nostru.

11 Comparaţia oamenilor amăgiţi de porniri necugetate cu *cilindrii* care se rostogolesc îndată ce se înclină panta, provine din fondul vechi al *Versurilor de aur*, aşa cum atestă o interpretare dată acestui pasaj de stoicul Chrysippos (*apud* Aulus Gellius — v. *supra* —, în SVF II, fr. 1000, p. 294 Arnim). Acolo se precizează că principiul mişcării de neoprit a evenimentelor ţine de soartă (propriu-zis, în traducerea lui Gellius „*ratio et necessitas fati*"), pe cîtă vreme impulsul acestor întîmplări este dat de făptura oamenilor, „care-şi aleg singuri suferinţele" (v. 54—55).

Astfel capătă coerență o gnomă care ipostazia vechea metaforă (v. de ex. Homer, *Iliada* XVII, 688) despre „pătimirile r o s t o g o l i t e de Zeus asupra danailor".

12 *Eris*, „Vrajba", de care oamenii trebuie să fugă (nu este vorba de lașitate) aici întruchipează, conform interpretării lui Iamblichos (*Protrept.* 7) „împotrivirea pasiunilor și a părții necugetate a sufletului" la imperativele rațiunii. Fiind vorba de un impuls „înnăscut" avem aici o autentică enunțare a temerilor pe care le inspira agresivitatea, înclinarea instinctuală spre violență.

Versurile 61—71 (fine)

Atît penultima pericopă cît și ultimele versuri din *Carmen aureum* atestă preluarea unor teme ale credințelor orfico-pythagoreice și, pe alocuri, o inserție a formulelor vechi în structura de ansamblu etic-sapientală. Referitor la suflete și la *daimonion*, ca inspirator al izbăvirii, Detienne consemna în *La notion de Daïmôn* diferite grade ale procesului de asimilare filosofică — cf. Partea a III-a: „La mutation d'une pensée mythique à une pensée rationnelle" (p. 121 și urm.). Studii mai recente ne permit să încadrăm cu precizie epilogul poemului printre alte „cărți" cvasi-sacrale, cu largă audiență în comunitățile orfice, care, la rîndul lor, au fost contaminate de străvechi eresuri iraniene și egiptene, ajungînd să influențeze ulterior (în marginea literaturii culte) textele folclorice despre „călătoria sufletului", în arii cu tradiție orală vie (cum este cea specifică *bocetelor* noastre). Paralele din antichitate au fost supuse unui examen amănunțit de B. van der Waerden (*Die Pythagoreer* ...), în cap. V, intitulat „Nemurirea, obîrșia divină și călătoria prin cer a sufletului" (pp. 116—147), urmat de cap. VI, „V e r s u r i l e d e a u r ș i D i s c u r s u l S a c r u" (pp. 148—162), unde se discută problema coexistenței trupului cu sufletul-conștiință, manifestîndu-se ca d a i m o n („Die Seele als Daimon") și se comentează întruchiparea gradelor ispășirii (în unele texte concretizîndu-se „vămi" alegorice ale „Cerului", tărîm al izbăvirii). Motivul unei eliberări (*lysis*) a sufletelor ce tînjesc însetate după salvare și puritate apare în formule versificate, înscrise de orfici pe lamele de aur destinate călătoriei dincolo de moarte. Asemenea inscripții au fost descoperite mai ales în mormintele din sudul Italiei, — Thurioi, Petelia — și din Eleutherna (Creta), cf. la Diels—Kranz, I, *1 Orpheus*, fr. *16—20*, pp. 15—17 (în *Filosofia greacă* I, *1*, secțiunea I, cap. *Orfeu*, fr. *20* se dă numai o „plăcuță" de aur de la Eleutherna). Cel mai amplu comentariu din ultima vreme, al textelor funerar-soteriologice de acest tip îl aflăm la Günther Zuntz, *Persephone (Three Essays in Religion and Thought in* M a g n a G r a e c i a), Oxford, 1971, Book III: *The Gold Leaves* (pp. 277—393). Pretutindeni, după un timp al purificării, sufletul aspiră la slobozenia din ether și prinde curaj, bizuindu-se pe făgăduințele dublei sale origini: pămînteană și cerească (nemuritoare, stelară). Au dispărut în *Carmen aureum* aluziile îndătinate la prima „stațiune", cea din Hades, unde sufletul, ars de setea mîntuirii, cere apă vie (ca în reprezentările difuz-iconice din „ale mortului"). Epilogul poemului nostru este de fapt o rugă către Zeus, pentru ca sufletul inițiatului să se purifice prin cunoaștere, bine-meritînd astfel moartea ca eliberare și reintegrarea ființei astrale pe tărîmul ceresc „de dincolo".

PHILOLAOS

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. VIII, 84

Philolaos din Crotona, pythagorician. Într-o scrisoare Platon îi cere lui Dion[1] să cumpere de la el cărțile pythagoreice ⟨. . .⟩[2].

[85] Doctrina lui consideră că toate se întîmplă cu necesitate și prin armonie[3]. Și cel dintîi a susținut că Pămîntul se mișcă pe orbita unui cerc[4], iar după alți autori Hiketas din Syracusa[5] ⟨deține această prioritate⟩. De fapt, a scris o singură carte. Spune un istoric oarecare, potrivit celor consemnate de Hermippos[6], că filosoful Platon, atunci cînd ajunsese la Dionysios, ar fi cumpărat-o de la rudele lui Philolaos pentru suma de patruzeci de mine alexandrine de argint și ar fi copiat de acolo cele transpuse în dialogul *Timaios*[7]. După cum zic alții, ar fi primit scrierile drept răsplată[8], deoarece obținuse de la Dionysios să elibereze din închisoare un tînăr dintre discipolii lui Philolaos.

În lucrarea intitulată *Omonimi*, Demetrios[9] afirmă că ⟨filosoful nostru⟩ ar fi publicat cel dintîi ⟨cărți de învățătură pythagoreică⟩ și le-ar fi pus titlul *Despre natură*[10]. Începutul lor era următorul: „Natura în kosmos armonic se-mbină ... și ⟨la fel⟩ ... tot ce se cuprinde-ntr-însul" [cf. B 1, p. 87].

1 a. PLATON, *Phaidon* 61 E [*Cebes* către Socrate]

— De fapt, pe ce temei se spune, o Socrate, că nu este legiuit[11] să-ți pui capăt zilelor tu singur? În adevăr, ceea ce mă-ntrebi tu chiar acum am auzit eu și de la Philolaos, cînd viețuia pe la noi [*i.e.* la Theba][12] și de la alți cîțiva ... [cf. B 15].

1 b. SCHOL. *ad h(unc) l[ocum]*

Acest Philolaos era un pythagoreu care fugise din Italia din cauza incendiului aprins de Kylon[13], scăpînd cu viață deoarece fusese îndepărtat din sala de ascultare a comuni-

tății, ca unul ce nu căpătase încă deprinderi filosofice. Învățătura el o comunica prin enigme, așa cum era datina între pythagorei[14]. Veni deci la Theba, pentru a face prinos la mormîntul învățătorului său Lysis[15], care fusese îngropat acolo. Căci Hipparchos [de fapt Archippos — cf. cap. 46 DK] și Philolaos, doar ei singuri au scăpat cu viață din aceaș nenorocire, pomenită mai sus.

2. DIOG. LAËRT. IX, 38.

[Despre afinitățile lui Democrit cu doctrina pythagoreică, mai ales sub raportul formației sale filosofice].

Glaukos din Rhegion[16], un contemporan de-al său, spune că a fost instruit îndeobște de unul dintre pythagorici. Apollodoros din Cyzic, pe de altă parte, zice că avea relații de prietenie cu Philolaos[17].

3. CICERO, *De oratore* III, 34, 139.

Cine oare l-a șlefuit pe Dion din Syracusa, ⟨inzestrîndu-l⟩ cu tot felul de învățături? Nu a făcut aceasta Platon?[18] ⟨...⟩ Oare l-a format prin altfel de arte Lysis[19], acel pythagoreu, pe thebanul Epaminondas, care nu știu dacă n-a fost cumva cel mai ales bărbat din toată Grecia? ⟨...⟩ Sau Philolaos pe Archytas din Tarent?

4. DIOG. LAËRT. VIII, 46.

Cei din urmă pythagorei, pe care i-a cunoscut și Aristoxenos [fr. 19 Wehrli] în vremea lui, au fost Xenophilos din Chalcidica Traciei, Phanton din Phlius, Echekrates, Diokles și Polymnastos, cu toții din Phlius. Erau elevii lui Philolaos și ai lui Eurytos — ambii tarentini [cf. IAMBL., *V.P.* 250—251, la noi PYTHAG., fr. A 16, vol. I, 2, p. 22].

4 a. PLUTARCH., *De genio Socratis* 13, p. 583 A.

După ce cîrmuirile frățiilor pythagoreice[20] de prin diferitele cetăți căzuseră, șubrezite din pricina zavistiei[21], cetașii partidei kyloniene[22] împresurînd o locuință din Metapont, unde-și mai țineau adunarea unii pythagorici, puseră foc acelei case și pe toți laolaltă îi dădură pierzaniei, în afară doar de Philolaos și de Lysis, care mai erau încă tineri pe atunci[23], astfel încît, datorită agerimii lor și a forței fizice izbutiseră să scape de pîrjolirea văpăilor. Philolaos, fugind apoi de acolo în Lucania, și-a găsit salvarea în preajma celorlalți prieteni care stringeau rîndu-

rile din nou și, devenind mai tari, repurtau biruință asupra kylonienilor.

[Potrivit aprecierilor din Diels-Kranz, se reproduc și aici, în continuare, întîmplări din tradiția de factură fictiv-romanescă, așa cum le povestește Iamblichos în *V. P.* 250—251 și 266 (v. de asemenea *supra*)].

5. DIOG. LAËRT. III, 6.

[*Despre Platon*] Apoi, cum împlinise douăzeci și opt de ani, conform relatărilor lui Hermodoros[24], se duse la Megara la Euclid, impreună cu alți discipoli ai lui Socrate. Și după o vreme plecă la Cyrene, unde se afla Theodoros matematicianul[25], iar de acolo, după un timp, merse în Italia, la pythagoricii Philolaos și Eurytos[26].

CICERO, *De republica* I, 10, 16.

Cred că știi, Tubero[27], că Platon, după moartea lui Socrate, se îndreptă mai întîi spre Egipt, pentru a cunoaște învățăturile din acea țară, iar mai apoi merse în Italia și în Sicilia, pentru adîncirea ultimelor doctrine[28] pe care le descoperise Pythagoras. Se mai relatează că a petrecut multă vreme în preajma lui Archytas din Tarent și a lui Timaios din Locri[29] și a dobîndit la un moment dat scrierile lui Philolaos. Așadar, întrucît renumele vestitului Pythagoras dăinuia pe acele meleaguri fără întrerupere, el se alătură pythagoreilor și puse rîvnă pentru acele studii.

6. VITRUVIUS I, 1, 16.

Cei pe care natura i-a înzestrat cu destulă iscusință, cu pătrundere și memorie, pentru a-și putea însuși temeinic geometria, astrologia, muzica și celelalte științe, depășesc pregătirea cerută arhitecților și devin *mathematici* ⟨...⟩[30].

Asemenea personalități se întîlnesc însă rar; precum au fost odinioară Aristarh din Samos, Philolaos și Archytas din Tarent, Apollonios din Perga, Eratosthenes din Cyrene, Arhimede și Scopinas din Syracusa[31], care au lăsat posterității numeroase lucrări ⟨mecanice⟩ organice și gnomonice, ajungînd la descoperiri felurite prin numere[32] și prin legi naturale.

7. ATHEN. IV, 184 E

Și dintre pythagorici mulți au cultivat auletica, precum Euphranor[33], Archytas, Philolaos și alții, nu puțini la număr.

SCRIERI ȘI APOFTEGME

7 a. PLUTARCH., *Quaestiones convivales* VIII, 2, 1, p. 718 E.

Geometria, după Philolaos, este începutul și 'metropola'[34] ... celorlalte (științe).

8. AULUS GELLIUS, *Nopțile attice* III, 17, 4 Timon, sarcasticul amar[35], a scris o carte, în care vorbește foarte mult de rău, intitulată *Sillos*[36]. În această carte îl apostrofează în termeni defăimători pe filosoful Platon, fiindcă ar fi cumpărat cu un preț mare o carte de învățătură pythagoreică și ar fi scos de acolo materia prelucrată cu îndemînare în *Timaios*, acel frumos dialog[37]. Iată și versurile [fr. 54 D.] lui Timon despre această împrejurare:

Chiar și tu Platon, cuprins de rîvna învățăturii,
Dat-ai arginți sumedenie pentru o carte-așa mică;
Partea mai bună tu scos-ai de acolo ... *Timaiopoemul*[38].

DIOG. LAËRT. III, 9.

Unii, printre care se află și Satyros [fr. 16, FHG III, 163], spun că Platon l-a pus pe Dion să-i cumpere în Sicilia *trei cărți* de învățătură pythagoreică de la Philolaos pentru o sută de mine.

EUSEBIOS, *Împotriva lui Hierokles* (380, 8 Kayser)

(Pythagoras nu a lăsat nici o scriere. Așadar nimeni nu poate susține că ar fi al său îndemnul potrivit căruia zeilor li se cuvine cinstire și trebuie să le simțim prezența, de-ar fi sau nu accesibili vederii noastre).

Și acest lucru nu-l poate afirma nici Platon, cel vestit pretutindeni, ca unul ce s-a împărtășit mai mult din lamura filosofiei lui Pythagoras, nici Archytas, nici măcar Philolaos, cel care a încredințat scrisului cuvîntările înțelepte rostite de Pythagoras.

V. mai înainte: *Viața*, fr. 1 și capitolul *Pythagoras*, *A*) Mărturii ..., fr. *17* (din IAMBL., *V. P.* 199 și PHILODEM. *De pietate*, p. 66, 4 b 3 Gomp.), din *Filosofia ... pînă la Platon*, I, *2*, p. 23. Cf. de asemenea cap. Empedocles, A) *Viața și opera*, fr. *1* (DIOG. LAËRT. VIII, 55), *ibid.*, pp. 424—425: „Neanthes spune că, pînă la Philolaos și Empedocles, toți pythagoricii erau admiși la discuții, dar, după ce Empedocles, prin poemul său, a transformat teoriile într-un bun comun, au instituit o lege că acestea nu mai puteau fi împărtășite nici unui poet epic".

ÎNVĂŢĂTURA

9. AËT. I, 3, 10 (D. 283; referitor la principii).
Philolaos pythagoreul ia ca principii limita [*peras*, „marginea" sau „finitul", mărginirea"] şi nelimitarea [*apeiron*, „infinitul", care poate fi „nemărginire", în sensul „nedeterminării" sau al „nedesăvîrşitului"][39].
PROCL. *in Tim.* I, 176, 27 Diehl. Cele nedesăvîrşite sint supuse celor divine şi *kosmos*-ul se desăvîrşeşte ca *Unu*[40] prin acordul contrariilor, alcătuindu-şi starea din cele care-l mărginesc şi cele nemărginite[41] [cf. de asemenea, mai departe: B **1—2**].
10. THEO SMYRN. 20, 19 Hill.
Archytas şi Philolaos mai numesc *Unul* „monadă" şi, la fel, *monada* se cheamă uneori la ei „Unul", fără nici o deosebire[42].
11. LUCIAN., *De lapsu int. sal.* 5
Mai există unii care au denumit „*principiu* de *sănătate*" ⟨noţiunea de⟩ *tetraktys*, cel mai însemnat jurămînt[43] al [pythagoreilor], fiindcă — după cum cred ei — împlineşte numărul perfect, adică *zece*[44]. Philolaos face parte dintre aceştia.
12. *Theolog. Arithm.*, p. 74, 10 de Falco (din Nicomachos). Philolaos, după ce afirmă că mărimea matematică înzestrată cu trei dimensiuni[45] se cuprinde în tetradă *(4)*, că natura îşi arată calitatea şi culoarea[46] în pentadă *(5)*, principiul însufleţirii[47] în hexadă *(6)*, inteligenţa şi ceea ce la el se cheamă „lumina"[48] în hebdomadă *(7)*, după acestea mai adaugă că dragostea [*eros*], prietenia [*philia*], chibzuinţa [*metis*] şi gîndirea coincid cu numărul opt în alcătuirea fiinţelor[49].
13. *Theolog. Arithm.*, p. 82, 10
Şi Speusippos, fiul Potonei, sora lui Platon, succesor al acestuia în Academie, mai înainte de Xenocrates[50], după ce se consacră învăţăturilor pythagoreice studiate cu rîvnă, şi mai ales *scrierilor lui Philolaos*, a compus o cărticică elegantă, intitulînd-o *Despre numerele pythagoreice*[51]. De la început pînă la jumătate parcurge cu cea mai mare grijă în tratatul acesta doctrina referitoare la proprietăţi

liniare ale numerelor[52], proprietăți poligonale, numere plane și solide cu toată varietatea lor[53]; apoi despre cele cinci figuri, atribuite stihiilor (elementelor: *stoikheia*) cosmice[54], proprietățile specifice și comune acestora — în mod corelativ[55]; despre proporția continuă și cea discontinuă[56]. Apoi, a doua jumătate a cărții tratează numai despre decadă. Speusippos ne arată că decada este imanentă în cel mai înalt grad naturii și desăvîrșește pînă la capăt ființele[57]. Ca formă ideală și măiastră, modelatoare a efectelor cosmice[58], printr-o însușire proprie (deci nu numai datorită opiniilor noastre sau după cum se nimerește)[59], ea se dovedește a fi astfel temelia și paradigma cea mai desăvîrșită care stă dinaintea zeului făcător al Universului[60]. Și filosoful vorbește despre numărul acesta în felul următor:

„*Zece* este ⟨un număr⟩ perfect[61]; deci pe bună dreptate și potrivit naturii — atît noi elenii, cît și toți oamenii de prin alte părți — ne întîlnim cu acesta, fără nici un fel de premeditare, deși se numără în toate felurile[62]. Dealtfel posedă el singur multe însușiri specifice unei atari perfecțiuni; multe altele nu-i sînt proprii doar acestuia, însă trebuie să-i aparțină întrucît este număr perfect[63].

În primul rînd trebuie să fie par, pentru a conține numere pare, distribuite în mod egal cu cele impare, fără să predomine vreuna din cele două serii[64]. Efectiv, întrucît imparitatea precedă mereu paritatea, dacă numărul terminal nu este par, va rămîne un excedent impar[65].

Apoi mai trebuie să conțină și o egalitate a distribuirii numerelor *prime* sau necompuse față de cele *secunde* sau compuse[66]; această egalizare o posedă numărul zece, dar nu se găsește la nici un alt număr inferior; se mai întîlnește la unele superioare (cum ar fi pentru 12 și pentru altele cîteva)[67], însă baza lor este tot zece. Fiind primul număr înzestrat cu această prioritate — și cel mai mic din toate numerele care o posedă — îi revine oricum desăvîrșirea; căci este una din particularitățile sale: de a conține cel dintîi numere necompuse și compuse într-o ⟨egală⟩ distribuire[68]. În afară de aceasta, sînt distribuiți egal multiplii și submultiplii acestor multipli[69]. Efectiv, are submultipli din seria numerelor pînă la cinci și ca multipli ai acestor numere din seria de la șase la zece. Iar dacă *șapte* nu este multiplu

al nici unui număr şi trebuie scos din serie, *patru* trebuie adăugat, ca multiplu de *doi*, astfel încît se restabileşte distribuţia egală. Se mai cuprind în z e c e toate raporturile: anume cele de egalitate, de superioritate, de inferioritate, raportul *epimorion* $[(n+1):1]$[70] şi toate celelalte. Tot el [zece] conţine ⟨şi⟩ numerele liniare, plane şi solide; căci *unu* este p u n c t u l, doi este l i n i a, *trei* t r i u n g h i u l, *patru* p i r a m i d a, şi fiecare din aceste numere este în felul său cel dintîi şi principiul celorlalte de acelaşi gen[71]. În această serie se vede şi prima *progresiune*: anume aceea pentru care diferenţa dintre doi termeni succesivi e constantă şi rezultatul împlineşte cifra zece[72].

La figurile plane şi la cele solide principiile sînt tot acestea: punctul, linia, triunghiul, piramida, care conţin la fel numărul 10 şi găsesc în el desăvîrşirea[73]. Astfel tetrada se regăseşte în cele 4 unghiuri ale piramidei, sau în cele 4 feţe, iar hexada[74] în cele 6 muchii; astfel încît din nou ajungem la z e c e. Apoi tetrada se regăseşte dacă luăm distanţele dintre un punct, o linie şi extremităţile acesteia, hexada regăsindu-se pentru laturile şi unghiurile triunghiului [care mai rezultă din configuraţia respectivă], încît ajungem tot la decadă[75].

Se mai întîlneşte decada şi la figurile ⟨geometriei⟩, dacă se iau in considerare din punct de vedere aritmetic[76]. Căci prima figură este triunghiul *echilateral*, care — într-un fel — nu are decît o singură latură şi un singur unghi; de fiecare dată zic *unul* [resp. *una*], fiindcă are unghiuri şi laturi egale, iar egalul este mereu indivizibil şi ca specie uni-form[77]. A doua figură ⟨triunghiulară⟩ este „semi-pătratul"[78], care, avînd o singură diferenţă în ceea ce priveşte laturile şi unghiurile, corespunde dyadei [2].

A treia figură e jumătatea triunghiului echilateral: *hemi-trigonul*[79]. Este întru totul inegal; deci dacă privim elementele sale constitutive şi întregul său, ⟨acest nou triunghi⟩ ne dă numărul *trei* şi pentru solide[80], dacă mergi mai departe la fel vei ajunge pînă la patru, astfel încît şi pe această cale vei atinge *decada*.

Efectiv, prima piramidă, construită pe un triunghi echilateral, se generează — într-un fel — ca o monadă, avînd o singură linie pentru latură sau muchie şi o singură suprafaţă, în raport de egalitate[81]. A doua piramidă, înăl-

țată pe un pătrat, implică o singură diferență[82], de pe urma unghiului format de bază din trei planuri și al celui închis la vîrf, cuprins între patru planuri; de unde rezultă că se aseamănă (perfect) cu *dyada* [2]. A treia piramidă, construită pe un semi-pătrat, se poate asemăna cu *triada*; dimpreună cu diferența pe care am surprins-o la semi-pătrat, luat ca figură plană, mai prezintă și altă diferență care corespunde unghiului din vîrful ei. Există un raport între această piramidă și *triadă*, întrucît unghiul respectiv coincide la vîrf cu planul perpendicular coborît pe mijlocul *ipotenuzei* din planul bazei[83]. La fel, a patra piramidă corespunde *tetradei*, fiind construită pe o bază semi-triunghiulară. Ca atare, figurile susmenționate își capătă desăvîrșirea în numărul *zece*. Și același rezultat se obține în privința generării entităților geometrice[84]: căci prima ⟨entitate⟩, începătura, *principiul*, din care se generează mărimea este *punctul*; a doua este *linia*; a treia *suprafața*; cea de-a patra *solidul*".

Cf. *Theolog. Arithm.*, p. 81, 15 (Despre decadă).

Se mai cheamă și „Credință" [*Pistis*], fiindcă, după Philolaos, cu privire la ființa celor existente [περὶ τῶν ὄντων] noi avem o încredere statornică[85] în decadă și în părțile ei constitutive — atunci cînd nu le cuprindem doar de mîntuială. De aceea poate fi numită și *Mneme* [„memorie"], pentru aceleași motive care au făcut să-și capete numele de *Mnemosyne* [„aducere-aminte"][86].

LAUR. LYD., *de mens.* I, 15.

Pe bună dreptate Philolaos a numit cu un apelativ *decada*, întrucît i se cade să **„primească"**[87] nemărginirea [*apeiron*. Cf. B 11].

14. PROCLOS, *Comentarii la Euclid*, p. 180, 8.

Or, și la pythagorei vom afla unele unghiuri închinate unor zei anume, alte unghiuri dedicate altora dintre zei; cum a făcut Philolaos, care a consacrat unor divinități unghiul triunghiului, altora unghiul pătratului[88], altele tot altor zei, ba chiar aceleiași zeități mai multe unghiuri închinîndu-i, [cîte se înscriu poligonal][89], potrivit cu diferitele puteri ce ființează în sinea ei.

P. 166, 25 Așadar, precum se cuvine, a închinat și Philolaos unghiul triunghiului la patru zei — Kronos, Hades, Ares și Dionysos —, astfel cuprinzînd toată făptura

cosmic împătrită cu stihiile, fie că se-ntinde prin toată lumea, tocmai de sus, din slava cerului, fie că se orînduieşte astfel după cele patru despărţituri zodiacale, în cuprinsul acestora[90]〈...〉 În adevăr K r o n o s susţine starea substanţei umede şi reci de pretutindeni; la rîndul său A r e s întruchipează toată natura ignee 〈focul imanent〉[91] şi Hades cuprinde în aceeaşi strînsoare toată viaţa pămînteană[92], iar Dionysos oblăduieşte geneza umedă-şi-caldă, pe care de aceea o simbolizează tocmai vinul, fiind el umed şi cald[93]. Toate aceste zeităţi se diferenţiază sub raportul acţiunilor secundare [potrivit unor atribute specifice], dar se unesc între ele [sub raportul făpturii cosmice][94]. De aceea tocmai Philolaos cuprinde laolaltă în deschiderea unui singur unghi unirea lor fundamentală:

P. 173, 11 Şi pe lîngă aceştia[95], Philolaos, călăuzindu-se după altă concepţie de a sa, mai dă unghiului din pătrat denumirea de unghi al Rheei, al Demetrei şi al Hestiei.

P. 174, 2* — 12 Nu trebuie să uităm că Philolaos a închinat unghiul triunghiului la patru divinităţi[96]; iar unghiul pătratului la cîte trei, pentru a demonstra cum se inserează reciproc unele într-altele şi cum se întrepătrund toate lucrurile prin comunicare, cele nepereche regăsindu-se în cele pare, iar acestea [perechile] în cele impare. Aşadar, triada tetradică şi tetrada triadică împărtăşindu-se de la cele rodnice şi din făptura celor bune, modelatoare, cuprind pe de-a-ntregul rînduiala cosmică a lucrurilor generate[97]. Rezultanta lor, ce dă numărul d o i s p r e z e c e, întinde pînă la *monada* unică domnia lui Zeus. Căci P h i l o l a o s efectiv spune că *unghiul dodecagonului*[98] *este Zeus, deoarece numai Zeus ţine laolaltă într-o uniune, singur, întregul număr doisprezece.*

DAMASC. II, 127, 7 Ruelle

De ce oare pythagoreii consacrau unuia 〈dintre zei〉[99] cercul, iar altuia triunghiul, apoi altuia pătratul, în sfîrşit vreuna din figurile cu linii mixte de fiecare dată altui zeu, aşa cum închinau cele două semicercuri Dioscurilor?[100] Philolaos în această privinţă se dovedeşte înţelept, ca unul ce acordă adeseori aceleiaşi divinităţi o figură sau alta, în funcţie de atributele specifice zeului. Şi dacă nu ştim vreodată — în sens larg [„universal" vorbind] — cum se potrivesc trăsăturile[101], c i r c u m f e r i n ţ a este figura tuturor

zeilor inteligenți, în măsura în care avem de-a face cu inteligența lor; pe cîtă vreme figurile rectilinii, conform unor proprietăți numerice care se atribuie unghiurilor și laturilor[102], sînt specifice, fiecare, unor divinități anume; de pildă: triunghiul i se cuvine Athenei, pătratul lui Hermes. Iar Philolaos mai adaugă: **„acest unghi din pătrat este al Rheei, acela este al Herei, altul e al unei alte zeițe"**[103]. În cele din urmă, definiția dată figurilor este pe de-a-ntregul teologică.

Cf. PLUTARCH., *de Is. et Osir.*, p. 363 A.

Se pare deci că și pythagoricii îl considerau pe Typhon[104] putere demonică. De fapt, ei spun că Typhon există în măsura numărului par cincizecișișase[105]; mai adaugă iar că ⟨unghiul⟩ triunghiului este al lui Hades, al lui Dionysos și al lui Ares; al pătratului este al Rheei, al Afroditei, al Demetrei, al Hestiei și al Herei[106]; iar al dodecagonului este al lui Zeus; în sfîrșit unghiul poligonului cu cincizecișișase de laturi este al lui Typhon, așa cum a consemnat ⟨în cercetarea sa⟩ Eudoxos[107].

*PROCLOS, *In Plat. Theol.*, ed. Porto, p.9 Apoi și la pythagorei noțiunile științifice au fost izvodite pentru a rechema în memorie ⟨prin *anamneză*⟩[108] cele divine. Și folosindu-se de aceste învățături ca de niște icoane ⟨ale adevărului mijlocit⟩, prin ele încercau s-ajungă la cunoașterea divinității[109]. De aceea tocmai au închinat numere și figuri zeilor, precum ne spun cei care au cercetat cu rîvnă doctrinele sectei[110].

15. AËT. II, 6, 5 (D. 334, din THEOPHRAST., *Phys. opin.* La fel ca fr. A 16—22).

Pythagoras[111], intrucît cinci sînt figurile solide, care se mai cheamă și „matematice", spune că din cub este generat pămîntul, din piramidă focul, din octaedru aerul, din eicosaedru apa[112], din dodecaedru sfera Universului.

*15 a. *Schol. In Eucl. XIII, 1*, vol. V, p. 654 Heiberg.

În această carte, [adică a XIII-a] sînt descrise cele cinci figuri, așa-zise „ale lui Platon", dar care de fapt nu sînt ale lui; ci trei din cele cinci menționate mai înainte sînt ale pythagoreilor — *cubul, piramida* și *dodecaedrul* —, iar de la Theaitetos avem *octaedrul* și *eicosaedrul*[113]. Și de-

numirea au luat-o de la Platon, întrucît le menţionează el în *Timaios*[114]. — XIII, 80, p. 675 Heib.

sfera	piramida	octaedrul	cubul
6	4	3	2

— *ibid.* XIII, 81 Philolaos face să corespundă piramida focului, octaedrul aerului, cubul pămîntului, eicosaedrul apei, dodecaedrul Universului[115].

16. AËT. II, 7, 7

(D. 336, probabil din Teofrast, pe care-l utilizează excerptele lui Poseidonios).

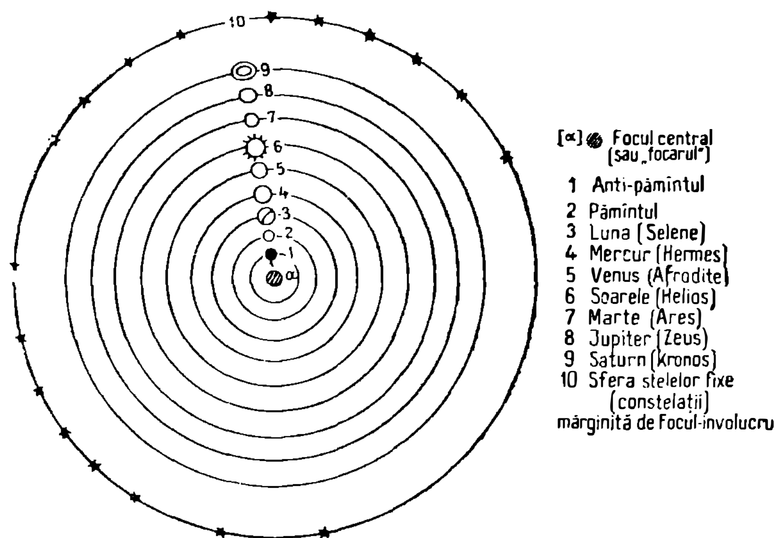
Philolaos ⟨a conceput⟩ f o c u l în mijlocul ⟨naturii⟩, împrejmuind centrul[116], pe care-l numeşte „Vatra Universului" [cf. B 7] şi „casa lui Zeus", „maica zeilor", „altarul", „continua legătură"[117] şi „măsura Naturii". Apoi există şi un alt *foc* în regiunea cea mai înaltă: *cel care învăluieşte* ⟨sfera Universului⟩[118]. Însă primul, potrivit cu ordinea fizică, este centrul ⟨de foc⟩; iar în jurul acestuia zece corpuri divine se mişcă rotindu-se; adică „Olimpul" — ⟨sau sfera stelelor fixe⟩[119] —, apoi cele cinci planete, după acestea Soarele, sub care se găseşte Luna, sub ea Pămîntul şi sub acesta un Anti-pămînt[120]; iar după toate vine Focul din vatra ce ocupă în această rînduială regiunea din preajma centrului. Regiunea cea mai înaltă, adică tocmai a „învelişului", în care fiinţează puritatea elementelor, o numeşte „O l i m p u l"; iar partea care se-ntinde pe sub traiectoria Cerului-Olimp, unde se orînduiesc cele cinci planete cu Soarele şi Luna, se cheamă la el k o s m o s; în sfîrşit regiunea sublunară şi circumterestră, domnia genezei care iubeşte toate cele schimbătoare coruptibile se va numi „Cer"[121]. Şi mai susţine că la ordinea lucrurilor cereşti se referă *cuminţenia* [*sophia*], iar la dezordinea celor generate *virtutea* [*areté*][122]; una fiinţează cu desăvîrşirea ei, cealaltă ca nedesăvîrşire.

*16 a. ALEXANDROS, *In Metaph.* A 5, p. 38, 20 Hayd.

Mai spun că S o a r e l e ⟨...⟩ îşi are aşezarea acolo unde se află numărul *şapte* ⟨...⟩, căci el ocupă al şaptelea rînd ⟨cu orbita sa⟩[123] între cele zece corpuri cereşti care se mişcă jur împrejurul centrului — adică tocmai acel miez cu *vatra* ⟨Focului⟩ — ; el gravitează efectiv după sfera s t e-

l e l o r f i x e și cele cinci ⟨orbite⟩ ale planetelor. După el, în al optulea rînd, vine L u n a și al nouălea, P ă m î n t u l; după care mai urmează A n t i-*pămîntul*. P. 40, 27. Considerînd ei [pythagoricii] că numărul perfect este d e c a d a și văzînd în apariția *fenomenelor*[124] cum se mișcă n o u ă sfere, — șapte cu astrele rătăcitoare și a opta cu cele fixe —, a noua fiind orbita Pămîntului (căci socoteau că și acesta se mișcă în cerc, în jurul Hestiei, [„Vatra"] mijloc de neclintit, care, după ei, ar fi tocmai focul), adăugară în doctrinele filosofiei lor un Anti-pămînt, care — așa cum propun ei — se mișcă în partea opusă Pămîntului și, din această cauză, este invizibil pentru cei care se află pe Pămînt. Aristotel vorbește despre aceste lucruri în tratatul *Despre cer* și — cu mai multă precizie — în cartea despre *Doctrinele pythagorice*[125].

*16 b. ARISTOT., *De caelo* B 13, 293 a 18 (cf. și vol. I, p. a 2-a, „Pythagoras", fr. **66**, pp. 50—51).



Universul sferic al lui Philolaos, alcătuit din cele 10 „corpuri cerești" (sfere omocentrice) rotindu-se în jurul Focului central.

... Iar unora li se pare că ar fi cu putinţă să existe chiar mai multe asemenea corpuri care gravitează în jurul Centrului, dar invizibile pentru noi, întrucît se interpune Pămîntul chiar în dreptul Anti-pămîntului; din această cauză, spun ei, şi eclipsele de Lună sînt mai numeroase decît eclipsele de Soare; fiindcă fiecare din corpurile care gravitează se intercalează, ⟨barînd libera ei contemplare⟩ şi nu doar Pămîntul[126].

Apoi, de pe urma faptului că Pămîntul nu ar fi centrul întregului Univers, ci se află depărtat de acesta la o distanţă ce reprezintă jumătate-diametru din sfera sa de rotaţie[127], nimic nu se opune — după socotinţa lor — ca fenomenele să se petreacă sub privirea noastră, ⟨observatori⟩ ce nu locuim în regiunea centrală[128], întocmai precum s-ar întîmpla dacă Pămîntul s-ar situa în mijlocul întregii lumi. Căci oricum, [chiar în aceste condiţii „geocentrice"], aflîndu-ne acum noi pămîntenii la jumătate-diametru de centru[129], distanţa interpusă tot ar împiedica vizibilitatea oricărui fenomen.

17. AËT. III, 11, 3 (D. 377, din Teofrast).

Philolaos pythagoreul susţine că focul e situat în mijloc (deoarece acesta este „vatra" Universului); în al doilea rînd vine *Anti-pămîntul*; în al treilea rînd Pămîntul ⟨nostru⟩ locuit, ⟨care se mişcă pe orbită⟩, gravitînd mereu în opoziţie cu Anti-pămîntul; aşa se face că locuitorii unuia dintre cele două corpuri n-ar putea fi văzuţi vreodată de ceilalţi, care se află dincolo[130] [la suprafaţa corpului opus].

STOB. I, 21, 6 d (D. 332, din Teofrast, excerptat de Poseidonios).

El introduce în acel foc, situat chiar în miezul întregii Lumi, principiul cîrmuitor [*hegemonikón*], pe care zeitatea-demiurg[131] l-a pus dinainte ca temelie pentru ⟨sfera⟩ Universului, aidoma unei cîrme[132] (= AËT. II, 4, 15).

18. AËT. II, 5, 3 (D. 333)

Philolaos ne spune că pieirea *kosmos*-ului vine din două părţi: pe de o parte din cauza focului ce se prăbuşeşte din cer[133], pe de alta din pricina revărsărilor Apei selenare[134], după ce se tulbură prin văzduh ⟨**aerul**⟩[135]. Dealtfel, susţine că emanaţiile acestor ⟨elemente⟩ hrănesc ⟨făptura⟩[136] întregului *kosmos*.

19. — II, 20, 12 (D. 349).

Zice Philolaos pythagoreul că Soarele are natura sticlei[137], primind reflexia focului care se află în *kosmos* și filtrînd spre noi atît lumina cît și căldura unui *haló*[138]; astfel încît ar exista, într-un fel, doi sori: substanța ignee din văzduh și corpul ce capătă o făptură de foc[139] din cauza oglindirii.

Afară doar de posibilitatea ca cineva să numească un al treilea focar ⟨aidoma Soarelui⟩: acea strălucire ce se împrăștie pînă la noi în urma refracției[140]. Căci noi și pe aceasta tot „Soare" o numim oricum ar fi ea: imaginea unei imagini[141].

20. — 30, 1 (D. 361).

Unii dintre pythagorei, printre care se numără și Philolaos, susțin că Luna in mod vădit are natura Pămîntului, fiindcă — întocmai ca și Pămîntul nostru — e locuită de viețuitoare și de plante mai mari și mai frumoase[142]. Căci animalele acestea de pe întinsul ei ar fi de cincisprezece ori mai mari, ca putere, fără să lase în urma lor excremente; iar ziua este și ea tot de atîtea ori mai lungă[143].

21. AËT. III, 13, 1, 2 (D. 378). [Despre mișcarea Pămîntului]. Ceilalți[144] ⟨cred⟩ că Pămîntul stă neclintit. În timp ce Philolaos pythagoreul ⟨afirmă⟩ că el gravitează în jurul Focului ⟨central⟩, pe orbita unui cerc înclinat[145], în chip asemănător cu Soarele și Luna.

22. CENSORINUS, 18, 8 Există și anul pythagoricului Philolaus, alcătuit din ⟨seria celor⟩ 59 de ani, în care sînt douăzeci și una de luni intercalare[146].

19, 2. Philolaus a dat la iveală ⟨observația⟩ că anul *natural* are trei sute șaizeci și patru de zile și jumătate.

23. MACROBIUS, *Somni Scip.* I, 14, 19 Pythagoras și Philolaus ⟨au spus că sufletul⟩ este un acord armonic[147].

ARISTOT., *De anima* A 4, 407 b 27 Prin tradiție ne-a mai parvenit și altă concepție referitoare la s u f l e t ⟨...⟩; unii spun că el este un fel de acord armonic; fiindcă acordul rezultă din amestecul și compunerea contrariilor și corpul[148] este alcătuit din contrarii. [Cf. PLATON, *Phaidon* 86 B—C].

24. NICOM., *Arithm.* II, 26, 2, p. 135, 10 H.

În cugetarea unora, care-l urmează pe Philolaos, ⟨medietatea⟩ a r m o n i c ă primește acest nume fiindcă înso-

ţeşte orice armonie geometrică şi ei numesc tocmai *cubul* armonie geometrică, întrucît suprafaţa lui rezultă din calcularea unui număr ce se repetă în mod egal de atîtea ori şi de atîtea ori, potrivit cu cele trei dimensiuni[149]. De fapt, în orice cub se oglindeşte această medietate: deoarece laturile oricărui cub sînt 12, unghiurile 8, feţele 6, iar *opt* — în conformitate cu acea medietate armonică[150] — este media dintre *şase* şi *doisprezece*.

IAMBL. *In Nicom.* 118, 23 Pist.

Ei spun că această [*scil. armonica medietate* sau — altfel spus — *proporţia* muzicală][151] este o descoperire izvodită de babilonieni şi că a venit la greci adusă mai întîi de Pythagoras. În orice caz se mai află mulţi pythagorei care au folosit-o; cum ar fi — de pildă: Aristaios din Crotona[152], Timaios din Locri, Philolaos şi Archytas[153], ambii tarentini, şi mulţi alţii; iar după ei şi Platon, în *Timaios* [36 A—B][154].

25. PORPHYR., *In Ptolem.* 5, p. 91 Düring. Pornind de aici, unii din şcoala lui ⟨Eratosthenes⟩[155] numeau intervalul „*excedenţă*"[156], aşa cum obişnuieşte, de pildă, Ailianos platonicianul[157]; iar Philolaos adoptă o asemenea denumire pentru toate intervalele [cf. 46 DK 4: despre „excedenţă" la Lysis şi Opsimos].

26. BOËTHIUS, *Inst. mus.* III, 5, p. 276, 15 Friedl. Însă Philolaos pythagoricul a încercat să dividă *tonul* în alt chip[158], respectiv, stabilind ca primordialitate generatoare a tonului[159] cel dintîi număr care ne dă cubul primului număr impar, proprietate ţinută în cea mai mare cinste la pythagorici[160]. Căci, întrucît primul număr impar este *trei*, dacă-l înmulţeşte cu *3* şi va fi apoi încă o dată întreit, va rezulta în mod necesar 27, număr care, împreună cu *24*, umple intervalul de *un ton 27/24 = 9/8*, păstrînd aceeaşi diferenţă [„excedenţă"] de trei[161]. De fapt *trei* este a opta parte din suma lui *24* şi acest număr *3* adăugat la *24* reproduce primul număr cub al lui trei — şi anume *27*. Aşadar Philolaos face două părţi din acest număr cub[162]: una, mai mare decît jumătatea, pe care o numeşte *apotome*[163], alta, mai mică decît jumătatea, căreia îi dă denumirea de *diesis* [cf. B 6], numită ulterior „semi-ton minor"[164]; iar diferenţa dintre cele două părţi o numim comma [cf. **B 6**]. El mai socoate că „diezul"

[*diesis*] constă din 13 unități, întrucît aceasta tocmai ar fi diferența evidentă dintre 256 și 243, și apoi dat fiind că același număr *13* este alcătuit din *nonar*, *ternar* și *unitate*, așadar *9 + 3 + 1*, dintre care unitatea ocupă locul punctului, *trei* reprezintă prima linie impară, *nouă* primul pătrat impar[165]. Deci, odată ce numărul *13* — pentru toate aceste rațiuni — a fost considerat *diesis* (noțiune care se numește acum „semi-ton"), cealaltă parte a numărului *27*, care conține *14* unități, constituie pentru el *apotomé*[166]. Și întrucît între *13* și *14* diferența este *unu*, el consideră că unitatea trebuie să corespundă unui *comma*[167]. În sfîrșit, el obține tonul întreg dintr-o întrulocare în 27 de unități[168], bizuindu-se pe faptul că între 216 și 243, care se distanțează printr-un interval de *un ton* [*243/216 = 9/8*], diferența este tocmai *27*.

*26 a. PROCL. *In Tim.* II, p. 189, 18 Diehl.

Așa cum am zis, după *leimma*[169], ca să ajungem la ton mai rămîne *apotomé* 〈...〉 p. 190, 2 〈...〉 cum că raportul tonalității *apotome*[170], aflîndu-se în acele numere [2187, 2048] are configurație de radical[171] este 〈un adevăr〉 evident. Efectiv: se demonstrează că numerele 2 187 și 2 048 sînt prime între ele, întrucît și termenii minimi [28 : 9] ni se înfățișează în mod necesar ca numere prime, pe care le obținem aplicînd teorema diviziunii reciproce[172]. Cea mai mare parte a termenilor desemnînd intervale[173], așa cum le consemnează filosoful în *Timaios*, provine din Philolaos — vădit lucru. Însă descrierea scării tonurilor muzicale se întinde mai departe la Platon, deși nu dă intervalul de *apotomé*.

27. MENON *Anonymi Londin.* [*Supplem. Arist.*, ed. Ac. Berol., III, 1], 18, 8, p. 31 (401 Kirk—Raven)

Philolaos crotoniatul afirmă că trupurile noastre sînt alcătuite numai din 〈principiul〉 cald[174]. Ele nu participă în nici un fel de la principiul *rece*; induce teoria căldurii corporale din observații de felul acesta: sperma este caldă și aceasta de fapt are însușirea de a genera o făptură vie[175]. Apoi, *locul* în care ajunge prin ejectare sperma — uterul matricial — seamănă cu aceasta, fiind chiar mai cald. Iar ceva similar cu orice alt obiect posedă aceleași proprietăți cu lucrul[176] care-i este asemănător. Deci, dacă sperma generatoare, la fel ca locul unde a fost ejectată, nu participă de

la principiul rece, atunci reiese în mod limpede că nici animalul generat nu poate avea parte de răceală în alcătuirea sa. Cu privire la constituţia făpturii nou-născute Philolaos se bizuie pe următoarea inducţie[177]: îndată după zămislire, vieţuitoarea începe să aspire suflarea *cea rece* din exteriorul ei[178]. Apoi, ca şi cum ar interveni trebuinţa firească, se nevoieşte s-o trimită iar în afară. Din această cauză deci se iscă pofta de aer din exterior, ca prin aportul de suflu proaspăt inspirat să se răcorească trupurile noastre cu temperatura lor mai ridicată[179], venind astfel în atingere permanentă cu răcoarea ⟨văzduhului⟩. Cam din aceste proprietăţi se alcătuieşte, după cum spune, constituţia trupurilor noastre. Iar bolile, zice filosoful, iau naştere din pricina *fierei* [*kholé* = bila], a sîngelui şi a secreţiei flegmatice[180]. Din acestea mai întîi şi întîi se dezvoltă principiul bolilor. El susţine că *sîngele* se face mai vîrtos ori de cîte ori carnea trupului este apăsată dinăuntru. Se subţiază — dimpotrivă — dacă se dilată vasele pe care le cuprinde în făptura ei această carne ⟨a fiinţei animate⟩[181]. Cît despre *secreţia flegmatică*, reiese, din afirmaţiile sale, că se formează din secreţii urinare[182], însă fierea este un ser al constituţiei carnale[183]. Acelaşi filosof susţine o idee paradoxală în acest domeniu, cînd afirmă că bila nu-şi are sediul în dreptul ficatului, ci este o secreţie seroasă a cărnii. Cît priveşte flegma[184], chiar dacă cei mai mulţi oameni spun că e rece, el presupune că este de la natură caldă[185]. Căci numele *phlegma* [φλέγμα, „catar"] vine de la *phlego* [φλέγω, „a arde"] şi inflamaţiile se produc de pe urma umflării aprinse, deoarece ia parte secreţia flegmei [la procesul inflamator][186]. Iată deci principiile pe care le pune la baza producerii bolilor şi consideră că mai lucrează dimpreună în evoluţia bolilor fierbinţeala excesivă, hrana, [cu anomaliile nutriţiei][187], excesul de răceală şi absenţa principiilor de acest fel sau a unor factori asemănători. [Cf. de asemenea 84 B 4 (DK) Alkmaion — la noi vol. 2, pp. 400-409 —, în al doilea rînd 68 A 159 DK]

28. MENON *Anonymi Londin.* 20, 21

Şi acesta [Petron][188] socoteşte, aproape ca şi Philolaos, că fierea din noi nu este decît ceva inutil.

29. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* VII, 92.

Iar pythagoricii spun că *logos*-ul ‹este criteriul› judecăților[190], dar nu cel înțeles ca generalitate [*lato sensu*][190], ci [*logos*-ul› dedus din raționamente matematice — precum spunea şi Philolaos — şi că, fiind orientat spre contemplarea naturii Universului, are cu acesta o anumită afinitate, în virtutea principiului natural că similarul este perceput de similar.

B) FRAGMENTE

Din cărțile Despre natură, v. *supra*, pp. 70, 73 şi urm. ... DIOG. LAËRT. VIII, 55, 84, IAMBL., *V.P.* 199 (vol. I, p. 23).

1. [BOECKH, *Philolaos*, p. 45] DIOG. LAËRT. VIII, 85 ‹Cărțile› *Despre natură*, al căror început era următorul: „Natura în *kosmos* armonic se-mbină, din acordul celor fără de margine [*apeira*] şi al celor care le mărginesc [*perainonta*][191]; ‹la fel› se orînduieşte întregul *kosmos* şi tot ce se cuprinde-ntrînsul.

2. [B. 47]. STOB., *Ecl.* I, 21, 7 a [p. 187, 14 Wachsm.]. Din cartea lui Philolaos *Despre kosmos*: „În mod necesar lucrurile existente sînt toate fie ‹delimitări› ce mărginesc [*perainonta*], fie fără de margine [*ápeira*], fie totdeodată limite şi nelimitate [*perainonta te kai ápeira*]. Însă numai fără de margine ‹sau doar mărginite› nu ar putea fi. Aşadar, de vreme ce se vădeşte că natura lucrurilor nu constă doar din cele care delimitează sau din cele fără limită, este limpede că şi ordinea cosmică — dimpreună cu tot ce se cuprinde în ea — se alcătuieşte din acordul principiilor ce mărginesc şi al celor nemărginite. Aşa reiese în chip manifest şi din observarea faptelor. Căci o parte din lucruri, ce implică limite, *delimitează*; altele, ce se alcătuiesc din limite şi din principii nedeterminate, delimitează şi totodată sînt nelimitate[192]; în sfîrşit cele formate din principiul nedelimitării apar ca nelimitate [*apeira*: deci nedeterminate].

(Cf. DAMASC. I, 101, 3 Ruelle. Existentul [*to on*] constă din limită [*peras*] şi nelimitare [*apeiron*], cum spune

Platon în *Phileb.*, [p. 23 C] şi Philolaos, în cărţile *Despre natură* [v. *supra*, A 9 şi secvenţele din Stobaios, *infra*, B 4—7].

3. [B. 49]. IAMBL. *In Nicom.*, p. 7, 24 Pistelli. După Philolaos în principiu nu ar exista un obiect al cunoaşterii dacă toate ar fi nedeterminate [*panta apeira*].

4. [B 58]. STOB., *Ecl.* I, 21, 7 b [p. 188, 5 W.] Şi de fapt toate cele cunoscute au număr. Căci fără acesta nu ar fi cu putinţă să concepem sau să cunoaştem ceva.

5. [B 58]. — —, 7 c [p. 188,9 W.]

Iar numărul are două specii[193] care-i sînt proprii: imparul [*perissón*] şi parul [*ártion*]. Iar a treia specie rezultă din combinarea celorlalte două: parul-impar. Şi din ambele specii există multe forme, pe care le semnifică fiecare lucru în-de-sine [*autautó*][194].

6. [P. 62]. — —, 7 *d*

[p. 188, 14, text întregit cu elemente din NICOM., *Harm.* 9, p. 252, 17 Jan].

Cu privire la natură şi armonie se stabileşte următoarea relaţie: substanţa lucrurilor fiind eternă[195], însăşi natura pretinde o cunoaştere divină, deci nu doar una omenească. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît[196] n-am fi în stare s-ajungem la cunoaşterea nici unei realităţi din tot ceea ce fiinţează[197], dacă ea nu s-ar întemeia pe substanţa lucrurilor, din care se alcătuieşte *kosmos*-ul: atît din margini care delimitează, cît şi din cele fără de margine [*kósmos, kai tōn perainónton kaì tōn apeirōn*]. Dar întrucît principiile [*péras* şi *ápeiron*] care înfiinţează lumea[198] erau în esenţa lor neasemenea şi neînrudite[199], ar fi fost cu neputinţă prin acestea să se îmbine *kosmos*-ul, dacă nu s-ar fi întîmplat armonia, în orice fel se nimerea să se ivească ⟨această în-fiinţare⟩[200]. Căci lucruri asemenea şi înrudite [*omogene*] n-ar fi avut deloc nevoie de armonie; însă cele neasemenea [eterogene] şi cu întocmire inegală[201] era necesar să fie închise în cuprinsul unei astfel de armonii, prin care urmează mereu să fie ţinute laolaltă în cosmica lor rînduială[202].

Armonica [*octava*, 1 : 2] o alcătuiesc intervalele de *cvartă* [3 : 4] şi de **cvintă** [2 : 3]. Iar **cvinta** este cu un ton [8 : 9] mai mare decît **cvarta.** De fapt, de la struna cea mai înaltă [*hypate*][203] pînă la cea medie [*mese*][204] avem o

cvartă; de la cea medie [*mese*] pînă la ultima [*nete*][205] o **cvintă**; apoi de la ultima pînă la a treia [*trite* — ulterior *paramese*][206] iar o **cvartă** și de la cea de-a treia la struna cea mai înaltă din nou o *cvintă*[207]. Intervalul dintre struna mijlocie [*mese*] și a treia [*trite*] este iar de un ton întreg. **Cvarta** prezintă raportul *epitriton* [*4* : *3*], **cvinta** raportul *hemiolion* [3 : 2], **octava** raportul de unitate și dublul ei [2 : 1]. Astfel încît armonia cuprinde pe scara *octavei*[208] cinci tonuri întregi și două semi-tonuri minore, pe scara *cvintei* trei tonuri și un semi-ton minor[209], pe scara *cvartei* două tonuri și un semi-ton minor[210].

1 : 2
2 : 3 | 8 : 9 | 3 : 4
6 nete (mi) | 8 trite (si) | 9 mese (la) | 12 hypate (mi)
3 : 4 | 2 : 3

Intervalele muzicale după schema propusă de M. Timpanaro Cardini

Cf. BOËTHIUS, *Inst. mus.* III, 8, p. 278, 11 Friedl.

Philolaus definește așadar aceste intervale, precum și cele mai mici decît ele, în felul următor: **diezul** [*diesis*][211] — zice el — este acel interval pentru care cvarta este mai mare cu două tonuri; *comma*[212] este intervalul față de care tonul este superior cu două *diezuri* — adică (de fapt) cu două semi-tonuri minore. *Schisma*[213] este o jumătate din *comma*. Iar *diaschisma* este jumătate din *diesis*, adică dintr-un semi-ton minor[214].

Cf. PLUTARCH., *De an. procr. in Tim.* c. 17, p. 1020 E.

Unul dintre intervale este cel numit **ton**, prin măsura căruia se arată cu cît este mai mare *diapente* [„cvinta"] decît *diatessáron* [„cvarta"][215]. Armonicienii de fapt își închipuie că pot diviza tonul chiar la jumătate, pentru a face două intervale care se numesc amîndouă *semi-tonuri*[216]. Dar pythagoricii au recunoscut că este imposibilă diviziunea în două părți egale și de aceea dintre cele două sec-

ţiuni ce sînt inegale partea mai mică o numesc *leimma* [„restul"][217], fiindcă rămîne în urma unei jumătăţi normale.

7. [B. 91] STOB., *Ecl.* I, 21, 8 [p. 189, 17 W.].

Primul care se întocmeşte armonic, U n u l[218], în miezul Sferei se numeşte Vatra [*Hestia*].

8. [B. 150]. IAMBL. *In Nicom.*, p. 77, 9

... **Monada**, ca fiind începutul tuturor lucrurilor, după cum spune Philolaos. (Căci nu denumeşte el oare *Unul* „principiul tuturor lucrurilor"?[219]) ⟨...⟩ etc.

9. [B. 189] — *In Nicom.*, p. 19, 21.

În descrierea procedeelor matematice ţine de altă ocazie, ⟨ivită în cursul demonstraţiei⟩[220], cercetarea mai aprofundată a condiţiilor care ne arată în ce chip, după ce se ridică un număr la pătrat[221], bizuindu-ne pe seria unităţilor, obţinem rezultate ce nu sînt mai puţin convingătoare [sigure] **prin natură şi nu prin convenţie**[222], aşa cum spune undeva Philolaos.

10. [B. 61] NICOM., *Arithm.* II, 19, p. 115, 2

Armonia se naşte în mod exclusiv din contrarii: „căci armonia este o unitate a elementelor ce rezultă din multiple combinări şi un consens[223] al sensurilor divergente".

THEO SMYRN., p. 12, 10 Şi pythagoricii, pe care Platon îi urmează în multe locuri, numesc muzica „o îmbinare armonică de contrarii, **unirea celor multe** şi consensul acelor elemente cu sensuri divergente".

11. [B. 139. 160]. THEO SMYRN. 106, 10 Despre numărul ⟨*zece*⟩ au scris multe atît Archytas în cartea *Despre decadă,* cît şi Philolaos în tratatul *Despre natură.*

STOB., *Ecl. I prooem.*, cor. 3 [p. 16, 20 W.] Din Philolaos: „Trebuie să judecăm lucrările şi esenţa numărului în relaţie cu putere inerentă *decadei.* Căci ea este mare[224]; în toate lucrează şi le împlineşte pe toate, fiind o începătură[225] şi călăuza vieţii divine, cereşti, precum şi a celei omeneşti ⟨...⟩[226], întrucît viaţa participă de asemenea de la puterea decadei. Iar fără aceasta toate ar fi nemărginite [*apeira*], neclare, indistincte.

Natura numărului este promotoare a cunoaşterii, conducătoare, didascalică pentru oricine, în orice domeniu al necunoaşterii sau al aporiei. Căci nici un lucru nu ar fi clar, pentru nimeni, fie în sinea sa, fie în relaţie cu celelalte lucruri, dacă n-ar exista numărul şi fiinţa sa [*toutou*

ousia]. Or, acesta prin raportare armonizează cu senzația, potrivit cu structura sufletului[227], toate lucrurile, astfel încît le face cognoscibile și comensurabile, după natura *gnomon*-ului[228], pe măsură ce compune [prin corporalitate geometrică[229]] și descompune raporturi, luate fiecare în parte, atît pentru obiectele nemărginite, cît și pentru cele care delimitează.

Ai putea distinge natura numărului și puterea sa efectivă nu numai în lucrurile daimonice și divine, dar totodată în operele sau cuvintele oamenilor, pretutindeni, precum și dacă ne-am gîndi la toate lucrurile demiurgiei tehnice și la domeniul muzicii.

Nici un fel de falsitate [*pseudos*] n-o îngăduie natura numărului sau armonia; căci falsul nu este defel propriu acestor desăvîrșiri[230]. Falsitatea și smintirea invidiei [*phthonos*] sînt proprii unei naturi nemărginite [*apeiron*], iraționale și de neînțeles[231].

Minciuna [*pseudos*] nu poate sufla defel în direcția numărului[232]; dimpotrivă *falsul* i se arată ostil — un adversar neîmpăcat al naturii numerice; pe cîtă vreme *adevărul* este prin firea lui proxim și specific *Numărului*.

12. [B. 160] THEO SMYRN., compilat de STOB., *Ecl. I prooem.*

[p. 18, 5 W care dă acest text imediat după considerațiile din fragmentul precedent. Cf. de asemenea A 15].

Și anume cele cinci corpuri [elemente] ale sferei lumii sînt: focul din sferă, apa, pămîntul, aerul și nava care duce povara sferei (?)[233], respectiv al cincilea element.

13. [B. 159]. *Theol. Arithm.*, p. 25, 17 de Falco.

Patru sînt principiile ființării pentru orice viețuitoare înzestrată cu rațiune, așa cum spune și Philolaos în tratatul *Despre natură*, enumerînd creierul, inima, ombilicul, organul genital:

„**Capul** [creierul] este principiul gîndirii [*noos*], **inima** principiu de însuflețire[234] și al percepției senzoriale [*aisthesis*], **ombilicul** este principiul prin care prinde rădăcină și crește fătul, sădit, iar **partea rușinoasă** [respectiv: organul genital][235] este principiul al tuturor lucrurilor: căci toate odrăslesc și dau în floare din sămînță".

14. [B. 181] CLEM., *Stromat.* III, 17 [II, 203, 11 Stählin]

Se cuvine să amintim şi de spusa lui Philolaos; zice pythagoreul astfel: „Dau mărturie theologii şi prezicătorii din vechime cum că sufletul este înjugat cu trupul pentru a ispăşi unele greşeli şi află îngropăciune în acesta ca într-un mormînt"[236] [Cf. Theodoret., *Graec. affect. cura* V, 14, p. 125, 20 Raeder].

PLATON, *Gorgias* 493 A *(Socrate)*: Şi noi poate sîntem în adevăr morţi; chiar l-am auzit odată vorbind pe unul dintre înţelepţi cum că noi, acuma, sîntem morţi şi că trupul ne este mormînt, iar acea parte a sufletului în care se află poftele[237], prin firea ei se lasă înduplecată şi mînată în toate direcţiile. Aşa se face că un născocitor de mituri, bărbat ingenios, vreun sicilian sau vreun italic [Philolaos? Empedocles?][238], tîlcuind pe alături cuvintele, în joacă, denumi această parte a sufletului butoi [*píthos*], fiindcă este „încrezătoare" [*pithanón*] şi „se lasă convinsă" [*peistikón*][239], iar pe cei nerozi i-a numit neiniţiaţi [*amyétoi*], astfel încît acea despărţitură a sufletului unde stau poftele, fiind neînfrînată şi fără de stavilă, o asemănă cu un butoi ciuruit, datorită nesaţului ei[240]. În contrast cu tine, Callikles, el arată că dintre locuitorii Hades-ului, pe care-l numeşte *A-ides* (= Nevăzutul), cei mai nefericiţi sînt aceşti neiniţiaţi, ce cară apă într-un butoi găurit, cu un ciur deopotrivă găurit. Prin ciur[241] — aşa s-a rostit el, faţă de mine cel puţin — înţelege sufletul.

— *Cratylos* 400 B—C [v. şi ORFEU, fr. B 3, în *Filos. pînă la Platon*, I, 1, p. 54].

Şi, într-adevăr, unii spun că el [trupul] este mormîntul [*sēma* = monument funerar] sufletului, ca şi cum acesta s-ar afla îngropat în viaţa de acum. Apoi, deoarece *prin el* semnifică [*semainei*] sufletul acele sensuri — cîte ar vrea să le *semnifice* — şi pentru acest motiv pe bună dreptate se cheamă semn [= *sema*][242], Totuşi, mi se pare mai degrabă că numele acesta i l-au pus adepţii lui Orfeu, deoarece sufletul trebuie să dea seama pentru cîte i-a fost dat să ispăşească şi are trupul [*sōma*] drept înveliş, ca să-şi afle izbăvirea [*hina sozetai*], desluşindu-se astfel icoana închisorii[243]. Aşadar, este

acesta pentru suflet, — pînă ce şi-ar lua pedeapsa pentru cîte a greşit — aşa cum arată numele, *sōma* [= „trup-izbăvitor"]. Şi nu trebuie smintită nici o literă[244].

Cf. ATHEN. IV, 157 C Euxitheos pythagoricul ⟨...⟩, după cum ne spune Clearchos peripateticianul în a doua carte a *Vieţilor* [fr. 2, FHG II, 303], susţine că sufletele tuturor oamenilor sint legate de corp şi de viaţa de pe acest tărîm, pentru ispăşire; şi că un zeu le-a rostit în felul acesta menirea: de nu se vor ţine statornice de cele hotărîte, pînă-i va dezlega singur de bună-voie, vor cădea în alte nenorociri, mai grozave şi mai numeroase[245]. De aceea oamenii evlavioşi, temîndu-se cu toţii de ameninţarea celor puternici, se feresc înfricoşaţi să-şi ridice viaţa cu mîna lor de bunăvoie şi doar la bătrîneţe primesc bucuroşi moartea, fiind convinşi că dezlegarea sufletului[246] se întîmplă numai după vrerea puterilor cereşti.

15. [B. 131. 178]. ATHENAG., *Pro Christ.* 6, p. 6, 13 Schwartz.

Şi Philolaos, zicind el că t o a t e sint ţinute închise de Dumnezeu ca într-o închisoare, ne demonstrează că există *Unul* şi că Divinitatea[247] este deasupra materiei.

PLATON, *Phaidon* 61 D [*Socrate* :] — „Dar cum oare, Cebes? N-aţi auzit — nici tu, nici Simmias — vorbindu-se despre asemenea lucruri, deşi sînteţi discipoli apropiaţi ai lui Philolaos?" [*Cebes* :] — „Nimica limpede pe de-a-ntregul, o Socrate". [*Socrate* :] — „Ce-i drept şi eu vorbesc despre lucrurile acestea numai din auzite". ⟨...⟩ 61 E [*Cebes* :] — „În adevăr, ceea ce mă-ntrebi tu chiar acum am auzit eu şi de la Philolaos, cînd vieţuia pe la noi, şi de la alţii cîţiva: cum că n-ar trebui să facem aceasta [*i.e.* să ne sinucidem]; dar n-am auzit ceva tîlcuindu-se limpede în legătură cu asemenea ⟨oprelişte⟩, de la nici unul". ⟨...⟩ 62 B [*Socrate* :] — „Şi acel cuvînt care se rosteşte în cuprinsul misteriilor de nespus [*en aporretois*], cum că ne aflăm „î n t r - u n f e l d e c u s t o d i e"[248] — noi oamenii — , că nu trebuie să ne dezlegăm pe noi înşine din această legătură, nici să fugim de ea, pentru mine în chip vădit este un adevăr adînc şi nu poate fi pătruns lesne[249]. Oricum însă, după cum socotesc, acest lucru mi se pare bine spus: anume cum că *zeii* ne poartă nouă de grijă,

iar noi, oamenii, „sîntem doar una din avuţiile zeilor"[250] ⟨...⟩

82 D — „Aşadar, Cebes, toţi aceia care se-ngrijesc de sufletul lor şi nu trăiesc doar pentru a-şi măguli trupul acesta[251], după ce le-au spus celorlalţi să plece sănătoşi[252], nu apucă pe aceeaşi cale, fiindcă aceia sînt oameni care nu ştiu încotro se duc. Ei însă, cei care socot că nu trebuie să-şi îngăduie vreo faptă contrară filosofiei, dezlegării ⟨supreme⟩ şi purificării ce se petrece în fiinţa noastră prin lucrarea ei, ascultători se îndreaptă[253] pe unde le călăuzeşte ea paşii".

16. [B. 185]. ARISTOT. [?], *Eth. Eudem.* B 8, 1225 a 30.

Astfel încît avem anumite pasiuni şi reprezentări ce nu stau în puterea noastră, precum sînt şi acţiunile ce se întemeiază pe asemenea reprezentări şi raţionamente[254]; ci, aşa cum zicea Philolaos „există raţiuni [*logoi*][255] mai puternice decît noi".

BACCHANTELE

17. [B. 90]. STOB., *Ecl.* I, 15, 7 [p. 148, 4 W.]

Din *Bacchantele* lui Philolaos. *Kosmos*-ul este *unu* şi a început să se formeze din miezul său şi din acest mijloc s-a extins în sus, trecînd prin aceleaşi puncte ⟨echidistante⟩ în sus [faţă de centru][256] ca şi în jos. De fapt, cele de sus, care se află deasupra mijlocului, stau în direcţia opusă, raportate la cele de jos. ⟨Căci⟩ pentru lucrurile situate jos, partea cea mai adîncă este la fel de întinsă pe cît este de lungă partea cea mai înaltă ⟨din regiunea de sus⟩[257] şi toate celelalte se raportează tot astfel ⟨unui centru⟩. Căci în raport cu mijlocul ambele orientări sînt echivalente, mai ales dacă nu se fac transpoziţiile[258], direcţiile fiind orientate invers.

18. [B. 35] — — I, 25, 8 [p. 214, 21 W.]

Din *Bacchantele* lui Philolaos [Dintr-un capitol „Despre Soare", din care totul s-a pierdut, cu excepţia „lemei" care păstrează reminiscenţa cuprinsului].

19. [B. 36]. PROCL. *In Eucl.*, p. 22, 9 Friedl.

De aceea şi Platon multe şi minunate doctrine despre

zeităţi ne învaţă prin mijlocirea figurilor matematice. Şi filosofia pythagoreilor ascunde iniţierea în misteriile cunoştinţelor divine, folosind asemenea văluri[259]. La fel se înfăţişează *Discursul Sacru* — în totalitatea sa — ca *Bacchantele* lui Philolaos şi acest chip l-a păstrat întreaga învăţătură a lui Pythagoras[260] despre zei.

FRAGMENTE ÎNDOIELNICE

20. [B. 151]. IOANN. LYDUS, *de mens.* II, 12 Aşadar, pe bună dreptate Philolaos a numit numărul ş a p t e a m e t o r [„cel fără mamă" şi totodată „care-nu-poate-fi mumă"]; căci el singur nu generează şi nu poate fi generat prin firea lui. Or, ceea ce nu generează şi nu este supus generaţiunii rămîne imobil. Căci procesul generării este implicat în mişcare, deoarece nu există ceva care zămisleşte sau este zămislit făr-de mişcare, pentru ca primul să fie capabil de zămislire, iar al doilea să poată fi zămislit[261]. Aşa tocmai este zeitatea, după cum afirmă însuşi retorul din Tarent[262]. El se rosteşte după cum urmează:

„Este numărul *şapte* hegemon şi conducător al tuturor lucrurilor, *u n u l*, cel ce fiinţează în veci, Dumnezeu, statornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine"[263].

[După D i e l s — p. 416 *ad l.* — din aceeaşi ipotetică sursă comună (tratatul *Despre hebdomadă*[?] al lui Pseudo-P r o r o s; v. mai departe acest filosof, pp. 251—252) se inspiră şi autorii din care provin aceste fragmente].

PHILO, *de opif.* 100 [I, 34, 10 Cohn]

Din cauza asta ceilalţi filosofi compară numărul acesta cu „*Nike* fără de mamă" şi cu „Fecioara", care, precum povesteşte legenda, se ivi dintr-o dată, zămîslindu-se din creierul lui Zeus[264]. Iar pythagoreii o compară cu hegemonul tuturor lucrurilor ⟨...⟩ Căci rămîne imobil ceea ce nu generează şi nu este generat ⟨...⟩, el singur nemişcător şi nemişcat, conducător din vechime şi *hegemon*, a căruia icoană pe bună dreptate s-ar numi *hebdomada* [numărul 7]. Dă mărturie pentru a întări spusa mea şi Philolaos, prin aceste cuvinte:

„Este numărul şapte *hegemon* şi conducător al tuturor lucrurilor, Dumnezeu, unul[265], cel ce fiinţează în veci sta-

tornic, nemişcat, mereu identic şi egal cu sine, diferit de celelalte ⟨numere⟩".

ANATOL., *Despre decadă*, p. 35 Heiberg.

Numai ş a p t e [*hebdomada*] — dintre numerele care se află în cuprinsul decadei — nu generează şi nu este generat de alt număr, cu excepţia unităţii; de aceea este numit de către pythagorei „fecioara-fără-mumă" [*parthénos amétor*].

20 a. IOANN. LYDUS, *de mens.* IV, 12

Pe bună dreptate, aşadar, Philolaos spune că *dyada* [numărul 2] este soaţa lui Kronos[266], cel care în mod vădit s-ar putea numi Chronos [„timpul"].

NEAUTENTICE [?]

Despre suflet

21. [B. 164]. STOB., *Ecl.* I, 20, 2, p. 172, 9 W.

Cugetări ale lui Philolaos pythagoreul, din tratatul *Despre suflet*. Philolaos afirmă că principial *Kosmos*-ul este nepieritor. Aşadar se rosteşte astfel în cartea *Despre suflet*: „De aceea *kosmos*-ul şi rămîne mereu nepieritor şi neatins de truda vremelniciei[267] datorită eternităţii fără-de-sfîrşit. Căci nu se poate găsi vreo altă cauză efectivă dinăuntru, care să fie mai puternică decît aceasta [*Sufletul Lumii?*][268], nici vreuna care să lucreze dinafară, pentru a fi în stare să-l distrugă. Ci dimpotrivă: fost-a din veşnicie acest *kosmos* şi va dăinui o veşnicie; *o singură* Lume, cîrmuită de *unul singur*, din aceeaşi fiinţă, [congenial][269], cel mai puternic şi de neîntrecut. Ca atare *kosmos*-ul, fiind unul şi *continuum*[270], prin firea sa respirînd şi rotindu-se, are în cuprinsul său principiul mişcării şi al modificării încă de la început[271]. O parte din el va fi deci supusă schimbării, cealaltă rămîne veşnic neschimbată. Cea neschimbătoare se întinde tocmai de la sufletul care învăluie totul pînă în marginea Lunii[272]; iar cea care cunoaşte schimbare din marginea Lunii pînă la Pămînt. Şi întrucît „m i ş c ă t o r u l" se roteşte în jurul axei sale, din veşnicie[273], iar c e l m i ş c a t se orînduieşte aşa precum îl urneşte mişcătorul, în mod necesar primul va fi „eternul

motor", iar celălalt un „etern mobil"[274]. Unul este pe de-a-ntregul un locaş al Gîndirii [*nóos*] şi al Sufletului; iar celălalt un sediu al genezei şi al schimbării. Cel dintîi ca virtualitate [*dynámei*] predomină; al doilea este dominat. Şi din ambele principii — partea divină mereu mişcătoare, laolaltă cu partea generată, mereu în schimbare — se alcătuieşte întregul *kosmos.*

De aceea, zicea el, se cuvine ca Lumea să fie o lucrare veşnică [*energeia aïdios*] a divinităţii şi a genezei[275], pentru care principiul schimbător din Natură urmează principiul divin. Şi acela rămîne în veşnicie Unul, mereu acelaşi, alcătuit mereu la fel. În schimb făpturile ce se nasc şi pier sînt multe la număr. Iar acestea, deşi sînt supuse pieirii, totuşi păstrează fiecare natura şi forma lor, astfel restituind mereu de-a lungul genezei [ca devenire][276] aceeaşi formă pe care a creat-o părintele demiurg ...

Despre ritmuri şi măsuri (I, II, III)

22. [B. 177]. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De anima* II, 3, p. 105, 3 Engelbrecht.

Învăţătura lui Pythagoras, întrucît el nu a pus nimica în scris, trebuie căutată la urmaşii filosofiei sale; printre aceştia cel mai mult aflu că a strălucit Philolaus din Tarent, care într-o dezbatere ce ocupă multe volume destul de obscure, despre înţelegerea lucrurilor şi ce ar semnifica fiecare, mai înainte de a se pronunţa despre esenţa sufletului discuta de minune despre măsuri, despre greutăţi şi numere[277], raportate la geometrie, muzică şi aritmetică, afirmînd că prin lucrarea lor a luat fiinţă întregul Univers.

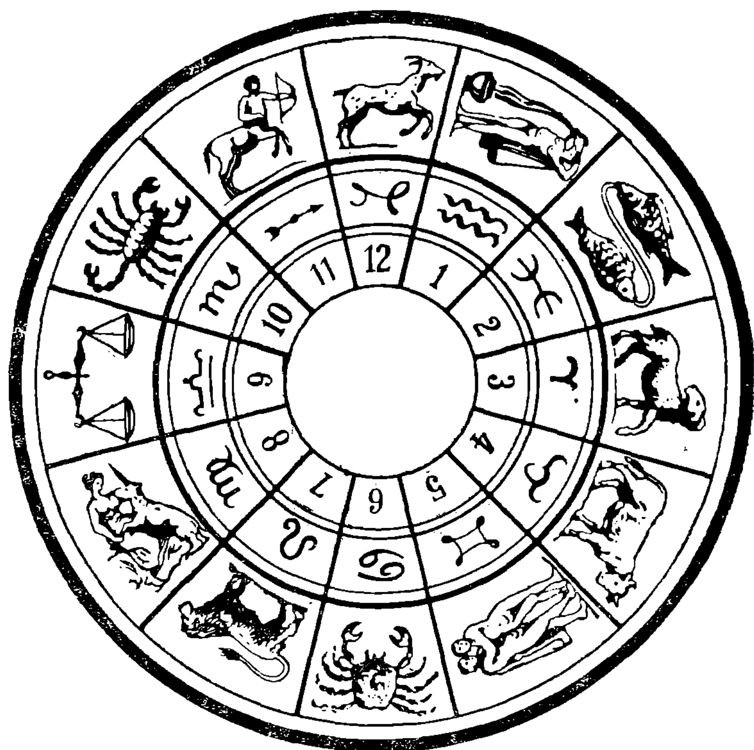
II, 7, p. 120, 12 Mă întorc acum la Philolaus — de care m-am îndepărtat pentru o lungă digresiune. Acesta, în a treia carte, din cele intitulate *Despre ritmuri şi măsuri,* vorbeşte astfel despre suflet: „este introdus în corp sufletul, ⟨adaptîndu-se⟩ prin lucrarea numărului şi prin acordul unei armonii nemuritoare (fiind totodată n e c o r p o r a l ă)"[278]. Acelaşi autor, după alte consideraţii, adaugă: „Trupul este iubit de suflet, fiindcă nu se poate folosi de simţuri fără acesta. După ce apoi, prin moarte, se desparte de trup, sufletul duce prin lume o viaţă incorporală".

23. [B. 137]. IAMBL. *In Nicom.*, p. 10, 22 [Syrian. 10, 22]

Philolaos zice că *„numărul este puternica și increata legătură ce ține laolaltă statornica veșnicie*[279] *a lucrurilor din kosmos".*

ATHENAEUS, *Mechan.*, p. 4 Wescher

Au spus bine filosofii din vechime că trebuie să cunoaștem ce măsuri sînt hotărîte pentru oportunitate [*kairós*][280], întrucît ea constituie o granîță ce determină filosofia [*horos tes philosophias*][281]; căci numai bizuindu-se pe acest prilej nimerit poate să pornească cineva spre a săvîrși orice și-a propus cu noimă în domeniul practicii[282], după ce s-a îndreptat el însuși pe sine, cu tot cugetul, stăruind asupra vestitului îndemn rostit la Delfi[283] sau



asupra celor izvodite de un Straton, de un Hestiaios, de un Archytas, de un Aristotel sau de ceilalţi care au scris lucruri asemănătoare — la fel ca înţelepţii menţionaţi.

Un anonim care a excerptat pasajul de mai sus (p. 201, 16 Wescher, la Schneider, *Gr. Poliork.* II, p. 10) dă altfel autorii enumerați mai sus: P h i l o l a o s, Aristotel, Isocrate, Aristofan și Apollonios. Ultimul fragment îndoielnic, din Theofilact, îl menționează pe Philolaos, referindu-se la un corp de lucrări erudite ale pythagoreilor, cu probleme din domeniul tacticii de luptă (mai ales al mecanismelor de război — cf. Archytas, precursor al lui Arhimede):

THEOFILACT, *Ep.* 71 (Migne, *P. G.* CXXVI, col. 493 A-B).

... Această modalitate prin care s-a priceput Theodoros să conjuge arta militară cu geometria și astfel, după Archytas, după P h i l o l a o s, după Iulian, cel spurcat pentru noi[284], el reuşi să îmbine laolaltă domenii care se aflau încă din vechime osebite, prin despărţituri ce le ţineau pe distanţe mari separate.

NOTE

Fragmentele 1—7 ne oferă unicele informații valide pentru a reconstitui cîteva împrejurări din biografia lui Philolaos (v. și *Nota introductivă*, pp. 21—24). Nucleul tradiției se regăsește lacunar mai ales la Diogenes Laërtios, care a folosit fără discernămînt o serie de izvoare; în primul rînd scrieri biografice, cum ar fi cele compilate de Hermippos (cf. *infra*, n. 6) sau biografia lui Platon datorată lui Hermodoros (sec. III î.e.n.). Numai la Diogenes patria filosofului este Crotona, de unde a fost alungat, pare-se, încă din tinerețe, devenind tarentin (cetățean din Tarantos), prin adopțiune (Olivieri). De pe urma faptului că pythagoreii au fost alungați în repetate rînduri din anumite cetăți ale Greciei Mari (sudul Italiei) și ale Siciliei, subzistă neclarități în toate aceste fragmente cu privire la exilurile succesive care au brăzdat viața de înțelept pribeag a lui Philolaos.

[1] Politician cu o aleasă cultură filosofică, **Dion** era cumnatul tiranului sicilian *Dionysios* I al Syracusei (405—367). Veleitar al politicii luminate, ar fi dorit să pună în practică ideile bunului său prieten Platon. Destinul său tragic (piere asasinat în 353 î.e.n.) ne este cunoscut mai ales din *Vieţile* redactate de Plutarh și de Cornelius Nepos, precum și din *Scrisoarea a VII-a*, transmisă printre operele platonice. În două rînduri l-a invitat pe Platon la curtea syracusană: în vremea lui Dionysios I, care-l batjocorește pe filosof (fiind pe punctul să-l vîndă ca sclav), apoi sub Dionysios al II-lea (fiul monarhului precedent), care se va do-

vedi la fel de neînțelegător. Scrisoarea menționată în această frază nu ni s-a păstrat și însăși existența ei rămîne întru totul problematică; pare mai degrabă o născocire. La Diogenes Laërt. VIII, 80 aflăm despre o epistolă similară, prin care Platon îi mulțumește lui Archytas, fiindcă i-ar fi procurat manuscrisul lucrărilor unui alt pythagoreu — cf. *Okkelos*, în această antologie, fr. 4, p. 236. Asemenea texte, de cele mai multe ori apocrife, deveniseră așadar locuri comune ale tradiției doxografice, prin care se încerca legitimarea unei atribuiri de opere manuscrise cutărui sau cutărui autor. Dealtfel, după Timpanaro Cardini chiar în cazul lui Philolaos, tradiția doxografilor oscila între informația cu privire la comisionul încredințat lui Dion (prin scrisoare) și cea referitoare la demersul făcut de Platon el însuși pentru a-și procura scrierile sus-numitului pythagoreu (v. fr. A 8).

[2] În privința distribuirii operei pe cărți, enunțurile doxografice ezită între singular și plural. Chiar la Diogenes, ceva mai departe, apare singularul („o carte"), apoi din nou pluralul. S-ar părea că avem de-a face cu diferite cărți *din același tratat*, lucrările autonome fiind compilate ulterior, — ivindu-se printre falsuri. Am întrerupt prin puncte de suspensie redarea unei secțiuni a frazei din Diogenes, deoarece ea reprezintă o născocire a sa (inclusă oricum în paranteze), prin care ar dori să acrediteze drept informație autentică produsul imaginației sale confuze. Întrucît Dion, la cîțiva ani după ce preluase domnia (prin 357 î.e.n.), fusese ucis de unul din compatrioții săi (v. *supra*, nota 1), care n-ar fi vrut să-l vadă cîrmuind ca un tiran, aceeași moarte spectaculară este atribuită (prin confuzie sau ... extrapolare) filosofului nostru!

[3] În text *ananke* și *harmonia*. După cum remarcă Timpanaro Cardini, „*principiul determinist*" imanent materiei este asociat cu armonia pentru a semnifica aici un „mod prin care își găsește expresia *ananke*; armonia deci este forma prin care se actualizează legea riguroasă a cauzalității". Vezi de asemenea *infra*, fr. A 23, 24 și B 6, 10. Formularea trimite la conceptul armonico-geometric de bază al primului pythagorism și pune în centrul ordinii cosmice coerența numerică inerentă domniei legilor naturii.

[4] De fapt *katà kýklon*; deci „potrivit unei mișcări circulare". Aceasta poate fi atît rotația în jurul unui ax care trece prin centrul Pămîntului, cît și mișcarea sa de revoluție în funcție de un ax exterior Pămîntului. După cum arată Th. H. Martin (*Hypothèses*, ch. V, § 2), la care se referă Timpanaro Cardini, prima reprezentare provine din Hiketas, cea de-a doua îi aparține în mod clar lui Philolaos. Oricum, enunțarea nu precizează aici la ce orbită se refereau textele parcurse de doxograf. În fr. A 21 se clarifică reprezentarea philolaică.

[5] Pentru vestigiile doctrinei acestui pythagoreu, vezi fragmentele cu adnotările respective la pp. 245—246.

[6] Biograf erudit, a cărui maturitate datează din ultimul pătrar al secolului III; era supranumit „Callimacheus", deoarece — deși originar din Smyrna — continua preocupările savante ale marelui bibliotecar din Alexandria. Pentru atestarea *Vieților* scrise de Hermippos, cf. FHG III, 42, fr. 25. Potrivit datelor pe care le compilase acest biograf al lui Platon, filosoful cumpărase „cărțile" sau „cartea" cu doctrine pythagoreice *atribuite* lui Philolaos cu ocazia primei sale călătorii în Sicilia, prin 389 î.e.n. (deci înainte de a fi împlinit 40 de ani, așa cum rezultă din

Scrisoarea a VII-a 324 A și din fr. A 5 reprodus mai departe), la invitația tiranului Dionysios I, cel Bătrîn (v. și *supra*, n. 1). În DK, pp. 398, 400 (notele din aparat), Diels consideră că întreg acest conspect din Hermippos este o interpolare la Diogenes (de la „Spune un istoric, ..." pînă la „... discipolii lui Philolaos"), autentic fiind numai restul fragmentului, datorat (ca și textul diogenian din fr. 8) unei conspectări doxografice a lui Satyros.

[7] Desigur, motivația unei asemenea incriminări de plagiat trebuie căutată în cuprinsul unei tradiții de interpretare pythagoreică a surselor pe care Platon adeseori le-a trecut sub tăcere, mai ales cînd prelucra doctrina marelui întemeietor al filosofiei numerelor, fără să precizeze ce aparține lui Pythagoras și prelucrărilor ulterioare ale doctrinei, așa cum le aflase la Timaios (v. în acest volum pp. 240–*241*) sau chiar la Philolaos, care, în fraza noastră, devine doar un simplu intermediar al acestei tranzacții „bibliografice". De acolo și anacronismul cu privire la cele *40* de mîne *alexandrine* (sic!), monedă care nu putea să aibă curs în timpul vieții filosofului.

[8] Acest detaliu ne aduce, pare-se, mai aproape de vechiul filon biografic, potrivindu-se mai bine cu moravurile unei confrerii pythagoreice și atestînd aceeași atitudine respectuoasă, de prețuire a memoriei lui Philolaos, care se poate deduce și din mențiunile repetate pe care le face Platon în dialogul *Phaidon* (v. mai departe fr. 15). Se știe dealtfel că filosoful se bucurase la început de trecere pe lîngă tiranul sicilian și o intervenție a sa în favoarea pythagoreilor este întru totul verosimilă.

[9] Demetrios Magnes, erudit contemporan cu Cicero (sec. I î.e.n.), redacta biografii ale unor oameni de cultură, orînduindu-le probabil *alfabetic și avînd grijă în primul rînd să individualizeze autori diferiți*, care purtau același nume, consemnat de receptare (deci „omonimi"), deși trebuiau deosebiți folosindu-se atît indicații suplimentare onomastice, cît și datele distinctive referitoare la opera lor. După citatul din *Etica Eudemică*, alcătuind fr. B 16, sub raport cronologic aceasta este a doua sursă care ne dă un text din Philolaos: fr. B 1, un început solemn care nu pare să fie o invenție pseudepigrafă.

[10] Textul este corupt în cîteva locuri și completarea lacunei îi aparține lui Diels care s-a folosit de enunțul paralel din Diogenes III, 9, considerînd că și aici avea de-a face cu mai multe „cărți" de doctrine ale pythagoricilor „al căror titlu ar fi *Despre natură*". Din nou se ivește problema controversată a numărului de scrieri transmise sub numele filosofului nostru. Cea mai logică soluție ar fi să presupunem (cum arătam mainte) că se perpetua faima celebrului „Tripartitum" pythagoreic, (ceea ce sugerează și W. Burkert în *Weisheit und Wissenschaft*, cap. III: 1. *Die Sonderstellung des Philolaosbuches in der pythagoreischen Tradition*, p. 203 și urm.), atribuindu-i-se și lui Philolaos mai multe cărți, care corespund celor trei corpuri de doctrină tratate într-o singură lucrare. Așadar i se poate da dreptate și lui E. Schwartz care în *Realencyklopädie* propune să reconstruim enunțul paralel diogenian în felul următor: „a scris o singură carte despre natură, al cărei început este acesta ...".

[11] Am dat întregul context al frazei, întrucît se poate vedea din această formulare că una din principalele tradiții pythagoreice legate de numele filosofului nostru se referea la interdicția sinuciderii, care

— altfel — nu mai figurează printre fragmentele propriu-zise păstrate de la Philolaos.

[12] Aceasta este principala indicaţie cronologică pentru a data o perioadă finală din biografia lui Philolaos — venirea lui la Theba unde face şcoală (v. şi *Nota introductivă*, p. 21) înainte de 400 î.e.n. În contextul narativ din Platon apar asemenea referiri tocmai pentru a se conferi un spor de autenticitate istorică personajelor care-şi fac prezentarea în dialog. La fel se rosteşte şi Burkert, în *Weisheit und Wissenschaft*, cap. cit., 213: „Einen Fixpunkt für die Datierung bildet die Erwähnung im *Phaidon*; Philolaos muss danach vor 399 in Theben gewesen sein, ist also Zeitgenosse, vielleicht auch etwas junger als Sokrates".

[13] Încă de la începutul acestei adnotări a scoliastului, care comenta *Phaidon*-ul platonic, se vede că el caută să dea o interpretare personală stîngace informaţiei referitoare la surghiunirea lui Philolaos din sudul Italiei. De aceea crede că poate identifica în acest destin al filosofului întîmplări petrecute cu trei generaţii mai devreme (între 505—485), în vremea lui Pythagoras; confuzie manifestă cu cele relatate şi de Iamblichos în *Vita Pyth.* (248 şi urm.): o naraţiune din contextul vechiului pythagorism — fr. A 16 — despre uneltirea care împrăştiase prima dată pe discipolii adunaţi la Crotona de fondatorul sectei — cf. *Filos. pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, pp. 20—22 şi notele 97—104, unde se dau şi lămuriri despre Kylon. Alte ştiri de aceeaşi natură le aflăm tot din Iamblichos, *V. P.* 257, în legătură cu atitudinea lui Hippasos (v. fr. A 5, în secţiunea consacrată acestuia din urmă, vol. cit., pp. 136 şi 144—145).

[14] N-ar fi de înlăturat ipoteza dăinuirii unor învăţături de tip simbolico-enigmatic: enunţuri în proză, transmise pe cale orală şi apoi comentate de ucenicii lui Philolaos, aşa cum sporea şi stratificarea *Discursului Sacru (Hieròs Lógos)*, mai înainte de a face obiectul unei elaborări scrise apocrife. Cf. **W. Burkert**, *op. cit.*, pp. 204—205: „Die sicher alte Überlieferung, Legende und *Akusmata* hat sich offenbar rein mündlich vollzogen; gerade die Schwankungen etwa in der Seelenwanderungslehre lassen sich nur verstehen, wenn keine autoritative Fixierung vorlag".

[15] Filiaţia doctrinară, potrivit căreia înţeleptul nostru şi-a făcut ucenicia pe lîngă Lysis, adept al generaţiei a doua de pythagorei, rămîne plauzibilă. Lysis (v. în acest volum, pp. 242—243) împreună cu *Archippos (în enunţarea fragmentului nostru confundat cu Hipparchos) este cel care a evadat din casa incendiată la Crotona, *nu* Philolaos (cf. în acest volum, pp. 71, 242 şi mărturia istoricului Neanthes, la Porphyrios, *V. P.* 55, apoi Iambl., *V. P.* 429). S-a refugiat de-a dreptul la Theba, unde, foarte bătrîn, l-ar fi putut educa şi pe Epaminondas. Motivarea venirii lui Philolaos la Theba pentru a face libaţiuni la mormîntul maestrului său Lysis este o elaborare anecdotică, inspirată probabil de un *loc comun* similar din biografia lui Pythagoras: un timp ucenic al lui Pherekydes, îi face îngropăciune la Delos (cf. Diog. Laërt. I, 118; la noi vol. I, partea a 2-a, p. 13, fr. 8). Detalii despre această născocire şi la Wilamowitz, *Platon*, Berlin, 1920, vol. II, p. 86 şi urm. Un învăţămînt formativ philolaic este prilejuit de o şedere a lui prelungită la Theba, înainte de 405, cum o atestă pasajele din *Phaidon* 61 B—E şi 82 E (care conţin de fapt şi elementele unei teorii despre condiţia sufletelor în viaţa pămînteană — v. mai departe fr. B 16).

[16] Acest fragment doxografic provine din acelaşi capitol diogenian care alcătuieşte fr. A *6* din „Pythagoras", cf. *Filos. ... pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, p. 11 (şi notele de acolo). G l a u k o s d i n R h e g i o n (sec. IV î.e.n.), ar fi scris un tratat *Despre vechii poeţi şi muzicieni*; este citat de Ps.-Plutarh, în *Vieţile celor 10 oratori. Viaţa lui Antiphon*, cap. 19 şi în *Despre muzică*, cap. 4 şi urm. Ştirea certă despre o influenţă a pythagorismului „mediu" asupra lui Democrit pledează pentru existenţa aşa-numitului „atomism numeric" (engl. *number-atomism*), care apropia unele aspecte fizice, materialiste, din evoluţia doctrinei pythagoreice, de filosofii atomişti din ultima parte a secolului V i.e.n.

[17] Nu cunoaştem din alt context sursa citată în această mărturie; pare să fie un doxograf, Apollodoros din Cyzic. Faptul că s-au înfiripat cîndva relaţii prieteneşti între Democrit şi filosoful nostru oferă o indicaţie importantă pentru sincronismul dintre cei doi. Nu se poate situa data naşterii lui Democrit mai înainte de intervalul 460—457 î.e.n.; maturitatea ambilor filosofi coincide aşadar cu anii 440—420 şi amîndoi par să fi avut încă o activitate susţinută pe la sfîrşitul secolului.

[18] Relaţiile dintre Platon şi Dion au fost evocate în adnotarea fragmentului **1** (v. nota *1*). Cicero pune accentul pe rolul jucat de filosofi pentru inculcarea unor idei de moralizare a politicii, formîndu-se astfel discernămîntul etic şi cultural necesar în activitatea şi deliberările viitorilor oameni de stat.

[19] Nu întîmplător din nou este menţionat Lysis (cf. *supra*, n. 15) înainte de Philolaos. Ambii ne propun pilda unor maeştri în filosofie care s-au priceput să cultive tăria de caracter la discipoli efectiv instruiţi să devină bărbaţi de stat, renumiţi pentru fermitatea lor. Se poate conchide aşadar că în afară de astronomie, doctrina philolaică a determinat şi adoptarea unei linii de mijloc în strategia pusă în practică de Archytas.

[20] Am redat prin substantivul „frăţii" termenul grec *hetaireiai* (*litt.* „tovărăşii" sau „însoţitorii"), de fapt „asociaţii secrete" (ceea ce vor încerca să sugereze în secolul XVIII primele societăţi masonice, viitoare loje, cu idealuri iluminist-revoluţionare, cu un simbolism esoteric de rosacrucieni alegorizînd pentagrama şi reminiscenţa „sodalităţilor" pythagoreice). Aceeaşi denumire o actualizează *eteria* luptătorilor greci pentru libertate din secolele XVIII — XIX. La noi, asociaţiile revoluţionare, a căror activitate culminează la 1848, îşi vor lua numele de „f r ă ţ i i", tocmai pentru a reînvia simţul unor străvechi nuclee de solidaritate. De aceea credem numai astfel trebuie redat aici ἑταιρεῖαι τῶν Πυθαγορικῶν: grupări solidare sau „cluburi", mai active decît orice partid, prin care pythagoricii izbutiseră să deţină puterea timp de aproape două decenii în unele cetăţi din sudul Italiei (*Graecia Magna*; poate chiar şi în Syracusa), cum ar fi Crotona, Metapont, Tarent, Rhegium.

[21] În text *stasis*, „răscoală": „lupte interne", datorate faptului că *demos*-ul şi alte partide cu interese varii nu mai tolerau guvernările autoritare ale „frăţiilor" pythagoreice cu tendinţe oligarhice.

[22] Adepţii lui Kylon, la care se referă fr. 1 b şi nota 13. Se vede încă de la începutul acestei relatări că Plutarh foloseşte acelaşi izvor ca scoliastul lui Platon acolo şi de aceea confundă, cu preţul unui anacronism flagrant, întîmplările din vremea lui Pythagoras (aşa cum le mai redă, printre alţii, Iamblichos în *V. P.* 248 şi urm.), care se petre-

ceau la Crotona, cu incidente care aveau loc in alte cetăţi — aici la Metapont.

[23] Sub o altă formă revine şi confuzia pe linia celor indicate *supra*. În varianta scoliastului, singurii care scăpaseră dintr-un incendiu catastrofal fuseseră Hipparchos (de fapt Archippos) şi Philolaos. De astă dată filosoful nostru este asociat cu Lysis, care ar fi fost şi el ,,tînăr pe-atunci", cînd ştim de fapt că majoritatea mărturiilor îl prezintă drept maestru al lui Philolaos (cf. şi fr. A 1 b). Doar ultima frază din fragmentul nostru justifică reproducerea întregului context, întrucît pare verosimilă existenţa de persecutat politic a pythagoreului de care ne ocupăm, în tinereţea căruia continua prigonirea ,,sectei", unele teritorii — cum ar fi Lucania menţionată în fraza finală — devenind zone de persistenţă, unde se consolidau guvernări de inspiraţie pythagoreică. Aşa dăinuia şi regimul din Tarent (Taranton sau Tarentum, în Calabria vecină), cetate ilustrată de activitatea ,,strategului" Archytas, alumnul călăuzirii philolaice.

[24] Se recurge aici la mărturia lui **Hermodoros**, platonician din a doua jumătate a secolului IV (şi primul pătrar din sec. III), care a redactat cel dintîi o biografie a fondatorului Academiei. Wilamowitz (*Platon*, vol. I, p. 715 şi vol. II, p. 6) îi acordă un credit apreciabil (,,der zuverlässige H."). Bizuindu-ne aşadar pe această formulare, Platon şi-ar fi început călătoriile prin 400—399 i.e.n. Nu ni se spune nimic în fraza din text despre şederea în Egipt, dar o primă ,,staţiune" în Megara este verosimilă; acolo unde tînărul are prilejul să se demarcheze faţă de şcoala eristică, renumită prin arguţii dialectice, a lui Euclid (mai vechi geometrul omonim), resimţind apoi nevoia să păşească pe drumul unei cunoaşteri general obiective, cum o mijloceau matematicile şi — în cele din urmă — arithmo-geometria pythagoreică.

[25] Prelungind călătoria în Egipt (după 388) ajunge Platon şi la Theodoros din Cyrene (colonie în nordul Africii), cel mai însemnat matematician al epocii sale — pe care-l cunoscuse de tînăr chiar din vremea unor prime prelegeri ţinute de savant la Atena. ,,Staţiunea" cyrenaică îi permite filosofului să aprofundeze problema iraţionalelor, dezvoltată şi de Theaitetos. Pentru alte detalii despre călătoriile platonice, cf. C. Ritter, *Platon* (Sein Leben, seine Schriften), München, 1910, vol. I, 86—93 şi urm.

[26] Nu pare întru totul sigură întoarcerea într-o cetate italică a lui Philolaos spre sfîrşitul zilelor sale (deşi ar putea primi o întemeiere prin această unică mărturie). Oricum, aici e vorba de a II-a călătorie a lui Platon în Sicilia şi pe meleagurile italiote — deci prin 367/6, cînd se prelungea un învăţămint philolaic prin continuatorii săi Eurytos şi ulterior Archytas, vizitaţi probabil succesiv de peregrinul atenian (v. p. 198). Am demarcat călătoriile, precizînd textul diogenian: ,,... după alt interval de timp".

[27] Interlocutor al dialogului pe care-l imaginează Cicero în *De republica*, juristul Quintus Aelius **Tubero** (după 150 î.e.n.) se distinge ca politician cu idei conservatoare, foarte onest, demn admirator al stoicului Panaetius.

[28] Latinescul *inventa* capătă în contextul acesta sensul de ,,noutăţi filosofice".

[29] Fără să ştim exact cît ar fi durat şederea lui Platon pentru a se

documenta în domeniul pythagorismului avansat pe lîngă Archytas, nu este la fel de sigură asocierea lui efectivă cu un Timaios din Locri, unii filologi considerînd chiar că un asemenea pythagoreu desăvîrșit, pe care-l cinstește prin dialogul omonim ar fi o „invenție" platonică. A existat însă cel puțin un Timaios printre pythagorici (v. pp. 240—241, mai ales secțiunea din culegerea noastră). Desigur, Cicero comprimă în aceeași relatare succintă a peregrinărilor lui Platon datele unor călătorii diferite, fără să-l preocupe însăși existența unor intervaluri. Merită reținut printre altele termenul folosit pentru scrierile philolaice: *commentarii*, în primul rînd în accepțiunea de „însemnări".

[30] Am redat în contextul ei mai larg mărturia lui Vitruvius pentru a nu știrbi semnificația unei vocații de cultură, desemnată de apelativul care pătrunsese de cîtva timp pe cale cultă din domeniul grec: *mathematici* (cu otrografia din original!), nu doar „matematicieni", în sens îngust, ci „teoreticieni-experimentatori" în domeniul științelor exacte. *Astrologia* desemnează în limbajul lui Vitruvius **astronomia**, ca știință și filosofie a naturii.

[31] În această enumerare predomină matematicienii care au pus bazele astronomiei, dar și fizicienii reprezentativi pentru formularea unor principii (**Arhimede** și **Scopinas**, ambii sicilieni). În mod semnificativ lista începe cu Aristarh din Samos (sec. III fine — cca 280 î.e.n.), care a formulat o teorie heliocentrică în termeni astronomici, după ce filosoful nostru pare să-i fi dat o primă enunțare, precizînd simbolistica Focului central (v. fr. A 16, 16 a și 17). Seria celor care urmează după cuplul Philolaos—Archytas este caracterizată în ultima parte a frazei, ilustrîndu-se prin celebre „invenții" și măsurători, demonstrînd principii fizice. Astfel, Eratosthenes din Cyrene (cca 284—192 î.e.n.), cel mai erudit și multilateral din această familie de spirite măsoară pentru prima dată circumferința Pămîntului (respectiv stabilește un meridian de 252.000 stadii — aproximativ 40 milioane metri). Printre cei mai tardivi dintre autorii enumerați, **Apollonios** din Perga (cca 262—180) era un discipol *al lui Arhimede care a studiat însușirile corpurilor conice* (celebrele „secțiuni").

[32] Meritele acestor personalități sînt de două feluri — potrivit lui Vitruvius: *1.* au descoperit instrumente de tot felul, lat. *res organicae*, mai ales pentru măsurători *(res gnomonicae)*; *2.* cu ajutorul lor au elaborat explicații raționale pentru fenomene fizice pe baza „numărului", — pe o cale naturală (lat. *numero naturalibusque rationibus*, redat de Timpanaro Cardini prin „mediante regole aritmetiche e ragioni fisiche").

[33] Așa cum reiese din vecinătatea cu pythagoreul Euphranor (v. la noi pp. 255—256), precizarea lui Athenaios are o incidență mai ales asupra experimentelor făcute de asemenea filosofi pentru a determina însușiri muzicale de producere a sunetelor, atît pentru instrumente de suflat (cum era flautul dublu *aulos*), cît și pentru cele cu coarde, cf. fr. B 22 (măsurarea tensiunii strunelor cu ajutorul greutăților).

Fragmentele A 7 a-A 8; A *9*-A *29* și B *1*-B 23

Toate aceste vestigii și texte cvasi-complete alcătuiesc întreaga evidență pentru o reconstituire a doctrinei philolaice. Fragmentele A *7 a*—A *29* reprezintă seria mărturiilor *indirecte* despre conceptele doctrinare („sîmburele" unor adevăruri, așa cum le transmiteau discipolii înțeleptului),

iar secţiunea **B** *1*—**B** *23* cuprinde vestigiile unei tradiţii directe sau textualitatea celor asertate de Philolaos. Nota din DK I_8 399, r. 24 şi urm. preciza că, exceptînd apoftegma B 16 (la care trebuie să adăugăm A 27—28 din *Anon. Londini*), unii cercetători au considerat toate fragmentele produsul unor falsificări — astfel **I. Bywater**, „On the Fragments attributed to Philolaus the Pythagorean", în „Journal of Philology", I (1868), pp. 21—53, R o s e, Schaarschmidt, H e i d e l (în *Proceed. Am. Ac. of Astr. and Sc.* 45, 4, p. 79 şi urm.), iar ulterior Howald, *Essays on the hist. of med. presented to prof. Sudhoff*, p. 1 şi urm. Sinteza unui negativism hipercritic, la E. Frank, *Plato und die sogennanten Pythagoreer*, Halle, 1923, pp. 263—335, ulterior aproape în totalitate respins de autori moderni ca Mondolfo, Rostagni, Timpanaro Cardini, Nestle, Wilamowitz, Guthrie, Van der Waerden, Von Fritz. Consemnăm în *Note* critica moderată din Diels—Kranz, Raven şi Burkert, acesta din urmă ştiind să pună preţ chiar pe subtextele unor falsuri sau „apocrife". Principala dificultate în recuperarea hermeneutică a enunţurilor se datorează în cele din urmă specificului tradiţiei orale, atestată chiar de cea mai veche mărturie din secolul III î.e.n., a lui **Neanthes** (cf. DK, loc. cit., „das älteste Zeugnis für Schriftstellerei des Ph."). O găsim citată de Diog. Laërt. VIII, 55, în *Viaţa* lui Empedocles (DK 31 A 1, pp. 277—278; o reluăm în textul nostru (la p. 73): pînă la Philolaos şi Empedocles subzista comunitatea discursurilor la pythagorici (ἐκοινώνουν τῶν λόγων .. etc.). Să fi fost aşadar Philolaos ultimul pythagoreu care a redactat scrieri — în proză şi versuri — ? Doar pentru doctrina esoterică (îndeobşte de tip acusmatic) a funcţionat, pare-se, opreliştea. Oricum ea coincide cu o anumită etapă din viaţa filosofului nostru şi ar putea să fie la originea misterului care înconjura transmiterea în scris a operelor sale. Măcar pentru învăţăturile moral-formative şi magic arithmologice, încă din timpul vieţii sale a insistat poate pe lîngă discipoli să-i memoreze majoritatea spuselor şi tot prin convenţie orală a enunţat sintetic el însuşi (sub formă de poem şi *akusmate*) adevăruri preluate din moştenirea lui Pythagoras, aşternute la un moment dat într-o carte de preţ, enigmatică — ceea ce ar justifica suma plătită de un Platon şi căutarea de care se bucura volumul (fără să mai vorbim de titlul oarecum simbolic, *Timaios*, o altă împrejurare stranie pe care o mai discutăm în diferite locuri — cf. *infra*, notele 37—38.) Pentru multe fragmente şi rostiri philolaice se potriveşte denumirea *apoftegma* (gr. ἀπόφθεγμα, „rostire sentenţioasă"), pe care Diels—Kranz o utilizează în titlul păstrat şi de noi pentru fr. 7 a—8 (APOPHTEGMA UND SCHRIFTEN, pp. 399—400), de la fr. 9 la fr. 29, restul tradiţiei doxografice figurînd sub titulatura LEHRE (păstrată de noi, cf. p. 73). Timpanaro Cardini simplifică titlurile: *Scritti*, fr. 8 (pp. 118—121) şi *Dottrina*, fr. 8 a—29 (pp. 122—192).

[31] Am păstrat — în transliterare cuvîntul grecesc γεωμετρία . . . ἀρχή [„început" sau „principiu"] καὶ μητρόπολις — în sensul de cetate sau origină (la Timpanaro Cardini „madre-patria") sau focar al principiilor pentru întreg sistemul ştiinţelor. Prin acest enunţ apodictic se precizează că geometriei îi revine poziţia dominantă în construcţia unui edificiu al cunoaşterii matematice şi nu aritmeticii (ca ştiinţă a numerelor). După cum remarcă cercetătoarea italiană (p. 122 *a. l.*), Archytas (cf. fr. 4) va deplasa din nou centrul de greutate în favoarea celei din urmă.

[35] În original: *Timon „amarulentus"* este de fapt un filosof sceptic marginalizat de ceilalți camarazi de breaslă — unul care împinge pînă la caricatură pornirile antiplatonice, prezente și la realistul Aristoxenos, continuator al direcției erudit-biografice chiar în cadrul „Lyceului" (sau Peripatos). Acest Timon din Phlius (cca 320 î.e.n.) ar fi trăit după 275 î.e.n. la Atena, unde se impune ca literat cu talente parodistice. Ar fi scris epopei, tragedii și „drame", comedii, paralel cu opere filosofice (unele tot în versuri). Se ilustrează mai ales ca *sillograf* (cf. Athenaios 22 d), adică scriitor de *silloi* („clevetiri" sau satire-parodii), un gen pe care l-ar fi creat, folosind sugestii din autorii comici, unde *sillō* însemna „a se uita strîmb" la cineva, „a-i arunca o căutătură iscoditor-ironică", pentru a-l lua în derîdere.

[36] Gellius dă titlul în grecește: Σίλλος. De fapt, poemul era intitulat, probabil, *Silloi* — plural generic, pe măsura unui asemenea conglomerat de „ochiri batjocoritoare". Se reconstituie în linii mari conținutul lor pentru cel puțin trei cărți. Filosofii erau satirizați acolo sub pretextul unei descinderi în Hades, ca în *Nekyia* (c. XI din *Odiseea* lui Homer). Data publicării nu poate fi așezată mai înainte de 240 î.e.n. (cf. P. W., *Realencyklopädie*, s. v., T. 12, coll. 1301—1303, articolul semnat de Wilh. Nestle).

[37] În original: „in eo libro Platonem ... appellat, quod ... librum Pythagoricae disciplinae emisset exque eo *Timaeum*, nobilem illum dialogum, concinnasset". Calificativul *nobilis* în afară de sensul primordial (= „clasic", „cunoscut") implică aici, credem, și o conotație valorizantă: „frumos". După cît ne sugerează o serie de conjecturi *Timaios* era fie titlul scrierii philolaice, fie o atribuire convențională, la care Philolaos ar fi putut să recurgă deoarece nu mai era permisă publicarea unui corp de doctrină pythagoreică sub numele unui autor în viață (și cu atît mai puțin atribuirea chiar lui Pythagoras). Oricum, este cert că dialogul platonic *Timaios* prelucrează o serie de concepții cosmologice și de „biologie" (mai exact de fiziologie sau medicină cu raportări la microcosm), de factură pythagoreică. Sursa lor a putut fi un tratat alcătuit de Philolaos, dar întregul sistem expus de fondatorul Academiei în „frumosul său dialog" subordona imaginea despre universul însuflețit unei gîndiri originale, unei credințe proprii despre natura sufletului și a divinului. Tocmai din cauza idealității demersului, elementele pythagoreice nu puteau fi specificate de autorul unei sinteze care pe alocuri le transformă „cu tendință". Se produce însă o revenire la pythagorism, chiar la Speusippos, nepot și succesor al lui Platon în fruntea Academiei. De atunci se accentuează mereu tendința de a redescoperi fondul pythagoreic din *Timaios* și alte dialoguri platonice. Un filosof critic (și totodată clevetitor-literat) ca Timon merge, ca și Aristoxenos (reprezentantul orientării antiplatonice din cadrul aristotelismului), în direcția denigrării lui Platon și bate monedă pe acuzația de plagiat. Alții, ca un Theon din Smyrna (sec. II î.e.n.), inaugurează tradiția comentatorilor neo-platonici care consideră că slujesc memoria marelui clasic, atunci cînd identifică și explicitează un fond al pythagorismului manifest sau latent din țesătura dialogurilor, conturele unui esoterism adeseori neconvențional, cenzurat de însuși maestrul Academiei, dar tot mai proliferant în primele veacuri din era noastră (cînd simultan neo-pythagorismul va concura creștinismul, pe același plan cu gnoza și hermeticii).

[36] Citatul din Timon reprodus de Gellius în greceşte conţine în manuscrise o greşeală (simplul γραφειν), emendată pe baza locului paralel din comentariul lui Proclos, *In Timaeum* I, 1, 11, care menţionează de asemenea invectiva sillografului şi cuvîntul născocit de acesta τιμαιογραφεῖν: „timeografia"! Ni s-a părut oportun echivalentul *Timaiopoemul*, pentru păstrarea unei amplitudini ritmice. În secolul IV e.n., cînd scria Proclos, el nici nu mai înţelegea pe cine „imitase" Platon, crezînd că luase ca model o altă imitaţie, pseudepigraful tratat *Despre sufletul lumii*, în care un stîngaci plagiator al lui Platon vroia să refacă sistemul enigmaticului „Timaios Locros" (v. şi pp. 240—241). Bilanţul recent al problemelor suscitate de tradiţia referitoare la Platon ca plagiator al pythagorismului în *Timaios* figurează la **Burkert**, *op. cit.*, pp. 210—212. Încă din secolul IV diferiţi autori nu se sfiesc să denunţe pasaje sau opere întregi, unde filosoful copia din antecesori fără să indice sursa. Theopomp, de pildă, pretindea că fuseseră plagiaţi în dialoguri Aristippos şi Bryson (v. Athen. 11, 508 c—d = FGrHist. 115, F 259). Apoi, un Aristoxenos, acelaşi erudit răuvoitor care depistase, pare-se, printre primii sursa philolaică în *Timaios*, susţinea că *Statul* se regăseşte „aproape întreg în scrierea lui Protagoras *Antilogika*" (cf. Diog. Laërt. 3, 37; 57, Aristox., fr. 67); alte acuzaţii similare în Alkimos (Diog. Laërt. 3, 9—11, respectiv DK 23, B 1—6). De aici Burkert trage concluzia că cei care semnalaseră plagiatele dispuneau în mod vădit de textele autorilor supuşi comparaţiei critice. ***A existat deci efectiv o carte a lui Philolaos care stătea la baza dialogului platonic*** („also ist anzunehmen, dass auch das Philolaosbuch, das dem Timaios zugrunde liegen soll, tatsächlich existierte — nicht jedoch, dass es mit diesem Werk so völlig übereinstimmte wie der Timaios Lokros"; *o.c.*, p. 211 şi notele 45—58, cu o documentaţie aproape exhaustivă). Credem totuşi că din fondul cărţii pythagoreice au trecut numeroase elemente care ne-ar permite să mergem mai departe decît presupune cercetătorul german (potrivit lui asemănarea nu ar fi fost mai mare decît cea dintre Homer şi Platon).

Ultimele trei mărturii regrupate în cuprinsul fragmentului **8** nu fac decît să nuanţeze (cu o corecţie notabilă) informaţii din fragmentele anterioare. Satyros din Callatis, prolix autor de biografii din şcoala peripatetică (mărturia din Diog. Laërt. III, 9) consemna mai sobru şi mai precis decît ne spunea acelaşi Diogenes în VIII, 84 (fr. **1**, reprodus chiar din *Viaţa lui Philolaos*) ideea că Dion a fost însărcinat să cumpere **trei** cărţi (nu una!) cu doctrina pythagoreică de la Philolaos. Ar putea fi o reelaborare a celebrului *tripartitum* al învăţăturii lui Pythagoras din care numai unele precepte aparţineau „fondatorului", restul (eventual o carte întreagă) provenea de la Philolaos. La un martor tardiv, Eusebios din Cezareea (clasic al patristicii), se confirmă inexistenţa unor prescripţii *scrise* (pentru religiozitatea pythagoreică) şi faptul că Philolaos urmat de Archytas au lăsat cei dintîi scrieri cu caracter filosofico-ştiinţific (deşi cel dintîi continuă orientarea simbolică a unui esoterism al geometriei).

Aceste concluzii — provizorii — şi-au propus doar să dea o idee cît mai realistă despre dificultatea hermeneuticii textelor propriu-zis philolaice din secţiunea *B*, fără să mai vorbim de faptul că aceleiaşi personalităţi i s-ar putea datora o bună parte din conceptele atribuite de

un Aristotel și de doxografi în mod generic „școlii" sau „așa-numiților pythagorei".

Grupul fragmentelor doxografice *A* 9—*A* 28 conține — în cea mai mare parte — idei prețioase pentru a reconstitui, corelativ cu fragmentariul din secțiunea B, elementele „învățăturii" lui Philolaos, fără să aflăm totuși nicăieri un conspect unitar al acestei doctrine. Chiar în aceste condiții nu-și mai are acum rostul pornirea negativistă a interpreților hipercritici, deoarece o serie de cercetători moderni au scos în evidență sîmburele de autenticitate din fiecare text, atrăgînd atenția din capul locului asupra singurelor mărturii cu o formulare confuză, unde recuperarea vestigiilor autentice presupune o selecție riguroasă: enunțurile din *A 16* (contaminat de Poseidonios) și A 26—26 a, deosebit de confuze datorită meta-limbajului aproximativ folosit de Boëthius, atunci cînd adaptează terminologia muzicală grecească.

[39] Formularea din Aëtius confirmă deci apartenența filosofului nostru la orientarea unei teorii naturiste a principiilor, potrivit lui Raven (*Pythagoreans* ..., capitolele II, IV), singura poziție promovată de Pythagoras și acceptată, chiar după ce arithmologia pythagorismului mediu (v. *Nota introductivă*, pp. 15—17) tinde să introducă viziunea pluralistă a principiilor. În această *kosmopoiesă* (v. și „Elementele doctrinei anonime", fr. 23 și 52—72) la temelia ordinei cosmice și a mișcării din natură stă relația dialectică *peras* = finitul, principiul impar și *apeiron* = in-definit, nemărginitul care poate fi totodată principiul nedeterminării și vidul. În opoziție cu monismul parmenidian avem aici un dualism fundamental, de factură fizic-naturistă, în ciuda conotațiilor magice sau religioase ale numerelor-stihii. În sensul acesta caracterizează noțiunile Raven: „the meeting-place of the two currents", *i. e.* filosofia Monadei primordiale *versus* pluralism al principiilor numeric-stihiale, „is to be found not in the primary Monad but in the primary opposition of Limit and Unlimited. These «peculiar principles» are, as Aristotle says, capable of a very wide application. The principle of Limit can be regarded with religious reverence as the principle of Unity and Goodness; but it can also be regarded, as I shall later suggest that it eventually came to be, *as a purely geometrical and cosmological* principle (subl. n. M.N.) largely, if not entirely, shorn of religious significance" (*op. laud.*, p. 19). În felul acesta se combate poziția lui Cornford, potrivit căruia nu există decît o singură alternativă în vechiul pythagoreism: *Unul* primordial dă naștere celor două serii de principii (*peras* și *apeiron*) sau cele două *se contopesc* pentru a produce *monada* (= unul stihial) care domină totul, chiar dacă subzistă un dezechilibru aparent între stihiile contrare.

[40] În textul grec *heis* (εἷς) : „unu" (cardinalul), anticipînd poate noțiunea de *Uni-vers*.

[41] Enunțurile philolaice generalizează termeni mai cuprinzători; pentru denotarea tensiunii dialectice definite, *supra* (nota 39) între principiul-*limită* (= *peras*, πέρας) și cel de *ne-limitare* (= *apeiron*, ἄπειρον). În acest fragment Unul, acord al contrariilor se alcătuiește din „cele-care-mărginesc" — în grecește un participiu activ la neutru plural (*perainonta*, περαίνοντα de la verbul περαίνω). Deci obiecte, cauze, principii care „modelează determinist", față de cele „nedeterminate, infinite, informe, negative etc." denotate de adjectivul cu statut nominal, nepredicativ la neutru plural: *apeira* (ἄπειρα).

[42] Cu alte cuvinte, deşi se definiseră noţiunile matematice diferite nu se făcea încă o distincţie terminologică între „unu", *heis* (εἷς), numeral cardinal, început al şirului de numere şi *monas* (μονάς) ca unitate-întreg şi monadă cosmică, tocmai, pe cît se pare, din cauza faptului că, uneori, ele coincid, iar cea din urmă nu are încă semnificaţia din platonism. Totuşi, cum arătăm în *Nota introductivă* (v. p. 15 şi urm.) evoluţia conceptelor nu poate fi lesne decisă sub raport epistemologic.

[43] Pentru enunţul acestui celebru jurămînt, v. „Versurile de aur", în acest volum, pp. 60—61, precum şi forma lui „genuină", în contextul din Aëtius, „Pythagoras", *Elemente* ... (*Filos.*, vol. I, p. a 2-a), fr. 35—58 B DK, cu locurile paralele indicate acolo şi raporturile dintre *tetradă* şi *decadă* (*ibid.*, mai ales nota 187). Ca număr sacru 4 (sau *tetrada*) cuprinde şi numerele care, adunate, dau 10 (= 1 + 2 + 3 + 4). Folosind majoritatea studiilor moderne (în special P. Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tetrade*, Paris, 1932) referitoare la această concepţie, Timpanaro Cardini (*a. l.*) derivă din această însumare formula generală pe care au stabilit-o la un moment dat pythagoreii: $1 + 2 + 3 + \ldots n = \frac{n.(n+1)}{2}$.

Alte semnificaţii simbolice foarte vechi ale numerelor sînt menţionate în secţiunea „Pythagoras", sus-menţionată, mai ales în capitolul pe care l-am intitulat *Natura numerelor concrete şi a figurilor* (fr. 33 şi urm.).

[44] Despre *decadă* ca număr perfect se alcătuise o doctrină închegată, cardinală în pythagorism — v. secţiunea „Pythagoras", vol. cit., fr. 23, 35, 43, apoi fragmentele philolaice A 13 şi B 11, unde se citează şi un tratat al lui Archytas, rezervat acestui număr. Am indicat în repetate rînduri — şi în nota precedentă — cum generează numărul *patru* prin adunarea elementelor sale constitutive *decada*, număr perfect (*teleios*); potrivit definiţiei rezumative a lui Al. Olivieri (*Civiltà Greca nell'Italia meridionale*, Napoli, 1931, p. 51), 4 „dă o limită primei serii de numere şi în felul acesta determină şi mărgineşte infinitatea lucrurilor" (ca bază a sistemului decimal). Tocmai fiind un număr „generator", *tetrada* [4] devine „rădăcină" a naturii lucrurilor, implicit garant al *sănătăţii*, care ia fiinţă prin echilibrul celor patru elemente, dintre care numai două sînt primordiale pentru pythagorei — focul şi pămîntul —, cellelalte fiind „puteri" ale acestora (2^2 în lumea stihiilor generînd aerul şi apa din foc). Tetragrama devenise înainte de celelalte simboluri un însemn al pythagorismului.

Fragmentele doxografice A 12—A 13 ilustrează în continuare, prin enunţuri schematice, preocuparea lui Philolaos de aprofundare a simbolismului fiecărui număr din alcătuirea *decadei*.

[45] Din nou se insistă asupra *tetradei* (numărul *4*) care ar conferi lucrurilor „extensiunea matematică cu trei dimensiuni": de aceea este şi primul număr piramidal (cf. Olivieri, *loc. cit.*). De fapt forma cea mai simplă de poliedru regulat („volum") al geometriei care ordonează spaţiul era piramida simplă — sau tetraedrul (după cum vom vedea echivalată cu *focul*), construit din 4 triunghiuri (care alcătuiesc pe o suprafaţă de *bază*, în funcţie de o înălţime, figura ce cuprinde parametrii unor *lăţimi* succesive).

[46] „Calitatea și culoarea" simbolizate de *cinci (pentada)* desemnează „aspectul exterior, calitativ al lucrurilor" (Timpanaro Cardini), așa cum se vede și din folosirea termenului *chroiá* („culoarea epidermică", „tenul"), pentru a denumi suprafețele concrete (cf. și „Pythagoras", *vol. cit*, fr. 50). Numărul *cinci* dă „colorație și calitate fizică" obiectelor naturale, întrucît după *tetradă* (sau „rădăcină stihială") el desemnează ultima înfățișare a focului exterior care învăluiește sfera cosmică și devine astfel *cvinta esență* (lat. *quintessentia*) sau — mai exact —, potrivit fr. B 12, al cincilea corp, care asigură stabilitatea sferei și „o conduce" (am putea spune că sintetizează aparențele). De fapt *pentagrama* (un *pentagon* — figura cu 5 unghiuri), rezumînd și proporțiile corpului omenesc — microcosm, înscris în sferă devine cea mai semnificativă emblemă a pythagorismului, legată de secțiunea de aur (cf. M. Ghyka, *Le nombre d'or*, t. I, cap. II — „La divine proportion", pp. 43—59) ; v. de asemenea versiunea română, în vol. *Estetică și Teoria Artei*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1981, pp. 51—63 și planșele 1—25, 73—84, iar în acest volum figurile de la pp. 22 și 262.

[47] Ca „principiu al însuflețirii" (gr. ψύχωσις), *hexada* (sau numărul „șase") apare încă din cele mai vechi mărturii ale școlii (cf. secț. „Pythagoras", vol. I, 2, fr. 8, p. 14 și nota 56). Această „potență creatoare de viață" (Timpanaro Cardini) stă și la baza credinței în cubul psihogoniei (așa cum arătam în nota citată *supra*). De aceea tocmai, numărul *trei* fiind începutul autentic al seriei numerelor impare ce delimitează obiectele (seria lui *peras*), ridicarea sa la putere, 3 · 3 (sau 3^2) dă *hexada*, simbolul „însuflețirii" ca ciclu vital. După cum este dispus pe fețele unui zar (gr. *kybos* : „cubul" sau pătratul perfect), el figurează seria numerelor întregi posibile care se opun pe fiecare față a volumului respectiv, în așa fel încît ultima pereche 1 ~ 6 ne dă echivalentul originii și al împlinirii unui ciclu de viață. Dacă se repetă 6 prin ridicare la cub, obținem 6 × 6 × 6 = 216, ciclul periodic pe care mărturia sus-menționată („Pyth.", fr. A 8 și p. 78) îl considera seria metempsihozelor fondatorului confreriei. De fiecare dată suma cifrelor opozabile însumează în mod constant un *șapte*, ultimul număr-prim al decadei.

[48] După numărul *însuflețirii*, așa cum rezultă și din formularea de mai sus, vine *șapte* sau *heptada*, întruchipînd lumina primordială *(phōs)*. Fragmentul *B 20*, echivalînd acest simbol cu „divinitatea" este mai degrabă un text apocrif. Ne menținem de fapt în cuprinsul unei trepte a simbolurilor naturiste, cu referințe antropocentrice și se atinge prin *șapte* un prag al abstractizării : lumina reprezintă și *viața* sau principiul ei cel mai nobil (se substituie dealtfel acestei noțiuni în multe metonimii ale rostirii poetice) ; tot de această chezășie depinde și *sănătatea* (cicluri sau bioritmuri în cuprinsul unei existențe).

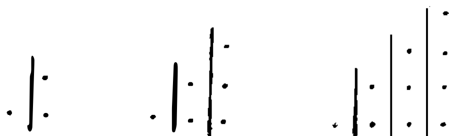
[49] *Odată cu octava* (în această propoziție doar abstracțiune numerică), se vede clar că simbolismul kosmopoietic al numerelor culminează cu întruchiparea omului ca ființă inteligentă, capabilă de sentimente ; mai ales iubirea ca impuls erotic și ca prietenie. Dacă *patru* era izvor de viață, combinare de stihii în natură, *opt* este asociat eventual și cu octava muzicală sau cu octocordul — armonie inteligentă. În sfîrșit, 8 prin reduplicarea lui *4* aduce la împlinire „apariția inteligibilului". Numeroși cercetători au subliniat de aceea polisemia diferitelor întruchipări simbolice : aceleiași cifre sau aceluiași unghi dintr-o figură (după cum se

spune și în A 14) i se atribuie mai multe personificări, întrucît și divinitățile păgîne adeseori cumulează o serie de atribute, în constelări cu semnificații diverse. Textul grec semnifică oricum *coincidența* de atribute care, sub forma *eros*-ului, a **prieteniei** *(philia)*, a **gîndirii** *(epinoia)* și **chibzuinței** (ca „sens imanent orientativ" sau *metis*), *litt.* „se întîmplă celor existente" (. . . φησὶν συμβῆναι τοῖς οὖσιν). Dealtfel aceste patru accidente ontologice presupun de fiecare dată doi parteneri (însumează deci elementele unui model *octogonal*).

[50] Sînt cei doi conducători ai Academiei (școală de filosofie ateniană), după moartea lui Platon, întemeietorul ei. **Speusippos**, care va sta între 347—339 în fruntea școlii, reia doctrine pythagoreice ale arithmologiei, la fel cum va face și succesorul său **Xenocrates** din Chalcedon, (scolarh între 339 și 314), acesta din urmă încercînd o sinteză eclectică, din care nu vor lipsi și elemente aristotelice, deși (potrivit lui Diogenes Laërtios IV, 13) ar fi compus și el lucrări de inspirație pythagoreică: *Învățăturile lui Pythagoras, Despre numere, Despre intervale, Geometria* — în două cărți (T. C.).

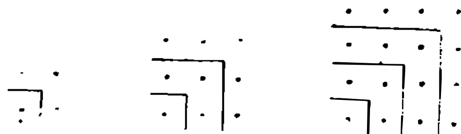
[51] Pare să fie o compilație alcătuită cu discernămînt — pe alocuri probabil o sinteză, influențată de teoria numerelor dezvoltată de Platon. În orice caz e semnificativă și revenirea la sursa mai veche, a elementelor transmise sub autoritatea înțeleptului din Samos. Acestea sînt tocmai „învățăturile studiate cu rîvnă" — în original: *Pythagorikai akroáseis*, deci transmise prin **„audiere"**, oral, *spudastheisai*, „cu zel" (păstrate cu fidelitate). La ele se adaugă și selecția din „scrierile lui Philolaos". Așa cum se va vedea și din fr. **B. 11**, s-ar putea să fi ajuns pînă în secolul IV î.e.n. printre asemenea „însemnări" *(syngrámmata)* și o carte *Despre decadă* sau *Despre număr* (în general); primul titlu apare mai frecvent la compilatorii care dau citate philolaice.

[52] *Numere liniare* (gr. *arithmoi grammikoi* sau — mai precis — *a. euthygrammikoi*, „rectilinii") sînt cele care nu pot constitui nici suprafețe (ca cele *poligonale* — v. *infra*), nici volume specifice numerelor plane și solide), deoarece sînt *numere prime*, „așadar, nu pot să rezulte dintr-un produs" (T. C.), pentru a duce la construcția figurilor. Acestea sînt noțiuni specifice arithmo-geometriei pythagoreilor, la fel ca vestitele *numere poligonale*. P. Tannery, în *Pour . . . la science hellène*, Paris, 1887, Append. II, p. 375, nota 1, relevă expresia comentată *(număr* **liniar***)*, ca un termen rar, folosit pentru prima dată în această mărturie, atestînd sursa pythagoreică veritabilă reprodusă de Speusippos (a se vedea și Thymaridas, pp. 259—262). Astfel de numere **„recti-liniare"** trebuiau reprezentate numai prin punctarea unei linii simple *(grammé)*, cu un număr de puncte care corespunde cifrei. De exemplu:



1 + 2 sau 1 + 2 + 3 sau 1 + 2 + 3 + 4 etc.

față de numere piramidale — cum ar fi de ex.:



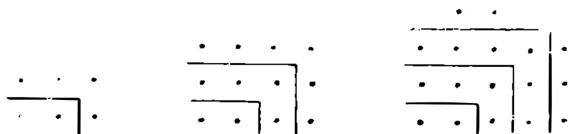
1 + 3, 1 + 3 + 5, 1 + 3 + 5 + 7 etc.

Dealtfel, definirea tipurilor respective de numere cu proprietăți figurate revine ceva mai departe (v. și notele 71—75), în textul reprodus ca un citat din Speusippos.

[63] Aceste specii de numere sînt toate *poligonale*, în contrast cu cele *liniare* definite *supra*. Într-o terminologie proprie numai pythagorismului se definesc drept *poligonale* toate numerele care nu sînt prime și prin reprezentare cu ajutorul gnomonilor (v. secțiunea „Pythagoras", vol. cit., fr. 30—35, pp. 33—37 și notele 173—175, la pp. 103—105) duc la orînduirea numerelor-puncte în forma unor elemente de figurație cu unghiuri, încadrînd astfel spațiul *suprafețelor*, — numerele „plane" cu specii „variate" — și chiar al *volumelor* — numerele „solide". Ambii termeni sînt definiți la Euclid, în *Elemente*, cartea a VII-a, 16—17, unde regăsim de fapt pe de-a-ntregul doctrina pythagoreilor din epoca „medie". Numărul *plan* este un produs a două numere, cel *solid* produsul a trei numere; de fiecare dată factorii se numeau „laturi". Dintre speciile de *numere plane* am reprodus în nota precedentă figurația celor „pătrate", obținute potrivit definiției noastre prin ridicare la pătrat (deci un număr înmulțit cu el însuși), dar pe baza metodei gnomonice o serie pară, ce rezultă din însumarea termenilor seriei impare 1 + 3 = 4, ... + 5 = 9, ... + 7 = 16 etc. Numerele „rectangulare" (sau „dreptunghiulare") se prezintă de fapt ca produs al laturilor unui dreptunghi *hèteromekes*, deci cu numere diverse, deși se însumează seriei pare:

2 + 4 = 6 (2 · 3), +6 = 12 (3 · 4), + 8 = 20 (4 · 5) ...

Vom avea — respectiv — figuri geometrice de tipul:



În mod similar, vom obține numere poligonale „triunghiulare" prin însumarea succesivă a termenilor din seria naturală a numerelor întregi:

1 + 2 = 3, + 3 = 6, + 4 = 10 ...

Sau numere „pentagonale", figurînd progresiunea

1, 4, 7, 10, 13 ... 1+3 = 4, + 3 = 7, + 3 = 10 ...

După aceleași criterii se construiau și celelalte numere poligonale: hexa-

gonale, heptagonale etc. Desigur — așa cum arătam și în comentariul la fragmentul citat *supra* din Pythagoras —, proiecția numerelor cu ajutorul gnomonului ține seamă de felul în care se dezvoltă seriile numerice construite alături (rectiliniar) sau în jurul unității-monadă. *Numere gnomonice* propriu-zise trebuie considerate cele obținute prin triangulație, adăugîndu-se un gnomon dreptunghic unui termen impar, pentru a se obține termenul succesiv $n + l$ (în care notăm cu n suma termenilor precedenți; v. figura numerelor triunghiulare, toate impare). Față de marea clasă a numerelor *plane*, potrivit definiției lui Euclid (cărțile II și VII), numerele *solide (stereoi)* își trag denumirea de la figurația lor spațială, prin modele care corespund volumelor (din geometria ce construiește figuri în spațiu), implicit de la exponenții care corespund *puterilor*. Vor fi deci numere *tetraedre, cubice, hexaedrice* etc. În sensul acesta Speusippos numește în acest fragment numărul *4* **piramidal**, întrucît corespunde piramidei (T.C.). La Platon, în *Timaios* 31 C-32 C, se reîntîlnesc denumirile de numere **solide** — propriu-zis cu volum *(onkos)* — și *plane*, raportate la puterile numărului și proiecția lor în spațiu. Considerații despre dezvoltarea ulterioară a elementelor de teoria numerelor inerente acestor concepte se găsesc la G. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, vol. I, Leipzig, 1907 și la Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, București, 1968. În general se aprofundează mai întîi conceptele de progresii și recurențe numerice.

[54] Sînt cele cinci volume, ale căror figuri corespund corpurilor cosmice (probabil încă din vremea lui Hippasos — v. *Filos ... pînă la Platon*, I, 2, pp. 47—49 și 134—135), în sensul că aceste poliedre fundamentale simbolizau cele patru elemente — v. mai departe fr. **A 15** și **B 12**, cu notele de acolo. Bineînțeles, contau mai ales interpretările date relațiilor între unghiuri, dar totodată problematica inerentă atît înscrierii în sferă, cît și raportării la figura cercului. De aceea pînă în zilele noastre poliedrele respective *(tetraedrul, hexaedrul* sau „cubul", *octaedrul, dodecaedrul* și *icosaedrul*, numite probabil încă din vremea lui Speusippos „corpuri platonice") rămîn figuri de bază pentru orice *reprezentare geometrică a spațiului* și analiza lor riguros științifică oferă concluzii fundamentale, întrucît ele descriu modelul tuturor fenomenelor de rotație spațială în Univers. Putem avea încredere în asemenea legi de „armonie matematică" a căror interpretare pe baza raporturilor simetrice a fost sintetizată de H. Weyl — cf. *Simetrie* (versiune română), București, 1966, p. 89 —, cu o precizare foarte importantă pentru a diferenția esoterismul pythagoreic de optica modernă: „noi nu mai căutăm această armonie în forme statice, cum sînt corpurile regulate, ci în legi dinamice. După cum poligoanele regulate sînt legate de grupul finit al rotațiilor plane, tot astfel poliedrele regulate trebuie să fie intim înrudite cu grupurile finite ale rotațiilor proprii în jurul unui centru O în spațiu".

[55] Am adăugat în traducere precizarea „în mod corelativ", deoarece se cereau reliefate însușirile acestor studii, care încă din vremea lui Philolaos și Archytas elaborează teoreme referitoare la fiecare din cele cinci poligoane („proprietăți specifice"), ajungînd apoi la cele generale — „proprietăți comune" întregii clase de figuri. După cum spune Timpanaro Cardini (*a.l.*): „formulazione teorica delle proprietà metriche dei poliedri regolari convessi, lavoro che raggiunse poi la sua perfezione nel libro XIII degli *Elementi* di Euclide".

[56] Ca majoritatea comentatorilor, preferăm lecţiunii din Diels—Kranz textul emendat potrivit propunerii lui Tannery: „despre proporţia continuă şi cea discontinuă" (deci odată cu repetarea prepoziţiei se precizează construcţia). În text primul termen („proporţia continuă", gr. *analogia*) se referă atît la o *progresie aritmetică* (de tipul 2, 4, 6, 8, 10 ...), cît şi la una *geometrică* (de ex. 2, 4, 16, 256...). Celălalt („proporţie discontinuă", potrivit lecţiunii *peri antakolouthias*) desemnează „corespondenţa dintre o serie de raporturi", aşa cum se prezintă — de exemplu — proporţia aritmetică sau geometrică între două sau mai multe raporturi constante (sau care „nu formează prin seria lor o progresie" — T.C.).

De exemplu:

1 : 2 :: 8 : 16 :: 12 : 24

La Diels—Kranz lecţiunea *anakolouthias* presupune că studiul *progresiilor* ar fi luat în considerare discontinuitatea ca *in-consecvenţă* şi nu ca raport proporţional.

[57] Cele două adjective la superlativ din textul grec (*physikotaten* şi *telestikotaten*) au fost alese pentru a da o pondere specială calificării elementelor de conţinut din a doua parte a micului tratat *Despre numere*, unde Speusippos se ocupa în mod exclusiv de simbolistica *decadei* (cf. şi fr. *B 11*), analizată pe două planuri corelative. *(A)* **natura**, întemeiată pe tot felul de proporţii armonice şi raporturi între numere bazate pe sistemul decimal; *(B)* **imanenţa** numărului **zece** pentru „desăvîrşirea" tuturor *făpturilor*. Din acest punct de vedere i se atribuie *decadei* virtuţi aproape magice, termenul *telestikós*, „capabil să desăvîrşească", fiind conotat de însuşirile atribuite iniţiatului, care devine *teleios* („perfect", „desăvîrşit") după ce a fost modelat de riturile misterice.

[58] De aici înainte dezvoltarea enunţului se resimte de pe urma speculaţiilor platonice: *decada* este o *idee-arhetip* (în text *eidos*, aici „formă ideală") care asigură „din sinea ei" (*aph' heautes*) precizia de mecanism a fenomenelor cosmice (*kosmika apotelesmata*, reliefînd mai ales „efectele" acestora), ca un fel de „artefact modelator" (*technikón*, construit cu dativul).

[59] Precizarea, inserată ca un fel de paranteză, ne atrage atenţia în mod special că întregul simbolism al decadei — dezvoltat în citatul care alcătuieşte restul fragmentului — trebuie interpretat ca o dovadă peremptorie a determinismului cosmic obiectiv. Numerele nefiind pentru pythagorei separabile de imanenţa lucrurilor, însuşirile teoretice studiate de „arithmologie" nu pot intra sub incidenţa hazardului (*tykhe*) şi nu depind de opiniile subiectului cunoscător (ἀλλ' οὐχ ἡμῶν νομισάντων).

[60] Alte lineamente ale terminologiei specifice pentru ideaţia platonică, impregnate chiar de coloratura exaltării neoplatonismului. *Decada* e concepută ca o „temelie ce fiinţează" (θεμέλιον ὑπάρχουσαν), „paradigma perfecţiunii" sau „modelul" pe care şi l-a propus o divinitate supremă, *demiurgul* Universului (în text se utilizează termenul *poietés*). Pentru obîrşia pythagoreică a conceptului, Timpanaro Cardini trimite la fr. *11* din Hippasos (cf. la noi — *Filos. ... pînă la Platon*, vol. I, 2, pp. 137—138, cu notele aferente), unde *numărul* (în general) este definit fie ca „prima paradigmă a creaţiei [*kosmopoiia*"], fie ca un „instrument conceptual-discriminativ", *organon kritikon* al unei „divinităţi creatoare", *kosmourgou theou*.

[61] Specificarea „număr perfect" a fost adăugată în text de H. Diels, deşi Kranz — în aparat, la p. 401 — o consideră superfluă, întrucît avem de-a face cu un termen tehnic. Dar aici nu este vorba numai de perfecţiunea teoretică a decadei, ca însumare ce „se desăvîrşeşte", pe măsură ce se adună primele patru numere (1 + 2 + 3 + 4 = 10), deşi Timpanaro Cardini consideră că număr perfect (*teleios*, fără determinare) se numea doar cel format din suma divizorilor (deci 6 = 1 + 2 + 3). În mod limpede Philolaos, compilat de Speusippos, demonstra „perfecţiunea" decadei, atît ca număr matematic („pur"), cît şi ca număr ce defineşte *natura* — cum precizează mai departe contextul, prin locuţiune adverbială *(kata physin)*. În ediţia sa din *Theologoumena*, de unde provine acest fragment, De Falco trimite la toate locurile paralele, despre semnificaţia cosmico-naturistă a *decadei*. Aşa se numeşte dealtfel la Iamblichos întreg capitolul final (X, pp. 79—87, ed. cit.), iar printre mărturiile paralele (De Falco, p. 82 în notă), ar fi de amintit Nicomachos, *Introd.*, p. 122, 18 sq.; Iambl., *In Nicomachi Introductionem* (ed. Pistelli), p. 43, 16, Anatolius, *Tratatul despre decadă şi numerele din cuprinsul ei*, p. 32, 3; Macrobius, *Comm. in Somnium Scipionis* (ed. Eyssenhardt), I, 6, 76, Isidorus, Migne, PL, 83, 191, fragmente pythagorice editate de Delatte (*Études*..., pp. 174, 55 etc.). Un extras din Anatolius încheie dealtfel ediţia susmenţionată şi, la fel ca textul de bază, ele definesc decada ca un fel de „cerc şi limită a oricărui număr", care devine paradigma simetriilor (= a proporţionalităţii — cap. cit., pp. 79—82) din *Kosmos*; ca atare domină totodată raporturile numerice din cuprinsul sferei.

[62] Altfel spus: oamenii din multe neamuri (ce aparţin unor culturi diferite) se întîlnesc în privinţa folosirii decadei (şi a zecilor) pentru numărătoare, deşi pot folosi convenţii care diferă pentru celelalte detalii de numeraţie şi calcul. Observaţia se distinge prin pertinenţa ei sub raportul antropologiei culturale şi al teoriei numerelor. Chiar în culturile unde se luau ca termene şi baze de numeraţie alte „cifre" (de ex. „*şase*" la babilonieni), seria numerelor naturale întregi implică la un moment dat însumarea zecilor şi notaţii corespunzătoare. O notă sintetică, sub forma interogaţiei despre numărătoare extinsă în bază de *zece* va fi atribuită lui Aristotel, *Probleme* XV, 3, 910 b: „De ce toate popoarele, barbari şi eleni, numără pînă la *10* şi nu pînă la un alt număr — de exemplu 5 —, pentru ca s-o ia de la capăt apoi, numărînd «unu spre cinci», «doi spre cinci» ş.a.m.d. ?" În acelaşi context se adaugă informaţia — de cea mai mare valoare pentru interpretarea vechiului simbolism al civilizaţiei preromane din ţara noastră — referitor la obiceiul *tracilor* de a număra pînă la 4 (cu reluarea seriei, după fiecare tetradă). Explicaţia ce se dă în această mărturie păcătuieşte prin naivitate: tracii, ca nişte copii, n-ar fi în stare să reţină în memorie numere ce trec de baza patru şi n-ar avea nici obişnuinţa, nici conceptul de multiplu! Timpanaro Cardini (*op. laud.*, p. 131, nota a.l.) înlătură pe bună dreptate această motivaţie discriminatorie şi simplistă, insistînd asupra momentului ontologic-ritual. Savanta italiană consideră că pare mult mai verosimilă influenţa tracilor asupra doctrinei lui Pythagoras, mai ales datorită sacralităţii lui 4, celebrul *tetraktys* (o ipoteză similară am formulat noi înşine în legătură cu religia geto-dacă şi asocierea Zalmoxis-Pythagoras, cf. referinţele din vol. I, partea a 2-a, pp. 9—10, 70—71). Practica numărătorii şi aritmetica elementară (computaţia) se numeau la greci *logistică* (λογιστικὴ τέχνη, cf. Platon, *Gorgias* 450 D, 451 B

şi *Statul* 525 A), în opoziţie cu *arithmetike* (= de fapt, „teoria numerelor şi a operaţiilor matematice").

[63] După Tannery, *Science hellène*..., p. 388, nota 1, ultima frază (de la „multe altele nu-i sînt proprii doar acestuia" pînă la fine) reprezintă un adaos, de tipul unei glosse, care a fost inserată în text. Ea completează însă în mod oportun definirea „perfecţiunii" lui zece, deoarece, cum reiese din ceea ce urmează, se înşiră de fapt anumite proprietăţi ale numerelor distincte din seria *1* la *10* şi „altele" care ţin de teoria generală a numerelor, raportate la construcţia figurilor geometrice.

[64] Prima din cele trei proprietăţi ale *decadei* se referă la faptul că ea conţine două serii, cu acelaşi număr de termeni din cele două mari categorii, fundamentale pentru filosofia pythagoreică: cinci termeni *pari* (sau „pereche" — seria *2, 4, 6, 8, 10*), cinci *impari* (sau „nepereche" — seria 1, *3, 5, 7*, 9). În greacă seriile *ártioi* şi *perissoi*, fără să fie *heteroméreis* (deci „nu diferă ca număr de părţi constitutive").

[65] În terminologia greacă: dacă parul nu este *sym-perainon* (deci „număr terminal") „delimitat împreună cu o unitate", cealaltă serie (a imparilor) „va prisosi": va fi prea lungă. Precizare aproape superfluă.

[66] Pînă acum s-au dat caracteristici ale numerelor potrivit opticii geometrizante (definind numere propriu-zis „pythagoreice"), care distingea — cf. *supra* şi notele 52-53 — proprietăţi „liniare, plane, solide", aşa cum rezultau din construcţia proiectiv-gnomonică. Dar aici se defineşte a doua proprietate a decadei — de fapt a domeniului numeric în general —, sub raportul *aritmeticii* antice (sau a teoriei numerelor), deosebindu-se numerele p r i m e de celelalte, pe care doar ştiinţa veche le mai numea *secunde* (prin contrast!) sau „compuse" (în sensul că se alcătuiau din mai mulţi divizori decît 1 şi numărul respectiv). Chiar Tannery sublinia că denumirea de numere „secunde" sau „compuse" a ieşit din uz, cea de numere *prime* fiind o achiziţie perenă a pythagorismului.

[67] Al doilea element al frazei pare, la fel ca glossa semnalată în nota 63, o interpolare în text, aici oarecum arbitrară. O distribuţie complementară de două serii la fel de lungi, una cu termeni *primi*, se mai întîlneşte doar la numerele *12* şi *14* (deci era inutil să se lase chestiunea în suspensie prin formularea „altele cîteva").

[68] Se rezumă astfel a doua proprietate a decadei, alcătuită din serii cu egală distribuire şi în privinţa raportului dintre cinci numere *prime* sau „necompuse" (*1, 2, 3, 5, 7*) şi cinci numere „secunde" sau „compuse" (4, 6, 8, 9, 10), ultimele fiind pur şi simplu *ne-prime* (cf. *supra*). Repetiţiile obositoare din acest pasaj sînt atribuite în mod just de Tannery necesităţii de a familiariza pe cititor cu noţiunea de „b a z ă" numerică din fraza precedentă. *Pythmen* sau „bază" este cel mai mic număr cu o proprietate dată şi — în alte contexte — restul diviziunii unui număr prin 9 (astfel la Pappus).

[69] Ajungem la cea de-a treia proprietate aritmetică a decadei (Tannery — „une troisième égalité"). De fapt, o egală distribuire de *sub-multipli* şi *multipli*. Unele dificultăţi le oferă aici obţinerea unor serii la fel de lungi şi de aceea s-a remediat o lacună în textul manuscris: „numărul *4* ⟨trebuie adăugat⟩" (cf. ediţia De Falco) şi in seria *multiplilor*, „ca multiplu de 2", restabilindu-se astfel distribuţia egală după ce „trebuie scos din seria" [de multipli] „numărul 7". Aşadar vom avea cinci submultipli „1, 2, 3, 4, 5", urmaţi de cinci multipli „4, 6, 8, 9, 10". Se repetă

4, număr cardinal (în sensul etimologic şi tare al cuvîntului), iar *7* poate fi exclus, nefiind multiplu al unităţii, întrucît *1* este doar „baza" seriei numerice precedente şi (potrivit concepţiei greceşti) nu „o unitate propriu-zisă" (v. şi fr. A 10 *supra*), deci singur nu poate funcţiona ca factor al unui produs sau ca submultiplu al lui 7, care nu rezultă deci dintr-o multiplicare propriu-zisă (alicotă).

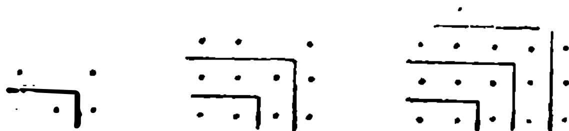
[70] A patra proprietate a *decadei*, după Speusippos, ia în considerare toate raporturile *(lógoi)* posibile între numere, surprinse în cadrul seriei *1 ... 10*. Întrucît termenul *logos* (λόγος) desemnează proporţionalitatea, trebuie să ne referim de fiecare dată la conceperea numerelor ca mărimi, luate proporţional în cuprinsul entităţii-decadă. Se consemnează raporturi de *egalitate* (de ex.: a + b :: b + a = c :: c ... 10 sau 2 + 3 :: 3 + + 2 :: 5 + 5 ... 10) de *superioritate* (de ex. 2 < 1, 3 < 2, 4 < 3 ... 10 sau 1 + 1, 2 + 1, 3 + 1 ... 9 + 1), de *inferioritate* (inversarea raportului precedent — de ex. 9 < 10 ... 3 < 4, 2 < 3, 1<2 = 10 — 1... 4—1, 3—1, 2—1). Vine apoi raportul *epimorion* (ἐπιμόριον) sau *super particularis proportio* (cf. de ex. Boëthius, *De Musica* III, 11) în care totdeauna elementele se află în raportul ($n + 1$) : *1*. La Tannery (*op. cit.*) se numeşte „le rapport de *quantième en sus*". Îl putem transpune şi sub forma

$$a = b + (b/n), \text{ deci } a : b = (n + 1) : n$$

în care *a*, numărul mai mare (superior) este egal cu *b plus* o parte din *b*. De exemplu raportul 3:2 *(hemiolion)* sau 4:3 *(epitriton)* ... Faţă de raporturile precedente — de *superioritate* şi *inferioritate* —, aici trebuie să pornim de la o *împărţire* în *n* elemente riguros egale între ele (pentru *a* şi *b*). B.L. van der Waerden, *op. cit.* cap., „Die Harmonielehre der Pythagoreer", p. 373 şi urm., pune acest raport la baza învăţăturii despre armonie (v. şi capitolul „Die Arithmetik ...", pp. 392—423). În fond, aşa cum indica A. Szabó în *The Beginnings of Greek Mathematics*, Budapesta, 1978, pp. 174—177, această propoziţie (a 3-a din *Sectio Canonis*) ne dovedeşte că nu poate să existe o medie geometrică între două numere care se află în *ratio superparticularis* şi definesc astfel medietatea muzical-armonică. Aşa sînt relaţiile de *octavă* (2: 1), *cvintă* (3 : 2) şi *cvartă* (cf. Van der Waerden, *op. cit.*, p. 375 şi urm.; v. de asemenea la noi în *Filos pînă la Platon*, vol. I, 2, fr. 14 din Hippasos şi notele de la pp. 148—151). Se prelucrează deci în caracterizarea decadei la Speusippos date foarte vechi, anterioare probabil lui Archytas (cf. observaţiile lui Szabó, *op. cit.* cu privire la cele zece medietăţi pythagoreice, avînd la bază cea mai simplă ecuaţie de proporţie între două segmente $\frac{a + b}{a} = \frac{a}{b}$ sau raportul secţiunii de aur.

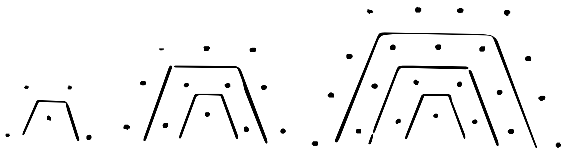
[71] Se revine la proprietăţile figurate ale numerelor geometrice (cf. notele 52—53) şi se începe — cum e natural — cu numerele *liniare*. Proiecţia în spaţiu a proprietăţilor „pythagoreice" ale numărului, cu definiţiile succinte din textul nostru, se regăsesc şi în caracterizarea dată de Aristotel (în *Metaph.* VII (Z), 11, 1036 b) ierarhiilor spaţiale din pythagorism — cf. la noi (vol. cit.) „Pythagoras", fr. 65 (58 B 25 DK), pp. 48—50 (cu notele aferente). Asupra lui *4* ca număr piramidal se revine mai departe. Numerele *liniare* se orînduiesc toate sub formă de *pro-*

porții. Numerele *plane* și *solide*, care pot fi reprezentate prin figuri geometrice, se obțin fie prin *însumare* (cele *poligonale* sau „solide"), fie ca *produs* (numere *plane*). În cadrul *tetradei 2* devine astfel „principiul" numerelor și al progresiei *liniare*, *3* al celor *triunghiulare*, *4* al celor poligonale. Cu ajutorul primului număr triunghiular obținem de exemplu seria numerelor *pătrate* (cum ar fi 1, 4, 9, 16, 25, 36 ...), la fel cum proiecția lui *patru* ne ajută să construim numere *piramidale*, *pentagonale*, *hexagonale* etc., ținînd seama de așezarea gnomonică în jurul punctului-monadă. Reproducem după Fr. Lasserre, *The Birth of Mathematics*, London, 1964, pp. 52—53, tipurile de construcție a numerelor:



$1 + 3 = 4$ $1 + 3 + 5 = 9$ $1 + 3 + 5 + 7 = 16$ etc.

generarea numerelor pătrate)



$1 + 4 = 5$ $1 + 4 + 7 = 12$ etc.

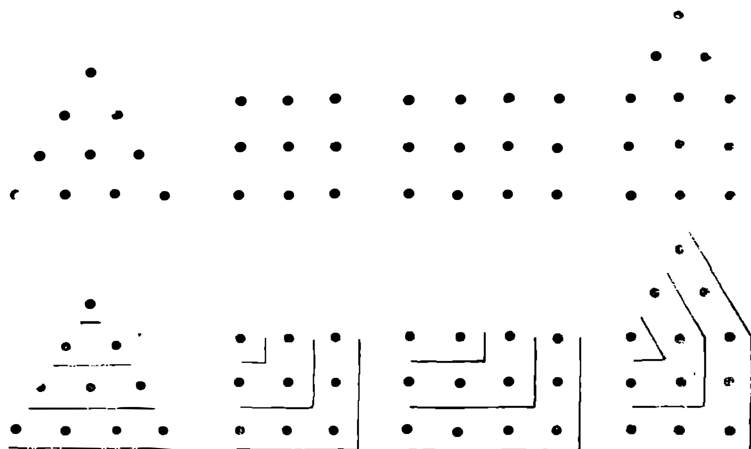
(generarea numerelor poligonale pentagonale, — pornind de la 4 piramidal).

Autorul comentează astfel această ultimă progresie: „In other words, for each arithmetical progression there is a corresponding progression of similar polygons, the *number of whose sides equals the ratio of the progression increased by* 2: the pentagon for the progression of ratio *3*, the hexagon for the progression for ratio 4, and so on".

[72] Definiția corespunde primei din cele zece „progresiuni" *(analogiai)* și anume cea a r i t m e t i c ă, pentru care, dacă însumăm primii patru termeni *1* (+1 =), *2* (+1 =), *3* (+1=) *4* sub forma $1 + 2 + 3 + 4 = 10$,
obținem iar numărul „perfect" al *decadei*, care poate fi de aceea „rezumată" sau „împlinită" în *tetradă*, ceea ce face ca termenii respectivi să devină echivalenți și substituibili în metalimbajul pythagoreic. Matila C. Ghyka, în splendida sa monografie *Le Nombre d'Or*, Tome I, *Les Rythmes*, cap. I și II, mai ales la p. 34 (v. și versiunea română, p. 36), arată că tetrada *(tetraktys)* „avea în același timp calitățile transcendente ale *decadei* ... și calitățile dinamice de creștere triunghiulară, fiind ea însăși baza generării tuturor numerelor figurate plane sau solide".

[73] Acum numerele se transformă în *figuri* geometrice, pornind de la conceptele definite în propozițiile (și în notele noastre!) precedente. Nume-

relor „plane" le corespund figurile geometriei *plane*, celor „solide" figurile geometriei în *spațiu*. *Linia* rezultată din *doi*, ca și *triunghiul* se construiesc utilizînd mai întîi două *puncte*, apoi *trei*, pentru figurile geometriei plane. Începînd cu *tetrada* se pot construi figurile geometriei în spațiu, cel mai simplu modul fiind acum *piramida*, care însumează toți termenii precedenți ca o „desăvîrșire" *(telos)*, spre care tinde figurația primelor patru numere.



[74] Se ia în considerare o piramidă de tipul unui *tetraedru* cu bază triunghiulară, care prezintă 4 fețe (inclusiv baza) și, respectiv, 4 unghiuri solide. Acestea din urmă reprezintă elementele necesare pentru construcția „corpului solid" care va fi înzestrat totodată cu 6 muchii (cîte două pentru fiecare din cele trei unghiuri solide care se înalță din bază). Din nou se completează o însumare de *zece* elemente.

[75] Raționamentele din această ultimă construcție rămîn obscure — în ciuda faptului că aparatul ediției Diels—Kranz (p. 401) explicitează fraza cu o figură:



Reproducem interpretarea lui Tannery *(op. laud.*, p. 389, n. 11) care — la fel ca ceilalți comentatori — vede în această elaborare a lui Speusippos (?) o căutare forțată: „consideră probabil un punct și o linie: pentru această linie două extremități [propriu-zis *perata*, „*limite*"], iar de la punct la cele două extremități *2* intervale [*diastemata*, termenul folosit și în muzică]; apoi într-un triunghi (pe care nu-l enunță textul), *3* laturi

și 3 unghiuri. Dacă mai înainte îi dădea imediat numărul 10, acum trebuie să combine punctul, linia și triunghiul".

76 Ultima parte a fragmentului va înfățișa construcția figurilor geometrice, în funcție de proprietățile figurative ale numerelor *decadei* înfățișate pînă aici: de la numere ca 1...3 ... pentru construcția figurilor *plane* (*triunghiuri* etc.) spre numere cu proiecție în spațiu, cum ar fi 1...4, pentru figuri cum ar fi piramidele (sau modelele „solide": *stereoí*). Determinarea *kat'arithmon*, redată la noi prin „din punct de vedere aritmetic", pentru Tannery echivalează cu ierarhizarea numerică: „si l'on en considère le dénombrement".

77 Triunghiul echilateral echivalează cu două interpretări posibile date numărului începînd cu *monada*, mai ales în pythagorismul mediu (v. și *supra* fr. A 10). *Unu*, ca început al seriei numerice, *unitate* inițială (*hen* sau *monás arithmetiké*) oarecare din seria de numere naturale, pare aproape un echivalent al lui O, în concepția lui Dedekind, de vreme ce corespunde și egalității perfecte. Ca „specie" sau concept al *monadei* desemnează „*uni-formitatea*" (*henoidés*), de aceea poate fi considerat echivalent cu egalitatea unghiurilor și laturilor în triunghiul echilateral. Aceasta din urmă poate fi reprezentată de raportul 1 = 1 (sau chiar O, întrucît este un număr *áschiston*, „care nu mai poate fi scindat" sau în-jumătățit). Raporturi de acest fel se adaugă celor care urmează pentru a produce iar *decada*.

78 Termenul de *semi-pătrat* (gr. *hemitetrágonon*), la fel ca cel de *hemi-trigon* care urmează, sînt mai neobișnuiți și se mai întîlnesc doar în *Timaios* 54 B, unde Platon le împrumută desigur din vechiul pythagorism. Deci după *echilateral* (gr. *isó-pleuron* — v. *supra*), urmează *isoscelul*, care provine din împărțirea pătratului prin diagonală; este deci un *semi-pătrat* dreptunghic (nu orice fel de isoscel!), apoi *scalenul*, conceput ca „jumătate" a triunghiului *echilateral*, deci *hemi-trigon*. Într-un compendiu recent, H.R. Radian, *Cartea proporțiilor*, București, 1981, capitolul „Triunghiul dreptunghic isoscel" (p. 68 cu fig. 13), stabilește sugestiv afinitatea dintre aceste construcții și secțiunea de aur (respectiv $\sqrt{2}$), utilizînd tocmai un pătrat cu latura formată din ipotenuză și înscrierea lui pe diametrul unui cerc. Cu atît mai sugestivă este definiția *isoscelului* ca un corelat al *dyadei* sau proiecția celei mai simple rădăcini pătrate.

79 *Hemi-trigonul*, propriu-zis „semi-triunghiul", corespunde *scalenului* — v. *supra*); bineînțeles divizarea echilateralului se stabilește prin omologie cu a pătratului (și el cu laturi egale) care dăduse isoscelul.

80 Urmează parametrii figurilor „în spațiu", deci modele „s o l i d e" (gr. *stereoí*), luate numai sub raportul distanțelor între puncte (nu propriu zis corpuri geometrice). Figura cea mai simplă de acest tip care corespunde numărului patru și proiecțiilor sale (pînă la „împlinirea" lui 10) este *piramida*. În cele ce urmează Speusippos va înșira patru specii de piramide. Tannery, *op. cit.*, p. 390, semnalează o inconsecvență a lui Speusippos în caracterizarea celor patru tipuri: „Les pyramides devraient être, par analogie, subdivisées en quatre espèces de tetraèdres, suivant que tous les angles solides, trois ou deux seulement sont égaux ou tous enfin inégaux. Speusipe choisit encore des types spéciaux, mais celui de la seconde classe ne convient plus, car il introduit une pyramide à la base carrée". Celelalte piramide (1—a, a 3—a și a 4—a) au baza triunghiulară.

81 Explicația reia, în altă variantă, ideea care stă la baza definiției

triunghiului echilateral (v. *supra*, nota 77). Piramida formată din triunghiuri echilaterale este un *tetraedru regulat* şi regăsim în toate privinţele, comparînd unghiurile şi laturile, raporturi de perfectă egalitate — ceea ce ar echivala cu o unitate *monas* „minimală" (în lipsa unui zero...).

[82] A *doua* piramidă se aseamănă cu *dyada*, mai ales datorită divizibilităţii perfecte şi a însumării unui număr de *două* proprietăţi: piramida regulată cu baza pătratică diferă de cea precedentă, atît in privinţa planului rectangular, cît şi sub raportul numărului de feţe — patru la număr, care încadrează „unghiul închis" din vîrful ei. Aceste două piramide corespund, cea dintîi (cu triunghiuri echilaterale) primului corp platonic (piramida regulată), cealaltă, dacă s-ar contopi la bază două piramide cu 4 feţe, *octaedrului* din seria celor cinci poligoane regulate, la care se referă şi dialogul *Timaios* — v. de asemenea figurile în secţiunea „Pythagoras", *Filos. ...pînă la Platon*, vol. I, 2, p. 47 (figurile „cosmice"). Cele cinci poligoane regulate formează infrastructura oricăror modele simetrice de rotaţie şi creştere în natură.

[83] Această proiecţie a fost analizată corect de Timpanaro Cardini (*a.l.*) spulberînd astfel nedumeririle formulate de Tannery — şi mai recent de A. Maddalena, în ediţia sa. Se coboară un plan perpendicular din unghiul de vîrf (prin excelenţă un element al corpului solid),pentru a tăia planul bazei în dreptul acelei laturi mai lungi a piramidei care alcătuieşte o ipotenuză. Deci perpendiculara din vîrf nu taie doar faţa sprijinită pe ipotenuză, ci planul obţinut dacă ducem o mediană pe această latură mai lungă — în fond cea care a dat bazei numele de „semi-pătrat" (= triunghi dreptunghic), fiindcă proiectează silueta unei diagonale a pătratului. Aşadar piramida noastră cu baza dreptunghică este jumătatea celei cu bază tetragonală dinaintea ei; posedă o „deosebire" în plus cînd o proiectăm; deci faţă de *dyadă* (proprie aceleia), corespunde acum *triadei*. Următoarea piramidă (cea de-a *patra*), este construită pe o bază „semi-triunghiulară", tot printr-o înjumătăţire a celei precedente (dreptunghice). Deci se va sprijini „la bază" pe un triunghi *scalen*. Corespunde tetradei fiindcă, în afară de cele *trei* laturi neregulate (neegale) mai comportă o a *patra* însuşire (monadică !). Aşa cum arată Timpanaro Cardini, „regăsim şi ceva din prima (monadă) în această ultimă piramidă, care se obţine sub raportul proiecţiei solide, dacă tăiem în două părţi egale tetraedrul regulat, cu un plan ridicat folosind bisectoarea unuia din unghiurile sale diedre". Loria şi Van der Waerden au apreciat asemenea proiecţii ca pe nişte încercări valoroase de „a extinde prin proiectare în spaţiu proprietăţi cunoscute de prima generaţie a pythagoreilor numai pentru descrierea figurilor plane".

[84] Pînă acum s-au enumerat însuşiri ale numerelor extinse asupra *figurilor* (sau „modelelor") geometrice. În concluzie se precizează cealaltă concepţie tipică pentru pythagorism: numerele-puncte sînt chiar principii generative ale realităţii înconjurătoare; „generează" lumea, Universul fizic. În acest proces de ierarhizare a raporturilor care stau la baza obiectelor fizice („corpurilor") şi apoi „întemeiază" însăşi existenţa sufletului-armonie, termenul *genesis* desemnează „generarea", ca procesualitate mereu prezentă în natură, prin aceea că face posibilă existenţa unor proprietăţi stihiale cum sînt „mărimile" ca entităţi geometrice materializate (spre deosebire de „figurile" dinainte) sau ca fiinţare concretă în lucruri

(cum ar fi raporturile dintre *massă* și *energie* in fizica modernă). Or, acest edificiu stihial-numeric (*arkhai*) este alcătuit din posibilitatea ca *punctul -monadă* (l material — în fraza noastră *stigmé*, „împunsătură", „trăsătură" — deci mărimea elementară spre deosebire de punctul abstract-geometric (*semeion* la Euclid)) să genereze prin fluxiune *linia* (*grammé*), echivalentul numărului doi sau al *dyadei*, ca extensie divizibilă (provenită din „fluxiunea punctului" — cf. Proclos *In Eucl.*, p. 97, 6 Friedlein), principiu al parității, urmînd apoi ca din linii să ia ființă suprafața (*epiphaneia* sau „planul", *epipedon*, care, pentru pythagorism, înseamnă al *treilea* principiu). În sfîrșit, din asemenea rețele se desăvîrșește un corp „solid" (*stereón*): al patrulea principiu fizic al ființării geometrice (pentru posibilitatea structurării materiei într-un spațiu tridimensional). Texte paralele despre această structurare am dat în secțiunea „*Pythagoras*" (*Filos. . . . pînă la Platon*, vol. I, 2, subcapitolul „Ierarhii spațiale și calitative"), fr. 56—65, pp. 44—50 (cu notele aferente). Îndeosebi fr. 62 (Aristot., *De anima* 4, 409 a) confirmă ideea „generării" prin „mișcarea" (fluxiunea) punctului care dă linia, iar apoi prin mișcările „unităților" alăturate, liniile care vor delimita corpurile: „. . . căci punctul este o unitate avînd *poziție*; deci există cumva de asemenea numărul sufletului și are poziție". Am citat raționamentul, deoarece cu termenul *thesis* („poziție determinată") se precizează și momentul *configurației* structurante, proprie genezei prin numere-puncte, de o importanță covîrșitoare atunci cînd va enunța Democrit noua sa teorie atomistă (așa cum reiese chiar din ceea ce urmează în tratatul aristotelic loc. cit.).

[85] Intrăm în labirintul semnificării alegorice a numerelor, dezvoltată cu răsfrîngeri multiple de orfico-pythagorici, unul din textele canonice fiind probabil „cartea" lui Philolaos *Despre decadă*, de unde provine referința citată. *Pistis* nu este aici „credință religioasă" — semantism aproape inadmisibil în vocabularul precreștin al elenei. Se regăsește în nume rădăcina și lexemul din semnificația verbului, *pisteno*: „acord credit", „dau încredințare" (cu dativul). De aici conotația de *sinteză intelectuală*, metaforic atribuită numărului *zece*, identificat și cu *Noos*, pentru a simboliza, după cum arată Olivieri (*Civiltà greca*, p. 52, „la più alta e sicura forma dell'intelligenza (πίστις)" sau, interpretînd valoarea cauzativ-procesuală din vocabula greacă, în sens activ, „numărul c a r e i n s p i r ă î n c r e d e r e" (T. C.), omul regăsindu-se în echilibrul cosmic amănunțit de structura decadică. „Părțile constitutive" ale *decadei* sînt numerele 1, 2, 3, 4, care dau prin însumare *zece*.

[86] Alegorismul întîlnește, mai ales la nivelul apelativelor, tradiția orfică și anunță teoria reminiscenței (*ana-mnesis*), atît de importantă la Platon. Așadar *decada* este însăși **Memoria**, *mneme*, ca receptacol și tipar al cunoștințelor, după cum obîrșia numerelor, *monada*, poate fi sorgintea din care vine aducerea aminte sau ținerea-de-minte (*Mnem-o-syne*, ca însușire sau virtualitate).

[87] Transformarea substantivului comun δεκάς (abstractul *decadă*) într-un apelativ, căruia i se da semnificația poetico-filosofică *ad-hoc*, printr-o *reetimologizare* care obliterează etimologia efectivă, oricare ar fi fost ea (nerelevantă și de aceea uitată, neavînd nici o reverberație, riscînd așadar să confere opacitate numeralului *zece*). Silaba *dek-* (din structura numeralului δέκα) este pusă în legătură cu rădăcina *dekh/dokh*, (δεχ-δοχ-), „a primi", „a prelua", „a susține" (și în sensul de „a prelua greutatea"),

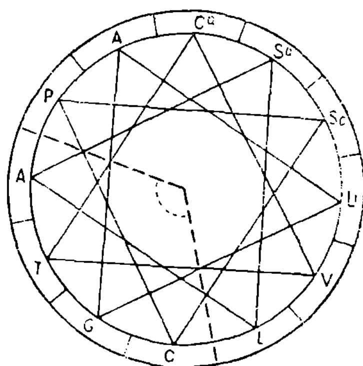
așa cum apare — de ex. — în verbul δέχομαι. *Decada* devine așadar „primitoarea" nemărginirii — *apeiron* (δεκτικὴ τοῦ ἀπείρου), deoarece cuprinde („preia") toate raporturile numerice incluse în ea și astfel pune capăt indeterminării („nemărginitului"); propriu-zis de-limitează în sfera lui z e c e. Pentru etimologii asemănătoare, cf. de asemenea fr. *A 27* și celebrul *Hieròs Lógos* reconstituit de A. Delatte (în *Études* ...), după mărturii orfico-pythagoreice unde i se spune numărului *zece* πανδεχεύς („a-toate-primitor", „cel ce susține totul").

[68] *Fragmentul 14* conține un „referat" (în general din Philolaos) despre alegoreza unghiurilor și a unor figuri geometrice fundamentale (cum ar fi cercul), „închinate" diferitelor zeități grecești, ele însele simbolizînd elemente și puteri ale naturii care se „conjugă" în diferite feluri, așa cum se petreceau conjuncții de astre (cu influențele lor asupra firii) potrivit celor mai vechi noțiuni de astrologie caldeo-babiloniană, prelucrate filosofic de pythagorei.

Verbul „a consacra" trebuie interpretat în această mărturie literal. Philolaos a încercat probabil să dea un prestigiu sacral *triangulației* (echilaterale) și *unghiurilor pătratice* înscrise în cerc, mai ales de pe urma faptului că exista o tradiție orientală (pesemne caldeană) care asocia divinități ale naturii cu unghiuri descrise prin cuprinderea semnelor zodiacale în figurile geometrice sus-menționate. Dar pythagoreii conferă sacralitate unor asemenea configurații și pentru a delimita esoterismul unor cunoștințe matematice care nu trebuiau puse la îndemîna oricui. Divinitățile de care va fi vorba in enunțurile din această mărturie (la fel ca în fr. A 16) se asociază cu „demonologia" pythagoreică; o fază a gîndirii alegorico-filosofice menită să salveze numeroase reprezentări ale religiei tradiționale transformîndu-le în alegorii naturiste. Mai semnificativă este strădania de a răspunde idealismului ontologic parmenidian printr-o viziune a stihiilor materiale abstractizate, întrucît — așa cum va reieși mai ales din fr. A 15 — figurile „închinate" (în fr. A 14 apare verbul *aniemi* utilizat pentru „consacrarea votivă") diferitelor divinități simbolizează în cele din urmă cele patru elemente, în diferite ipostaze.

[69] Din această formulare avem posibilitatea să deducem că „înscrierea poligonală" este procedura prin care, în urma triangulației și a înscrierii unor pătrate în „sfera" (de fapt *cercurile*) Zodiacului, unghiurile subîntind semne zodiacale asociate unor divinități, pe măsură ce se rotesc și constelațiile-semne în diferitele anotimpuri, ceea ce determină succesiva influență a „puterilor" stihiale întruchipate de zeii respectivi (simbolizînd tot mai mult echilibrul celor patru serii de elemente din natura cosmică). Iată cum se prezintă după Olivieri (*Civiltà*...,p. 38) „regruparea semnelor în *aspectul trigon*, care formează patru triunghiuri, fiecare avînd la vîrfuri una dintre constelații":

Fiecare din compartimentele delimitate în cadrul celor douăsprezece arcuri zodiacale reprezintă o anumită zonă din acest „cer" pe care și-l împart cele douăsprezece constelații (după criteriile astronomiei pre-copernicane avem o sferă „a stelelor fixe" care se mișcă odată cu ele). Dar în afară de aceste constelații fixe, sistemul astronomic la care se referă Philolaos mai cuprinde ceruri planetare (pentru șase planete „canonice", la care se adaugă *Luna* și *Pămîntul*). O primă repartiție a unghiurilor din cele patru triunghiuri „p l a n e t a r e" le atribuie cîte uneia din cele șase zeități-planete (inclusiv Luna-Selene), după cum se rotește trigonul pentru



Abrevierea numelor de constelații:

B = Berbec	Li = Libra (Balanța)
T = Taur	
G = Gemeni	Sc = Scorpion
C = *Cancer* (rac)	Sa = Săgetător
	Ca = Capricorn
L = Leu	A = *Aquarius* (Vărsător)
V = *Virgo* (Fecioara)	P = Pești

a intra succesiv în „casele" semnelor zodiacale. Dacă transcriem structura celor 4 triunghiuri zodiacale, vom avea configurații de tipul: 1 Δ Berbec — Leu — Săgetător; 2 Δ Taur — Virgo — Capricorn etc. Sub raportul oblăduirii planetare, se suprapune fiecărui unghi din aceste triunghiuri cîte o planetă, iar din combinația lor se precizează o anumită proprietate din cele patru serii stihiale *(Foc, Apă, Aer, Pămînt)*, astfel încît se lămuresc „diferitele puteri ce ființează în sinea deităților" planetare ale naturii. Se spunea, de pildă, că pentru primul triunghi zodiacal Berbecul (și unghiul său) este „casa" planetei *Ares* (Marte), Leul este a lui *Helios* (Soarele), Săgetătorul a lui *Zeus*. Dar aceste divinități întruchipau totodată și *natura ignee*, deci „puterea Focului". În al 2-lea triunghi zodiacal (Taur, Fecioară, Capricorn) se conjugă potrivit triangulației Afrodita—Hermes—Kronos „puterile Pămîntului", în al treilea *(Gemeni, Libra, Aquarius)*. Aceleași divinități aflate în alt raport planetar (Hermes—Afrodita-Kronos) determină predominanța „stihiei Aerului". În sfîrșit pentru ultimul triunghi (Cancer, Scorpion, Pești) raportul planetar Selene—Ares (Marte)—Zeus aduce natura sub imperiul Apei. O altă repartiție a constelațiilor era determinată de ordinea succesiunii lor pe orbita zodiacală și de drumul parcurs de Soare de-a lungul anotimpurilor, pe măsură ce trecea prin „casele" semnelor. Așadar cînd se armonizează triangulația semnelor zodiacale cu intersectarea zonelor cerului de arcurile pe care le parcurge Soarele în diferitele anotimpuri se disting următoarele grupuri:

1) Berbec, Taur, Gemeni — zonă intersectată *primăvara*
2) Cancer, Leu, Virgo — „ „ *vara*

3) Libra (Balanță), Scorpion, Săgetător — zonă intersectată *toamna*
4) Capricorn, Acvariu, Pește — ,, ,, *iarna.*

Aceste observații nu erau doar simple speculații astrologice. Cu ajutorul lor se obținuse o primă descriere a traiectoriei Soarelui pe cer timp de un an, mai înainte de stabilirea meridianelor, ivindu-se astfel încă din vremea lui Philolaos posibilitatea unor măsurători destul de precise ale poziției astrului, indicată pe „sfera" cerească (un model abstract!) prin elementele triangulației zodiacale, corelativ cu poziția stelelor „fixe" (de fapt *zodiile*, semne-constelații) care se deplasau și ele cu cerul lor (la fel cum se mișcau „cerurile" planetare), totul măsurîndu-se și în funcție de unghiurile triunghiurilor, denumite după divinități, tot așa cum sub raportul interpretării polisemantice, erau conotate de puterile celor patru stihii (de fapt elementele lui Empedocles). Astfel, primul grup de constelații din tabloul de mai sus coincide primăvara cu puterile *Aerului*, vara cu ale *Focului*, toamna cu ale Pămîntului, iarna cu ale Apei. Or, întrucît *Kronos* (planeta Saturn) își are „casa" în Capricorn și Acvariu, potrivit progresiunii anotimpurilor, el poate simboliza la Philolaos *Apa*, cu atît mai mult cu cît și tradiția pythagoreilor de tip acusmatic numește marea „o lacrimă a lui Kronos" (cf. lecțiunea din Plutarch., *De Iside et Os.*, p. 364 A și Clem., *Stromat.* V, 49, indicată de Diels—Kranz, p. 463, în aparat la fr. 58 C 2; in versiunea noastră „Pythagoras", fr. 80, p. 62). Din asemenea considerații se înțelege totodată de ce aceeași divinitate „patrona" unghiuri diferite. Se spunea de pildă că o divinitate ca *Afrodita* (Venus) își are „casa" și în unghiul Taurului și în Libra (Balanță), după cum *Kronos* tutelează unghiurile Capricornului, Aquariului, Peștilor. Implicații mai semnificative vor avea grupurile de patru divinități asociate în triangulația aceluiași unghi. Potrivit cercetărilor (dominate de Olivieri, *o.l.*), sistemul triangulației Zodiacului ar fi o invenție foarte veche, pe care un Eudoxos (în sec. IV î.e.n.) o atestă ca pythagoreică, bizuindu-se probabil pe folosirea simbolismului astrologic de către Philolaos, care a perfecționat un model poligonal cu specificul menționat în text (și amănunțit de această notă).

[90] În această frază expresia „unghiul triunghiului" înseamnă de fapt fiecare unghi din cele *patru* triunghiuri înscrise în sfera Zodiacului (v. nota precedentă *incip.*); aceasta întrucît, fiind toate echilaterale (deci egale), se considera că se rotește un singur *tri-gon* (= triunghi), pe măsură ce „gravitația" cerului cu stele fixe aduce sus pe boltă (în apogeu și prin *hypsoma*, „culmea înălțimii" atinsă de triunghiuri) diferitele constelații, pentru observatorii ce privesc de pe acest pămînt. Așa explică Paul Tannery (cf. *Mémoires scientifiques*, VII, pp. 131—139) cele *patru divinități*, reprezentînd, așa cum arătam înainte, alternarea elementelor lui Empedocles ipostaziate simbolic de firea celor patru mari zei. Chiar fraza următoare precizează că Ares = Marte întruchipa „natura ignee" *(Focul)*, de pe urma culorii roșu-învăpăiat; la fel Zeus din acest prim trigon (Berbec—Leu—Săgetător) stă sub semnul planetar al Focului (sintetizat de Ares). În mod similar, al 2-lea triunghi (Taur—Fecioară—Capricorn) e oblăduit de „puterile Pămîntului", aflîndu-se potrivit unui alegorism orfico-pythagoreic sub sceptrul zeului subpămîntean și sumbru (stăpîn pe moarte dar și pe viața vegetativă): Hades (sau — cu alt fonetism — *Aïdoneus*). Al 3-lea triunghi (Gemeni—Balanța—Vărsătorul) stă sub semnul *aerului*, în solstițiul de toamnă vestit de zodia Balanței. Simbolismul naturist-

esoteric alătura puterea *vinului*, a zeităţii care-l adace printre muritori, de stihia văzduhului ce respiră şi transmite astfel viaţa (ca însufleţire) „prin toată lumea", pentru a cuprinde „făptura cosmică"; iată deci elementul *Aer*, simbolizat de *Dionysos*. Ultimul triunghi (al 4-lea: Rac—Scorpion—Peşte) stă sub semnul Apei — element simbolizat de *Kronos* (Saturn — v. *supra*, nota 89). După W.R. Newbold, urmat de Olivieri (*op. laud.*, pp. 39—42), sintagma din textul nostru — „cele patru despărţituri zodiacale" — trebuie luată în sensul unor măsurători de geometrie astronomică (promovată de pythagoreul P h i l o l a o s). Fiecare *unghi* menţionat este de fapt unul cu vîrful la centrul „sferei" care subîntinde în fiecare triunghi un arc format din patru „s e m n e" — termen cu accepţiune zodiacală („constelaţie"), dar şi geometrică (*semeion* = arc de 30°). Suma celor patru semne dă tocmai 120°. De fiecare dată într-o asemenea despărţitură găsim semne-zodii (constelaţii) care prin combinare împătrită dau tocmai cele patru elemente cosmice, simbolizînd puterile definite de analiza noastră (Kronos = *Apă*; Ares = *Foc*; Hades = *Pămînt*; Dionysos =*Aer*). Triunghiurile formate din trei constelaţii (enumerate anterior), în afară de numele zodiacal mai întruchipau şi patru *raporturi planetare*, în care unghiurile corespund divinităţilor-planete, grupate în aşa fel incît fiecare din cele patru trigoane corespunde unui element:(ΔI) Ares—Helios—Zeus= *Focul*; (ΔII) Afrodita—Hermes—Kronos = *Pămîntul;* (ΔIII) Selene—Ares-Zeus = *Apa*. Pe figura de la p. 125 se poate verifica dispoziţia triunghiurilor succesive (înscrise), ale căror unghiuri sînt notate cu abrevierile ce corespund numelor zodiacale; de pildă: (ΔII) Taur (= Afrodita) — Virgo (= Hermes) — Capricorn (= Kronos). Dacă privim însă arcurile de cerc din despărţiturile descrise mai sus, intre două unghiuri ce ating orbita circulară prin extremităţi se deschide acel unghi la centru de 120°, care subîntinde patru semne-zodii, *altfel* decît se combinau ele prin extremităţile celor 4 planetare. Şi de astă dată se întîlneşte însă acelaşi simbolism al stihiilor, cu recurenţe similare. Din nou se poate verifica pe figură în ce fel *primul trigon* cuprinde în *1*-ul unghi la centru semnele Berbec—Taur-Gemeni—Cancer, în al *2*-lea *L—V—Li—Sc*, ambele (ca şi al treilea, *S Ca A P*), întruchipînd elementele *Foc, Pămînt, Aer, Apă*. Deoarece F o c u l primează în această grupare, **trigonul I** va sta sub semnul lui *Ares* = **Focul**. În al II-lea (Δ), elementele se combină în ordinea *Pămînt, Aer, Apă, Foc;* deci acum se alege ca simbol o divinitate neplanetară *Hades* = Pămîntul, pentru a evita recurenţa numelor de divinităţi care apar şi ca întruchipări ale unghiurilor extreme din (Δ) III. Pentru raţiuni similare acest penultim trigon (III), ce combină elementele *Aer, Apă, Foc, Pămînt*, stă sub semnul **Aerului**, simbolizat de Dionysos, cum explică însuşi Proclos, regrupîndu-se apoi omologic *Apa, Focul, Pămîntul, Aerul*, vegheate de Kronos. Interpretarea lui Newbold, care atribuie fiecărui *semn* (gr. *semeion*) din arcul celor 4 zodii (din unghiul la centru) cîte 30° se conciliază de fapt cu interpretarea lui Olivieri (*op. laud.*, pp. 37—45), fiind sprijinită şi de implicaţiile din fragmentul ce urmează (*A 15*). În sfîrşit, chiar dintr-o lucrare de astronomie (Geminus, *Elem. astron.*, pp. 20—24) înţelegem că pythagorismul mediu combina calculele de triangulaţie şi cele referitoare la unghiuri pătratice („cvadrangulaţie") din Zodiac.

91 Caracterizînd modalitatea de concentrare a proprietăţilor generative în simboluri metonimice ale deităţilor, ce reprezintă pe rînd elementele

naturii pentru K r o n o s și A r e s, enunțul dat de Proclos folosește mai întîi predicatul *hüph-istesi*, verb din care derivă și termenul „i p o s t a z ă" *(hypo-stasis)*. Timpanaro Cardini traduce: „dispone tutta la sostanza... tutta la natura". Am preferat să sugerăm ideea de substrat (și temelie) a naturii (cf. prefixul ὑπό-*hypo-*), asociată cu înțelesul conotativ de î n t r u c h i p a r e-ipostază, în cazul Focului-*Ares*, răspunzătoare pentru calitatea *ignee*, consubstanțială naturii (*empyron physin)*, deci întrucîtva „imanentă" acesteia.

92 Textul: *syn-ékhei hólen zoén*, cu predicatul sugerînd conotativ și *co-articularea* (cf. *synokhé*), specifică ideea participării lui *Hades* — Pămîntul la toate ipostazele viețuirii (tărîmul de sus și cel subpămîntean al morții ca un fel de post-viață într-o lume de trecere, cu demoniile unor ființe vegetative, htoniene, theriomorfe — cf. delimitările noastre din *Anatomia suferinței*, București, 1981, pp. 113—184, *passim*).

93 Se reliefează, potrivit alegoremelor pe care le-am interpretat pe larg în contextul acestor enunțuri, funcția cauzal-metonimică proprie lui *Dionysos*-Umedul — cald generativ, esențializat de *Aer*. În fond, toată simbolîstica orfico-pythagoreică din această viziune pune stihiile sub semnul unei *distribuiri cosmice* (*diakosmesis*, termenul din textul grec — *incip.* p. 166, 25 în ediția testim.) cu patru stări din natură, specifice proceselor vitale: *Umedul primordial-rece* sau A p a (= *Kronos*), A r d e r i l e sau „natura i g n e e" (= *Ares*), suportul germinativ al vieții „htoniene" (= Hades), Umedul-cald (evaporarea!) sau A e r u l (= Dionysos).

94 Am explicitat în traducere ideea că deitățile stihiale-ipostaze au atribute distincte, („specifice"), desemnate în text drept „acțiuni-poïetice secunde" (*eis tà deútera poiéseis*) și totodată, prin acțiunea lor fundamentală se mențin corelative, „se unesc"*(henontai)*, chezășuind unitatea „împătrită" (v. și *tetraktys*-ul!) a naturii cosmice. Iată de ce simbolismul atestat la Philolaos le atribuie un singur unghi (de fapt cel care se repetă, mereu același, prin rotire în jurul centrului — apogeu și *hypsoma* de constelații pe cerul zodiacal).

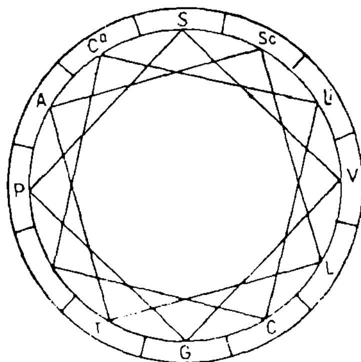
95 Pînă la paragraful care începe aici (p. 173, 11 din textul grec), P r o c l o s înfățișase vederile altor pythagorei (videl. „aceștia"), a căror concepție-premisă *(epibolé)* diferă întrucîtva de a lui Philolaos, fiind mai unilaterală: doar *pătratul* întruchipează sacralitatea naturii, prin unghiurile sale drepte *(orthotes=rectitudo)* și prin egalitatea sa perfectă *(isotes)*, coroborată de virtuțile numărului 4 (tetradă și *tetraktys*). Acum continuă cu expunerea credințelor geometrice teoretizate la Philolaos. După unghiul la centru al triunghiurilor, urmează simbolismul celor trei *pătrate zodiacale* (v. figura la p. 129). Spre deosebire de ceilalți pythagorei, doctrinarul nostru consideră că p ă t r a t u l întruchipează *Pămîntul*, iar zeițele sînt de asemenea simboluri ale cumințeniei telurice. Trei la număr, deoarece, cum se vede și pe figura pătratelor înscrise, unghiul acestora la centru cuprinde un arc mai scurt (în comparație cu cel delimitat prin triangulație — v. nota 90). Într-un asemenea cuprins intră doar *trei semne* zodiacale, simbolizate prin treimea recurentă a deităților cu natură htoniană: R h e e a, D e m e t e r și H e s t i a (Vesta, întruchipînd Vatra oricărui cămin). După cum reiese și din mărturiile ce urmează, nu domnea un consens perfect cu privire la identitatea celor trei. La Olivieri (*o.c.*, pp. 39—45) se dă și aici o serie completă de simboluri, repartizate după cum vin la rînd semnele ce coincid cu vîrfurile cvadrangulației (3

pătrate din cercul-zodiac) și zodiile cuprinse de fiecare dată între două unghiuri consecutive. Se disting astfel pentru:

pătratul I □, format din Berbec, Rac (Cancer), Libra, Capricorn, simbolurile: *Foc-Apă-Aer-Pămînt.* Dar unghiurile la centru combină doar trei semne-zodii:

1° Berbec, Taur, Gemeni = Foc, Pămînt, Aer
2° Cancer, Leu, Virgo = Apă, Foc, Pămînt
3° Libra, Scorpion, Săgetător = Aer, Apă, Foc
4° Capricorn, Aquarius, Pești = Pămînt, Aer, Apă.

În mod similar se combină unghiuri, semne și divinități pentru pătratele II (Taur, Leu, Scorpion, Aquarius) și III (Gemeni, Virgo, Săgetător, Pește). După cum deducem din restul contextului și din mărturiile paralele (Damascius, Plutarh), se impune selectarea unor deități care să combine triadic proprietăți recurente ale simbolismului Pămînt—Aer—Apă—Foc.



[96] De la începutul paragrafului 174, *2* din Proclos, pînă spre sfîrșitul său („... *monada* unică domnia lui Zeus") am reprodus un text mai complet decît cel din DK, pentru a se vedea în ce fel comentatorul lui Platon valorizează paradoxul celor patru divinități ce oblăduiesc repetarea unghiului consacrat al triunghiului, pe cîtă vreme unghiul pătratic este închinat doar la trei divinități. Speculațiile despre o *triadă tetradică* și reversul ei pot avea obîrșie pythagoreică, dar meandrele unui metaforism alegoric exaltat (ceea ce se numea *inițial* o emfază „ditirambică") poartă amprenta unei fuziuni dintre neo-pythagorism și conglomeratele neo-platonice (secolele II—IV).

[97] Revine conceptul unei „distribuiri cosmice a celor generate" (*geneton diakosmesis* — cf. *supra*, nota 93, *in fine*). Înmulțirea ca proprietate a materiei vii este legată de *diviziunea* ce tinde spre un *apeiron* infinit, polul însușirilor *pătratice*. Dar în *ordinea cosmică* tetrada triadică (la fel ca *triada* ce intră în *tetradă* — v. *supra*) impune o diferențiere: limita modelatoare *peras*, imparul — neasemenea, stăvilesc ne-definita germinație. Gemenii sau exemplarele rezultate din sciziparitate sînt de obicei uniform-

-identice, amenințate de o stereotipie genetică, pîndite chiar de o inevitabilă degenerescență. „Frații" neasemenea, unicatele se consteleazā triadic și alcătuiesc noi structuri dominatoare.

[98] Selecția din *Vorsokratiker* izolează numai această ultimă frază din textul de la p. 174, par. *12* (v. și nota 96), unde Proclos atestă — eventual parafrazînd — doctrina philolaică despre caracterul dominant al unghiului sacru, închinat lui Z e u s, al *dodecagonului*. Din contextul reprodus de noi (după T.C.) deslușim în ceea ce privește figura cu 12 unghiuri că se ia mai întîi în considerare simbolismul tradițional numeric al produsului 3 × 4 = 12, deci *un* rezultat al interpenetrării („întrepătrunderii") numerelor ce desemnează triunghiul și pătratul: *triada* și *tetrada* (sau *triada tetradică* și reversul ei, așa cum se rostește pe larg textul mărturiei reprodus de noi). De ce însă „dodecada întinde pînă la monada unică domnia [*arkhēn* = «puterile» sau «predominanța» lui Zeus"? Ultima frază întărește ideea, oferind un prim răspuns.

Înțelesul alegoremei transpare din lectura modelelor de mișcare zodiacală pe baza planetarelor, la care ne-am referit mereu. Analiza lui T a n n e r y este aici confirmată de B o l l (*Sphaera*, pp. 472-478) și B o l l-G u n d e l (*Sternglaube u. Sterndeutung*[4], p. 90).

După cum 4 triunghiuri se rotesc pentru a uni cele 12 semne ale Zodiacului (respectiv patru deități), trei pătrate îndeplinesc la fel „conjuncția" lor tetradică (vegheată de *trei* divinități). B o l l ia drept o procedură pythagoreică certă o asemenea împărțire a bolții cerești zodiacale, fără să accepte întru totul opinia lui F r a n k, după care așa se închegase un „sistem astrologic" (bazat pe geometrizarea unor modele astronomice). Oricum, dodecagonul este figura ce unește *singură* toate semnele din Zodiac și de aceea unghiul ei recurent va fi închinat unei singure divinități, „cea mai cuprinzătoare din toate" (T. C.): Z e u s, divinitate planetară. Cu predominanță *planeta Iupiter* (Zeus) „ține laolaltă numărul 12", deoarece străbate Zodiacul de-a lungul unui ciclu de doisprezece ani și astfel, în fiecare an, parcurge un arc de cerc, echivalînd cu cîte o latură a dodecagonului. Pare foarte veche această figură simbolică inerentă mitologemei unui cortegiu al celor doisprezece zei Olimpieni, în fruntea căruia se află Z e u s (în cerc sau rectangular un asemenea sobor de altare, statui sau alte întruchipări străjuiește o serie de piețe-*agorá*, incinte, imagini votive). Se mai cere, în sfîrșit, menționată și raportarea lui N e w b o l d la deprinderi de calcul geometrico-astronomice pentru poligoanele înscrise în cerc. Folosind interpretarea propusă de un comentator din Renaștere al celebrului *Tetrabiblos* ptolemaic (ediția din 1559), se compară măsurile unghiurilor la centru din figurile menționate anterior — pentru *triunghiul echilateral* 120°, pentru *pătrat* 90° la care se adaugă cel construit pentru *hexagon*, de 60°. Or, după cum precizează și Timpanaro Cardini, numai în cazul pătratului unghiul la centru și cel perimetral erau identice (90°). În celelalte cazuri, specific pentru a deosebi figurile înscrise era cu precădere unghiul la centru. Prin măsurarea diferitelor arce cuprinse între asemenea unghiuri se stabileau și unități-etalon pentru a desemna cît cuprinde *circumferința* întreagă, mai înainte de a se fi încetățenit ca unitate de măsură a 360-a parte (deci unghiul de 1 grad).

Vechiul procedeu de împărțire a circumferinței dădea orice măsură prin raportare la un arc de cerc, suprapus laturii poligonului înscris.

După cum s-a putut verifica, pentru fiecare latură ce subîntinde un astfel de arc exista unghiul la centru, care măsura de fapt însăşi cuprinderea unei diviziuni a cercurior. Pînă în vremea lui Euclid şi Arhimede pentru circumferinţă se stabilea de fapt lungimea unui cerc circumscris unui poligon pe baza unghiurilor la centru. Or faţă de unghiul cu largă deschidere al triunghiului echilateral (= 120⁰), care întreit dădea lungimea-etalon a cercului (pentru noi 360⁰) şi, potrivit rotaţiei zodiacale înfăţişate în notele precedente, cuprindea *4 semne* = patru divinităţi, arcul **d o d e c a g o n u l u i** cuprindea un *singur semn* = o divinitate **u n i c ă**, materialmente măsurînd 30⁰, unitatea de bază pentru circumferinţă, echivalentul monadei, din formularea penultimei fraze a mărturiei. Acest unghi „elementar" (1 *semn* = 30⁰) nu poate fi închiuat deci decît lui Z e u s — repetarea sa egală pînă la împlinirea circumferinţei simbolizînd cele 12 luni (= 12 semne) ale Zodiacului, identificarea cu drumul planetei Iupiter (v. *supra*) completînd alegorismul teoretizat parc-se de Philolaos, „unirea ce ţine singură [unică] numărul d e c a d e i atotcuprinzătoare" (în text din nou verbul *syn-ekhein*, legat de *syn-okhé*, „cuprindere-coarticulată-în-continuare").

[99] Neo-platonicul D a m a s c i u s, în tratatul *Despre primele principii* (Περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν) care conţine, într-o prelucrare tardivă (secolul VI e.n.), şi elemente de orfism, îşi pune problema semnificaţiei *figurilor*, ca elemente primordiale din limbajul geometriei. Astfel, se întreabă dacă trebuie luată drept figură fie dreapta, fie linia cercului, fie linia „mixtă, fie spirala". Sau dacă „orice limită" [*peras*] care „închide" alcătuieşte o figură [T.C.]. La un moment dat şi „gîndul suveran" — *nous* „se delimitează pe sine" (νοῦς . . . αὐτοπερίγραφος), îşi are deci figura, precum îşi găsesc întruchiparea zeii, în figuri care-i simbolizează cu linii, elemente circulare, linii drepte, frînte sau mixte, potrivit caracterelor specifice fiecăruia. În acest context menţionează şi obiceiul p y t h a g o r e i l o r de a „con-sacra" celor zeieşti nu numai u n g h i u r i (ca în restul mărturiilor din acest fragment A 14), ci chiar figuri întregi. Bineînţeles, detaliile unei asemenea hermeneutici, deşi se sprijină, în „răspunsul" din fraza următoare, pe autoritatea lui P h i l o l a o s, pot fi suspectate ca aluviuni neo-pythagoreice. „Afierosirea" (ἀνιερῶσις) componentelor geometrice presupunea însă în mod verosimil un suport al tradiţiei relativ arhaic.

[100] „Cele două s e m i c e r c u r i" reprezintă tocmai o figură cu linii mixte, două „semi-meridiane" în cazul nostru jumătăţi ale sferei zodiacale (= bolta cerească) ; deci emi-sfera boreală şi cea australă. Din a II-a parte a *Nemeenei* a X-a a lui P i n d a r cunoaştem unul din miturile ce proiectează în alegorie soarta *Dioscurilor*, simbolurile acestor semi-cercuri (Castor şi Pollux) : cînd unul se arată pe cer, fratele său dispare pe tărîmul celălalt. Mitologema cu referinţă astronomică este foarte veche, atestată, încă din Homer, *Odiseea* XI, 298 şi urm., *Iliada* III, 236 şi urm. Deşi emblema Histriei, colonia milesiană (străjuind meleagurile noastre dobrogene încă din sec. VIII î. e. n.), pare să fie asociată cu redarea iconică a două curente contrare, cele două profiluri orientate invers amintesc în mod indubitabil şi obiceiul de a reprezenta Dioscurii ca două semicercuri „alternante".

[101] Formularea din text este aici destul de încîlcită cu expresii din vocabularul eclectic al neo-platonicilor (de ex. *katholou* : „în sens general" —

„universal vorbind"), Damascius prelucrează probabil un text de tradiţie philolaică, tardiv, unde se acumulaseră simbolisme neo-pythagoreice şi eresuri de tot felul, nemaifiind clare atribuirile de unghiuri variantelor divinităţilor. Doar la figurile mixte, cu arcuri de cerc, se putea spune că tind spre circumferinţă, figura perfectă, şi de aceea trebuiau găsite pentru asemenea geometrisme întruchipări divine ce sugerează perfecţiunea unei gîndiri fără cusur. Chiar în text se repetă vocabula referitoare la *inteligența* lor, asociată eventual cu noţiunea „celor ce se pot conceptualiza" (*schēma pánton tōn* **n o e r ō n t h e ō n h ē i** *noeroi*).

[102] Asemenea „proprietăţi numerice proprii" specifice figurilor „cu linii drepte"(*euthygramma*) sînt valabile şi pentru relaţiile din poligoanele înscrise menţionate în mărturiile precedente (şi explicate de noi în notele anterioare).

[103] Cuvintele acestui enunţ care indică iar atribuirea *unghiului* ca etalon în mod egal recurent la c v a d r a n g u l a ţ i e din p ă t r a t u l înscris, Rheei, Herei şi unei „alte" divinităţi n e s p e c i f i c a t e sînt tipărite între ghilimele în *Vorsokratiker*, ca o frîntură de citat philolaic. S-a obiectat însă, pe bună dreptate că nu-şi are rost imprecizia formulării, mai ales deoarece sînt numite numai *două* divinităţi ce patronează unghiurile (a treia fiind „alta": o a r e c a r e sau c o n t r o v e r s a b i l ă). Noi am păstrat ghilimele dar ne raliem părerii celor ce văd în această menţiune a lui Philolaos o trimitere a lui Damascius la explicaţiile foarte ample dintr-o carte lărgită (pseudepigrafă?) cu demonstraţii tehnice de geometrie, încheiate probabil cu indicarea unghiurilor ca pe o figură („acesta... al Rheei, acela... al Herei"), mărturia noastră limitîndu-se doar la simple coloraturi împrumutate textului philolaic-sursă.

[104] Monstrul T y p h o n (ἑκκαιπεντηκοντάγωνος Τυφίον), întruchipare theriomorfă cu statură de uriaş, o sută de capete, mijlocul încins de şerpi, era o „putere d e m o n i c ă " în accepţiunea primordială şi alegorizantă dată termenului în tratatul *Despre Isis şi Osiris*, al lui Plutarh (din *Moralii*), de unde provine mărturia. De obîrşie hurrită şi probabil sumero-assiro-babiloniană (v. poemul *Enuma Eliş*), foarte devreme acest vlăstar al Geei devine unul din duşmanii lui Zeus, iscat de gelozia Herei.

[105] Asocierea cu alegorismul geometric — p o l i g o n cu 56 de laturi — a fost prelucrată de pythagorei, adaptînd opoziţia Set— Osiris. Un întreg capitol din Plutarh (c. *21*, *o.c.-supra*) se ocupă de *Set* echivalat cu Typhon, ca întruchipare a răului — cf. acum şi M. Detienne, *La notion de Daïmôn*, pp. 53 şi urm., 113-114 (ref. la noi vol. I, p. a 2-a, „*Pythagoras*", nota 46, p. 76). Se făceau pesemne speculaţii despre asimetriile acestui poligon, care ar simboliza vînturi spasmodice şi cutremure ale celui născut de Tartar (cf. Hesiod, *Theogonia* 820—822 şi urm.) duşman al influenţelor planetei Zeus, la trecerea ei periodică (după cum s-a văzut) prin cele 12 semne.

[106] Aparent am avea *cinci* zeiţe pentru a oblădui unghiul pătratului, dar de fapt Olivieri (*op. cit.*, p. 41 şi urm.) ne arată ca fiind vorba de unghiul recurent *la centru* (v. şi notele noastre 95—96, 98), rotirea pătratelor zodiacale înaintează mereu cu cîte trei semne = 3 deităţi (v. figura de la p. 129). Or, la pythagorei *Rheea* se suprapune *Demetrei* — zeiţa roadelor şi nouă ipostază (misterică în rituri eleusine) a

P ă m î n t u l u i, din care provine ca element simbolizat Rheea, soţia lui Kronos, unindu-se aşadar şi cu apa. De aici un sincretism care face ca zeiţa să poată fi asociată cu Afrodita — ipostaza stihiei acvatice. De unde simbolismul redat de savantul italian în forma următoare: *Rheea* — Demetra (Afrodita) = pămînt ~ apă = armonie. *Hestia* (Vatra) = Foc = Focul central (v. la noi, în *Filosofia* ..., vol. I, p.a 2-a, „Pythagoras", fr. 66, p.51 şi nota 216).

Hera = Aer (aşa cum reiese din Empedocles şi din asocierea cu semnele Gemenilor şi Vărsătorului).

[107] Nu ştim sub ce formă se concretizase cercetarea lui Eudoxos, dar este cert că s-a ocupat de sferele omo-centrice, pe lîngă studiile astronomice şi de meteorologie astrală. Trece drept un elev al lui Archytas (Diog. Laërt. VIII, 86), deci printre ultimii continuatori în ştiinţele pozitive — dar şi martor al preocupărilor pythagorismului mediu. Manuscrisele noastre dau în loc de „unghiul figurii cu 56 de laturi" (ca mai sus — v. nota 105, „figurii cu c i n c i z e c i ş i o p t de laturi", corectat de Xylander, după ocurenţa din contextul de la inceputul mărturiei. După cum reiese din T.C., lecţiunea primordială este apărată de Newbold, deşi un poligon cu 58 de laturi „n-ar putea fi înscris în sferă". Dar tocmai această incongruenţă explică figura identificată cu Typhon, pentru a întruchipa monstruozitatea unor neregularităţi astronomice: „anomaliile mişcărilor L u n i i, datorate eclipselor ei". Deci ambianţa malefică a eclipselor de Lună îşi găsea o personificare astrologică în acţiunea lui T y p h o n, monstru care *fură* (sau distrage) lumina selenară, perturbînd mişcările astrului nopţii. Ni se pare de asemenea că trebuie păstrată referirea la un poligon cu 58 de laturi (lecţiunea originală din mss.) fiindcă n-ar fi exclusă ipostaza unui monstru care ameninţă însăşi bolta cerească, rotunda ei integritate. Deci Typhon, ca un poliedru care *circumscrie* o sferă (înscrisă).

Într-o judecată de ansamblu despre valoarea mărturiilor din fr. A 14 sînt relevate la T.C. eforturile timpurii făcute de pythagorei pentru a obţine înscrierea figurilor plane în cerc. O scolie la cartea a IV-a din *Elementele* lui Euclid atribuie toate cele 16 teoreme de acolo acestor reprezentanţi ai preocupărilor lui Pythagoras ce au încurajat pe geometri-astrologi. La Proclos (*In Euclid.*, p. 305, 3 Friedl.) este considerată pythagorică „admirabila" teoremă ce demonstrează că numai triunghiul echilateral, pătratul şi hexagonul regulat pot umple spaţiul în jurul unui punct — v. şi Timpanaro Cardini, *Pitagorici* ..., fasc. III, fr. *21 a*, p.120 şi urm. „Legată strîns de diviziunea planului în poligoane regulate congruente se dovedeşte şi problema diviziunii spaţiului în poliedre regulate", care va fi dezvoltată în fr. *A 15* şi *A 15 a* — în formulare direct philolaică în fr. *B 12.* Acest transfer al figurilor plane într-un spaţiu tridimensional s-a operat pe baza înscrierilor de trigoane şi pătrate astrale în Zodiac, aşa cum atestă cu prisosinţă cele comentate pînă aici. Deci triunghiul astral proiectat în *sfera* cosmică duce la construcţia *tetraedrului*, pătratul a *cubului*. T.C. atrage atenţia asupra meritelor unei asemenea metode intuitive pentru a defini *două* din cele c i n c i poliedre, urmînd ca „*dodecaedrul* să le fie sugerat de cele 12 laturi ale dodecagonului asociat cu construcţia *pentagonului* regulat" (pentru detalii v. figura dată în *Filosofia* ..., vol. I, p. a 2-a, p. 49 şi cap. *Hippasos*, pp. 134—136, despre *dodecaedru* şi *eikosagon*). Mărturia din P r o c l o s (*In*

Platonis Theologiam 9) figurează ca adaos la T.C. fiindcă ne arată cum se combină esoterismul pythagoreic și transcendența din platonism, numerele și figurile devenind cu timpul instanțe mediatoare pentru a cunoaște deitatea (în ce are abstract-alegoric). Din descendența lui Pythagoras pare să fie utilizarea „noțiunilor" ca învățături (*mathemata*) pentru scopuri euristice suprapuse.

[108] Deci doctrina reminiscenței, celebră datorită lui Platon (*Phaidon*, *Timaios*) își are o atestare veche în pythagorism: *ana-mnesis*, nu ca rememorare a celor cunoscute de suflet din altă viață, ci „aducerea" în memorie a unor raporturi abstracte „divine".

[109] Textul spune: „prin aceste *icon*-uri (*eikones*, aici etimologic «similitudini perfecte, avînd o relație precisă cu adevărul» — deci în versiune metaforizantă «i c o a n e») se îndeletniceau cu trecerea spre acelea" —*i.e.* zone ale raporturilor conceptuale eterne pe care le propun „în mod divin" figurile geometrice și anumite valori ale numărului corelate cu simetria în spațiu.

[110] Pentru T.C. aici avem dovada că s-au păstrat pînă la neoplatonici lucrări despre concepțiile pythagoreice; mai ales cărți cu o astfel de tematică redactate de Aristotel și apoi studiile unui Eudemos (tot peripatetician). Oricum, există deja o serie întreagă de comentarii la teoremele formulate uneori foarte concis, iar alte ori cu alegorii derutante în școala înțeleptului din Samos, unde geometria se raportează strîns la contemplarea naturii.

[111] Numele **Pythagoras** este utilizat aici în mod generic: metonimie pentru doctrina întregii școli pînă la sfîrșitul epocii clasice.

[112] Avem în această mărturie doxografică atestarea limpede a unui simbolism al elementelor, care merge mai departe chiar decît Empedocles. Pe la jumătatea secolului V î.e.n. acesta propunea deja o asimilare a celor patru stihii cu poliedrele (v. și nota 90, *supra*, unde trigoanele zodiacale se rotesc de asemenea în funcție de combinații planetare care stau sub auspiciile stihiale). Olivieri, *op. laud.*, p. 46 și urm., a regăsit unele asociații de tipul acesta în credințele orfico-pythagoreice. *Piramida*-tetraedru sugera chiar prin formă văpaia — deci Focul. Ulterior — probabil în ambianța raporturilor studiate de grupul philolaic (astronomii-astrologi și încercări de sinteze riguros-alegorice cu mijloacele geometrice), *cubul* devine un simbol potrivit al *stabilității perfecte*, deci figura Pămîntului. Chiar dacă se admite mișcarea sa de rotație, tocmai prin particularitatea simbolismului genetic, sub raportul armonizării elementelor, un principiu al cubului-hexaedru a generat echilibrul stabil necesar apariției Pămîntului-platformă: corp solid cu cea mai simplă distribuire care face priză cu întinderea plană și nu se lasă răsturnat. Că *octaedrul* era echivalent cu *Aerul* poate fi eventual înțeles de pe urma faptului că avem de-a face cu o dublă suprapunere de piramide („Stella octangula" a lui Kepler) care ne dă un romb perfect, a cărui perfectă rotire în *aer* poate să întruchipeze însuși elementul. De fapt cum se vede și din mărturia următoare (*15 a) pythagoreii calculaseră geometric numai formula primelor trei poliedre „cosmice" regulate: cub, piramidă, dodecaedru. Eva S a c h s, în lucrarea ei deschizătoare de drumuri, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin, 1914 (p. 80 și urm.) nu admitea o asemenea reconstrucție a etapelor heuristice. Pythagoreii ar fi descoperit mai întîi formulele pentru construcția piramidei *(tetraedru)*, a cubului *(hexaedru)* și a *octaedrului* (format de fapt

din suprapunerea a două piramide pentaedre cu o bază comună). *Dodecaedrul* ar fi reprezentat pentru ei un model „e m p i r i c". Or, ceea ce se poate afirma cu siguranță este că simbolismul din mărturia noastră a putut da naștere unor calcule încă dinainte de sfîrșitul secolului V î.e.n., eventual pentru *cub* și *dodecaedru*, acesta din urmă ca simbol-arhetipal de sferă. În sensul acesta la W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* ..., secțiunea *Pythagoreische Zahlenlehre*, cap. 4 :„Zahl und Kosmos", pp. 451—456. Dispunem de o bogată colecție de izvoare din antropologia culturală referitoare la simbolismul figurilor geometrice. Trebuie completate astfel informațiile consemnate și în secțiunea „Pythagoras", vol. I, p. a 2-a, fr. *23—24* (pp. 25—26 și urm.), Aristot., *Metaph.* I(A), 985 b 23, cu cele din comentariul lui Alexandros, *Metaph.* 39, 16; Aristot., *Cael.* 2,68 a 11; Platon, *Leg.* 715 E; Plotin 5, 1.1 etc. Unul era νοῦς *(nous)* și *ousía*, „esența"; Doi: *doxa*; Trei: Totul (început—mijloc—sfîrșit); Patru: sacrul Tetraktys, „izvor al Naturii" (cf. „Pythagoras", vol. cit., fr. 35, p. 37 și în această secțiune pp. 75 și urm., 121 și urm.); Cinci: nunta, ca imbinare de par—impar; Șapte: ocazia și Athena; Decada: numărul perfect (analizat pe larg *supra*, fr. A 13 — cu adnotări). Și la romani se utilizau 5 făclii la nuntă (Plut., *q. Rom.* 2), o fată își primea numele a 8-a zi după naștere, un băiat în a 9-a zi. „În mod evident pentru ordinea rituală există la baza reprezentărilor o schemă de corelații, cu variabile" (Burkert), ce se concretizează în funcție de ambianța culturală. Trecînd la *volume* (respectiv și poliedrele noastre), un sistem rafinat corelează Omul, Natura, Ordinea socială, inserîndu-le cosmic în cultură, în tradiția chineză — cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1950, *apud* Burkert. Și aici întîlnim 5 elemente, iar legitatea cosmică este de asemenea comparată cu relația între sonuri (intervalele gamelor). Opoziția *Yang* și *Yin* se concretizează în raportul *superparticularis* 3 : 2 și 4 : 3, semănînd cu simbolismul din fr. philolaic *15 a*. La fel ca în pythagorism se opun *imparul* și *parul*; se folosește *pentagrama* ca simbol pentru gama pentatonică. *Pătratul* simbolizează și la indieni și la chinezi Pămîntul. Am văzut că *unghiul* său este atribuit de Philolaos la trei divinități feminine, în vreme ce *triunghiul* e oblăduit de divinități masculine (cf. *supra*, fr. A 14 și adnotările, la Burkert, p. 326 și urm.). În privința *dodecaedrului* ca simbol foarte vechi al Universului (*ibid.*, pp. 436—437 și urm.), există efigii de bronz sacrale în cultura celtică, iar un model de sfere alcătuite din 12 fîșii de piele (cum sînt astăzi adeseori mingile) ne arată că acest *poliedru* se apropie cel mai mult de forma sferei perfecte și însuși Pămîntul este văzut astfel într-o viziune policromă din Platon, *Phaidon* 110 B. Dar *octaedrul* se apropie cel mai mult de *dodecagon* și de aceea „făptura" unui element maleabil, cum este Aerul, care „generează" culorile — potrivit multor reprezentări antice — va fi reprezentat cel mai bine de octaedru. Pentru cel mai complex dintre corpurile ce se înscriu perfect în spațiu (și le generează pe toate celelalte ori de cîte ori proiecția sau mișcarea dă naștere unor raporturi regulat-simetrice), *eicosaedrul*, volum cu 20 de laturi, rămîne drept simbol *Apa*, în multe privințe stihia instabilă — poate relicva unei reprezentări esoteric geometrice despre lichidul amniotic ce învăluia totul mai înainte de separarea elementelor prin alegerea pămîntului undeva mai jos și de sprijinirea sferei în „brațele" sau muchiile octaedrului. Dintre cele 5 corpuri regulate convexe (singurele ce modelează spațiul), un eicosaedru-nucleu prin prelungirea muchiilor dă un dodecae-

dru stelat: „les 20 pointes de l'étoile résultante coïncident avec les sommets d'un dodécaèdre convexe e n v e l o p p a n t" (M. Ghyka, *Le Nombre d'Or*, vol. I, p. 45, nota 1). În concluzie, să reținem că dintre volume-simboluri, sprijinind relația mikrokosmos-makrokosmos în pythagorism, se detașează importanța *cubului* = pămînt (dar și psihogonie — v. vol. I, p. a 2-a, fr. 8, cu n. 56), a octaedrului-romb (alcătuit de fapt din două piramide octogonale), deci Aerul și ca element de menținere sau revenire, a vieții (cf. romburile sacre, sfîrleze din mormintele orfice), în sfîrșit, dodecaedrul-Univers, ca virtualitate a Sferei și — de abia în optica philolaică — modul abstract pentru al *cincilea element.*

F r a g m e n t u l 15 a este intercalat de T.C. pentru a documenta obîrșia net pythagoreică a celor *5 poliedre-tip, regulate convexe*, distinse drept „corpuri c o s m i c e" în gruparea dominată de doctrina philolaică și numite abia de prin secolul IV î.e.n. „platonice". Or, se reproduc aici două observații ale scoliastului, comentînd cartea a XIII-a din *Elementele* lui **Euclid**, care, la fel ca primele patru cărți din acest mare tratat, se bizuie pe achizițiile geometriei plane și „în spațiu" dobîndite în școala ctitorului doctrinei despre arithmologie și *geometrie* : P y t h a g o r a s samianul. Prima scolie (la XIII, 1) inaugurează seria și ultimele două (la XIII, 80 și 81) o închid, pentru a marca limpede apartenența pythagoreică a teoremelor dezvoltate unitar în sinteza lui Euclid.

[113] Se departajează clar paternitatea primelor demonstrații referitoare la formula și înscrierea poliedrelor în sferă. *Cubul, piramida* („tetraedru") și *dodecagonul* au fost primele izbînzi ale școlii pythagoreice, în ceea ce privește definirea volumelor (corpuri cu 3 dimensiuni). Pare curioasă „descoperirea" dodecaedrului înaintea octaedrului (v. și *supra*, nota 112). Reiese dintr-o mărturie celebră că **Hippasos** fusese pedepsit pentru a fi „divulgat" secretul construcției dodecagonului (cf. vol. I, p. a 2-a, fr. 4, pp. 134—136, cu adnotările de acolo), în relație directă cu demonstrarea problemei mărimilor incomensurabile, deci a numerelor iraționale. În recenta sa punere la punct, B. L. van der Waerden, *Die Pythagoreer* ..., München, 1979 (II-ter Teil), cap. „Die Geometrie der Pythagoreer", pp. 362—3 *(Reguläre Körper)*, confruntă cele două tradiții întrucîtva discordante. Proclos, în așa-zisul „Catalog al geometrilor" (*Comentariu la Euclid*, p. 65 Friedlein), atribuie lui Pythagoras construcția tuturor *figurilor cosmice*, pe cîtă vreme scolia *in Eucl.* XIII, 1) din fragmentul nostru limitează la primele trei stadiul arhaic și îi rezervă lui Theaitetos (elev al lui Theodoros, tot un pythagoreu din sec. IV, v. la DK I, 397, în notă) înscrierea științifică a *octaedrului* și *eicosaedrului*. Majoritatea informațiilor din Proclos sînt derivate din *Istoria Geometriei* a lui Eudemos, dar pasajul despre cele cinci corpuri denotă înclinația doxografilor tardivi de a pune toate descoperirile fundamentale în seama lui Pythagoras; deci, însăși tradiția eudemică va suferi astfel de „înnobilări". Mai verosimilă este însă tradiția scoliastului: descoperirea corpurilor în două etape. Pentru a explica de ce nu cunoșteau pythagoreii octaedrul, care putea fi construit atît de lesne prin alipirea celor 2 piramide, Van der Waerden tranșează orice controversă printr-un răspuns simplu: „ei nici nu și-au pus problema să construiască toate corpurile regulate". Iar *dodecaedrul* aducînd rezolvarea unui „secret al sferei alcătuite din 12 poligoane" (v. condamnarea lui Hippasos, în fr. 4 menționat *supra*), din acest moment

s-a produs scindarea şcolii (cf. Iambl., *Vita Pyth.* 81—88, care compilează, pare-se, pe Aristotel — la noi vol. I, p. a 2-a, p. 68), ceea ce a eclipsat redactarea scrisă a demonstraţiei pentru celelalte figuri, stimulînd dimpotrivă descrierea lor simbolică, prin corelaţii cosmice, aşa cum reiese din speculaţiile philolaice, multe din ele (probabil) vehiculate oral.

[114] Corpurile cosmice sînt descrise de P l a t o n în *Timaios* 47 E—57 D, tot ca figuri ale celor *patru* elemente (în terminologia platonică, „întruchipări" : *eidē*). A. Rivaud, în studiul ce precedă ediţia sa din colecţia „Budé" (1925, pp. 81—83) desconsideră obîrşia pythagoreică a primelor modele, absolutizînd meritele construcţiei matematice pe care Theaitetos ar fi dus-o la bun sfîrşit — cel puţin pentru *octaedru* şi *eikosagon* — după ce fondatorul Academiei ar fi încheiat a VII-a carte a *Statului*.

[115] În scolia nr. *80* se formulează în termenii poliedrelor regulate raportul *hemi-olion*, care se întîlneşte şi în teoria *consonanţelor* (cf. Van der Waerden, *op. cit.*, p. 367). Deci *3* : *2* (sau întreg plus jumătate) ; în cazul nostru *6* la sfera dodecaedru, *4* la piramidă, *3* la octaedru, *2* la cub (ţinînd seama de raportarea proporţională a „feţelor" — inclusiv bazele). Scolia nr. *81* încheie seria unor comentarii la cartea a XIII-a (cu trimiteri la a IV-a) din Euclid, explicînd raporturile dintre laturile celor cinci poliedre şi întruchiparea lor în *elemente*. Desigur, dodecaedrul este şi aici sfera Universului, cum ar fi concepută şi în *B 12*, unde se defineşte al cincilea Element (poate anticipîndu-se teoria *quintei esenţe* — în enunţări de o autenticitate discutabilă). Oricum, deocamdată figura *sferei* nu este concepută întru totul ca un corp, ci doar ca o suprafaţă ce închide un volum sferic.

Cu fragmentul A 16 se deschide seria mărturiilor despre *Sistemul astronomic* al lui Philolaos: vederi de ansamblu şi observaţii particulare (spre deosebire de enunţurile anterioare, unde, potrivit aceleiaşi temelii conceptuale — *Weltanschauung* — avem optica unei geometrii astrologico-numerale, tinzînd spre aproximări ştiinţifice în multe privinţe riguroase). Pînă la fr. A 23 aceste definiţii şi perspective ale Universului prezintă multe idei philolaice, dar sub raportul enunţării verbale aproape nici o „propoziţie" nu este un citat autentic, preluat direct dintr-o scriere a filosofului. Majoritatea provin din compilaţia lui Teofrast (Epitoma, intitulată *Physicae Opiniones*), la rîndul ei transpusă într-un metalimbaj stoic de Poseidonios, cu aluviuni neo-pythagoreice.

Fr. A 16, în ciuda multor excrescenţe ale cosmologiei stoice, consemnează pentru prima dată primordialitatea lui Philolaos în ceea ce priveşte o *imagine a kosmos*-ului de tip *heliocentric* — de fapt chiar mai aproape de optica modernă, întrucît, înlăturînd *geocentrismul*, propune modelul unui vast sistem planetar cu Foc central. Expunerile istorice ale cosmologiei presocratice relevă mai întîi enunţarea *sfericităţii Pămîntului* (de obicei conceput de gîndirea miturilor şi de simţul comun arhaic drept o întindere sau o temelie plată: disc, geodă informă, spinare, jumătate inferioară a bolţii cereşti etc.). *Sferă* sau **rotund** ar fi fost Pămîntul atît pentru anumiţi gînditori — physiologi ai şcolii *milesiene* (mai ales **Anaximandros,** cf. vol. I, p. **1**, secţiunea a II-a : „Fizicalismul iniţiatorilor", p. 168 şi urm., fr. **1** — din Diog. Laërt. II, 1-2 — unde totuşi *Terra* este imobilă, în centrul Universului), dar mai ales pentru Pythagoras, care-i descrie pesemne şi mişcarea, odată cu statornicirea conceptului de *kosmos*, ca „podoabă" şi „rînduială" *(taxis)* de corpuri cereşti ce se mişcă potrivit

unei *armonii* a principiilor numerice — v. la noi vol. I, p. a 2-a, Secţiunea a III-a, fr. 23, p. 25 şi urm.; fr. 21 şi Diog. Laërt. VIII, 48. Acolo se menţionează inserarea filosofemului pythagoreic într-o lamură ce ar cuprinde minereu sapienţial şi continuarea unor asemenea speculaţii la Parmenides, prezentat în mod abuziv drept autor al descoperirii simultane: „se spune că el", ⟨*i.e.* Pythagoras⟩, cel dintîi, a numit cerul Univers şi Pămîntul sferic [*tēn gēn strongúlēn*], deşi Teofrast pretinde că aceasta a făcut-o Parmenides, iar Zenon că a făcut-o Hesiod" (cf. DK 28 A 44). De fapt, eleatismul a preluat ideea, configurînd omologic *Terra* şi alcătuirea Universului, în temeiul unui model sferic al existentului Naturii. Se pierde însă principiul mişcării şi o imagine clară a orbitelor pe care se mişcă toate corpurile cereşti, în jurul unui Centru, care, pentru majoritatea pythagoreilor (în special şcoala din Crotona şi discipolii lui Philolaos) nu mai este Pămîntul. Orientarea lor se bazează deci pe observaţii consecvente ale fenomenelor cereşti, descrise pentru prima dată în urma unor calcule de astronomie geometrizată.

În ceea ce priveşte filiaţia şi vechimea corelativă a ideilor astronomice din aceste fragmente, August **Boeckh** vedea o unitate aproape indisolubilă în aproape toate mărturiile — cu parafraze de citate autentic philolaice. Modernizînd aparatul critic, **Timpanaro Cardini** îl urmează, pentru a recupera de asemenea o bună parte din doctrina elaborată de tarentin, care ar fi pus bazele unui model heliocentric. Totuşi, în lucrări ce poartă acelaşi milesim (1913), atît **P. Duhem** (*Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913), cît şi **Th. Heath** (*Aristarchus of Samos. A History of Greek Astronomy*, Oxford, 1913), nuanţează elogiile ce se adresează gînditorului din secolul V, deşi îi recunosc statutul de precursor.

Burkert cenzurează filologic peste jumătate din termenii acestei doxografii — mai ales acolo unde Philolaos devine un fel de numitor comun pentru a reda cunoştinţe sistematizate de-abia de Aristarchos din Samos şi reprezentări stoice, alegorii neo-pythagoreice. Simbolismul cu tonalitate de mit astral şi o nouă încifrare a reprezentărilor despre un *kosmos* al trăirii astrologice, făptură vie sau receptacol de viaţă, eresurile metaforizate iconic — iată totuşi lineamente stranii de textualitate, a căror apartenenţă eterogenă va fi greu de justificat, dacă nu cumva se resimte şi aici efectul unei stăruitoare influenţe pe care a exercitat-o Philolaos, personalitatea sa puternică, de-a lungul generaţiilor. Sceptic rămîne B. van der Waerden, în *Die Astronomie der Pythagoreer*, din 1941, şi în recenta monografie menţionată anterior (*Die Pythagoreer ...*, 1979), cînd e vorba de a recunoaşte (dincolo de amprenta pythagoreică) meritele gînditorului de care ne ocupăm, estompate sub raportul preciziei astronomice, lăsînd loc pentru o lectură polivalentă (deşi elementele cosmologiei nu cuprind confuzii propriu-zise, cum sînt cele din mărturiile referitoare la istoria muzicii). Cîtă vreme domnea concepţia geocentrică, chiar pentru cei care admiteau sfericitatea pămîntului, exista un singur tip de mişcare cerească, principalul fenomen fiind rotaţia diurnă a sferei cereşti (a stelelor „fixe"), care le făcea să apară noaptea în diferitele poziţii cunoscute şi de astrologi. Pythagoreii proclamă însă legitatea unor mişcări diferite ale planetelor (v. de ex. **Alkmaion**, fr. 4, în vol. I, p. a 2-a, secţiunea a VI-a, p. 395), în sens opus — faţă de planul ecuatorial şi rotaţia stelelor „fixe" — rotaţii în planul zodiacal. Atunci se produce

marea răsturnare în sensul unei astronomii științifice, un Philolaos aducînd argumente noi pentru construcția unui sistem în care *Pămîntul* se rotește, ca oricare din celelalte planete, și nu mai ocupă poziția de centru al Universului, ci, dimpotrivă, își corelează mișcarea cu celelalte orbite (chiar dacă ele par mai degrabă „ceruri" — potrivit opticii tradiționale — și nu parcursuri ale rotațiilor planetare).

[116] Termenul *kentron* ne arată că noțiunea fundamentală pe care se întemeia edificiul astronomic al *kosmos*-ului era cea de **centralitate** a unui sistem de rotație, în cuprinsul căruia gravitau *toate* corpurile cerești cu orbitele respective (concentrice pentru întreaga sferă a Universului). Din formularea mărturiei noastre mai reiese că *centrul* devine o entitate abstractă a sistemului de mișcare, conceput ca un ansamblu gravitațional, cu acest punct de sprijin care susține toate orbitele. Mai exact: factor al mișcărilor enunțat punctual, de vreme ce „în jurul său" ființează *Focul* din mijlocul Universului *(pyr en mésoi peri tò kéntron)* și restul frazei nu face decît să transpună în metafore ale tradiției esoterice (simboluri ale pythagorismului) funcțiile acestui element ipostaziat al naturii (foc generator, cauză motrice etc.). Întreaga speculație despre Natura ignee în delimitarea Universului pornește în realitate de la necesitatea întemeierii cauzal riguroase a Sferei cosmice ca sistem de mișcare ce nu se poate mărgini cu *vidul-apeiron* sau cu o *limită-peras* imobilă, cum hotărîseră eleații. Fiind vorba, conform geometrismului pythagoreic, de un volum (de proporții uriașe) sau, în orice caz, de un spațiu cuprinzător al sistemului [sau sistemelor] de mișcare, s f e r a trebuia să aibă o suprafață (cum era cea de circumscriere), o rază și un centru. Or, potrivit normelor axiologice străvechi și ierarhiei valorilor din religia naturistă, „punctele extreme valorează mai mult decît cele intermediare" (T. C.); în construcția sferei acestea se găsesc la extremitățile razei. Vom avea deci „periferia și centrul sferei, cele mai nobile puncte din Univers". *Focul* — și el cea mai nobilă stihie — se va regăsi (1) în poziție centrală și (2) ca „înveliș" sau „involucru" (v. mai departe în cuprinsul fragmentului — de fapt al doilea Foc, însăși suprafața ignee a sferei). Lineamentele acestui model stihial-numeric al Universului sînt atribuite generic și de Aristotel pythagoreilor (v. la noi vol. I, p. a 2-a, secțiunea a II-a, fr. 66—72, pp. 50—55, mai ales fr. 58 B 33 DK).

[117] După *Hestia* = „Vatra" Universului (ἑστία τοῦ παντός) a doua denumire-simbol este cea de „casa lui Zeus" (sau „turnul" său — cf. Aristot., *De caelo* sau Proclos, *In Tim.* 61 C, Platon, *Critias* 121 C) sau „Veghea lui Zeus" (alegoremul centralității). Urmează „maica zeilor" și „altarul" — termeni influențați de tradiția orfismului esoteric.

[118] Aici apare al doilea *Foc*, prin recurență *(pálin)*: „învelișul" sau „involucrul", de la „extremitatea de sus" *(anótatō)* a sferei; v. *supra*, n. *116* în privința semnificației polarizate a celor două *Focuri*; în fond, o distribuire dublă a elementului cvintesențial care devine principiu al echilibrului și cauză motrice. Mai departe enunțarea doxografică va insista mai mult asupra funcției sale de *superficie* sau *extremitate* a Cerului, într-un context apocrif. Aici termenul respectă coeziunea textuală philolaică; este un *peri-ekhon*, ce „învăluie—și—ține—laolaltă".

[119] Textul manuscriselor (în DK, p. 403, r. 17—18) pare corupt: οὐρανόν τε πλανῆτας, „cerul și planetele". Diels (v. aparatul critic *a.l.*) a corectat, eliminînd cuvîntul „cer" și adăugînd „sfera stelelor fixe" (deci:

[οὐρανόν] ⟨μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν⟩. Am adoptat o lecțiune mai bogată care ține seama și de emendațiile unui Gomperz, apărător al autenticității acestor denumiri. De fapt echivalența *Olimp* = „Cerul de sus" ~ **involucrul** apare abia mai departe (v. și nota 121, *infra*). Am avea în acest alegorem un echivalent esoteric al conceptului de **ether** *(aither)* preluat și de stoici din credințele populare străvechi despre acel foc pur din slava cerului ce „hrănește" arderea stelelor (*aither* de la *aitho*, „fac să ardă") sufletul lor etern.

[120] Din asemenea contexte reiese că celebrul *Anti-hthon* sau „Anti-pămînt", necesar pentru a împlini un model de Univers decadic (dominat de cifra zece — cf. și vol. I, p. a 2-a, fr. **66—67**, dar mai ales **70**, din Simplicius, *De caelo* 511, 26), ar fi fost o descoperire philolaică. Modelul de Univers descris aici cuprinde un centru și nouă orbite-ceruri, enumerate începînd cu cel periferic („Olimpul"). Desigur, în principiu, s-a menționat că toate gravitează în jurul Centrului. Apoi cerurile-orbite, care capătă denumirea de „corpuri zeiești" ((σώματα θεῖα). Rotația lor este desemnată de verbul *khoreuein*, metaforă din terminologia dansului-„horă"; așadar „evoluează ca într-un *khoros*" (ne apropiem de conceptul unei mișcări gravitaționale, întrucît există o forță centrală care determină ca prin atracție corelarea orbitelor). În ordinea enumerării de aici avem: [1]: cerul-i n v o l u c r u (sau „Olimpul", care devine orbita stelelor fixe); [2—6]: cele *cinci planete* din vechiul sistem — Mercur, Venus, Marte, Iupiter, Saturn; [7]: **Soarele** și [8]: **Luna** (aceste două astre fiind considerate tot planete); [9]: **Pămîntul** și [10] **Anti-pămîntul**, cel mai apropiat de Focul central. Asimilarea „involucrului" (= Focul extern) cu *cerul stelelor fixe* dă naștere unor neclarități și de aceea, în ciuda emendărilor propuse de Diels, Gomperz (sau de T. C.), nu poate fi reconstituit cu precizie sistemul conceput de Philolaos, enumerarea planetelor (inclusiv a Soarelui) păstrînd la doxograful nostru vestigii ale modelului geocentric. Desigur, *Anti-pămîntul* mișcîndu-se corelativ cu *Pămîntul* reprezintă marea noutate. În afara criteriului decadic, această „invenție", după cum va reieși mai departe, avea și o motivare sistemică. Știința fenomenelor cerești din acea perioadă încerca să motiveze printr-o interpunere a corpului numit Anti-pămînt „frecvența mai mare a eclipselor de Lună în raport cu cele solare" — (T. C.), cf. în vol. I, p. a 2-a, p. **51**, fr. 67 a din Aët. *II*, 29, 4 (sau **58 B** 36 DK). Același „corp ceresc" inventat simplifica măsurătorile distanțelor cerești în calculul cărora se impunea să se țină seama de paralaxă.

Aristotel se va fi referit și la rațiunile deductive de acest fel în lucrarea sa pierdută *Despre pythagorei* sau în *Doctrinele pythagorice* (v. fr. **16 a**), o aluzie în sensul acesta figurînd și în *De caelo* 293 b 20 (la noi fr. 16 b), după cum reiese și din celelalte fragmente ale „astronomiei" lui Philolaos care menționează aporiile datorate condițiilor de observare pe Pămînt.

[121] Așa cum relevă pe bună dreptate **W. Burkert**, *op. cit.* (III. 2. *Unechtes und Echtes in den Philolaos* — Fragmente, pp. 227—228), a doua parte din fragmentul nostru (Aët. II, 7, 7) prezintă multe particularități ale gîndirii neo-platonice, cu împrumuturi făcute cosmologiei tardive care va generaliza imaginea Universului din *Timaios*, dar respectînd și coordonate oarecum topografice ale regiunilor cerești, așa cum

le-a distins epistema şcolii peripatetice (iar apoi întreg aristotelismul dinaintea Renaşterii).

Pînă la fraza penultimă (tot o perioadă amplă descriptivă), sistemul celor zece „corpuri" (de fapt nouă ceruri-orbite şi Focul periferic) se păstrează în limitele unei gîndiri arhaic-philolaice. Nu este sigur că şcoala primei perioade — sau chiar succesorii ei italioţi, de la Crotona şi Tarent — numeau „Olimp" cerul-înveliş (sau „involucrul" ce alcătuia focul extern). Ar fi adaptat simbolic o viziune tradiţională, cum se întîlneşte şi la Homer, în *Iliada* 1, v. 497 (cf. Stob. 1, 22, 2; Ps.-Plut., *Vita Homeri* 95). Acum toate cerurile-orbite se învîrtesc (inclusiv Pămîntul), iar planetele, după cum observase Alkmaion (fr. A 4 şi A 12), se mişcă în alt sens decît constelaţiile (aşa-zise „fixe"), cu cerul lor. Tot probleme conexe (de tipul *revoluţiei* unui astru) atinge invenţia corpului numit Anti-pămînt. De-abia se profilează în această topografie a Universului prezenţa celor trei regiuni uraniene (1. terestru-sublunară; 2. supra-lunară; 3. ethetică, „dincolo" de cerul-firmament al stelelor fixe). De fapt, în ambianţa de *akusmate*, o epistemă intermediară vorbea despre cele *trei tărîmuri*, acceptate (prin consens tacit ?) de pythagorei sau — în orice caz — tîlcuite doar esoteric, sub pecetea tainei. Conform acestei viziuni foarte arhaice Luna-Persephona (~ Hekate), fiinţă ca „centru", medietate misterioasă a celor trei zone (sau — mai exact — tărîmuri din făptura unei lumi de fiinţare Ceruri ~ Pămînt ~ hău abisal sub Pămînt). Aşa interpretăm sursele menţionate de Burkert (o.c., p. 227, nota 36), ce valorizau în mod funcţional şi calitativ influenţa selenară, cum se intrevede în mod stăruitor din multiple texte presocratice. Luna pe un ax de simetrie cu Soarele străjuieşte lumea (ca în folclorul nostru cel mai vechi) închipuită pe scutul lui Achile (*Iliada* XVIII, v. 483—489). Viziunea arhaică a pythagoreilor nu situează neapărat *Luna* în centru, dar îi menţine (şi chiar amplifică) funcţia mediatoare în cadrul *demoniei* celor trei tărîmuri (v. şi Detienne, *La notion de Daĩmôn*, pp. 110—111). În afară de fragmentele din Alkmaion, o credinţă similară se mai reflectă la Empedocles, fr. A 62 şi Heraclit. Eventual, o asemenea reprezentare suscită definirea Lunii ca *Mésē*, „Medie" şi armonică legătură în domeniul cosmic (în *Corpus Hippocraticum*, Hebdomado 2, ed. W. Roscher). În aceeaşi perspectivă, pentru acusmatici planetele devin „cîinii Persephonei" (cf. Porphyrios, *V. P.* 41, la noi, în vol. I, 2 „Pythagoras", fr. 80, respectiv 58 C 2 DK). De aceea, chiar mai înainte de a se preciza noţiunea Focului periferic-*involucru*, „Olimpul" putea să desemneze la presocratici partea cea mai înaltă, strălucitoare, a cerului înalt, locaşul zeilor olimpieni (Οὐρανίωνες, „uranieni" pentru Pythagoras — cf. Platon, *Epin.* 977 B), „ultimul Olimp" la Parmenides *B 11, 2* (Ὄ. ἔσχατος), cum îl concepe şi Empedocles în fr. B 44 (iar în *Hebd.* 2, „kosmos olimpian"). Totuşi, nu e sigur că Philolaos a păstrat această echivalenţă odată ce transformă Focul involucru de la marginea Lumii (oarecum dincolo de toate Cerurile) în suprafaţă delimitantă. Natura „involucrului" rămîne pînă la un punct o enigmă. Să fie însăşi suprafaţa Sferei Universului care le ţine (şi deci le naşte) pe toate? Totodată, ca Foc periferic, un echivalent al Cvintesenţei (≃ al 5-lea element ?) Burkert elimină definitiv „Olimpul" (=cerul înalt periferic) din prima jumătate a fragmentului nostru (text corupt — o adevărată *crux philologica*). Rămîne, autentic philolaică, secţiunea (şi fraza) unde Focul central nu substituie doar Pămîntul din viziunea

geocentrică, ci (adăugăm noi) și Luna—*Persephona* din vechi eresuri. De acolo provin metaforismele (cu alt referent în enunțarea „fizicală") sustrase ipostazei selenare: „maica zeilor" și — probabil — „măsura naturii" *(metron physeos)*. Ulterior se produce contaminarea cu elementele neo-platonice sus-menționate, în a doua jumătate din textul pe care-l citim la Stobaios (= Aëtius II, 7, 7). Acum cerul ⟨exterior⟩ din „regiunea cea mai înaltă" devine un „Olimp" al „purității elementelor" *(eilikrineia ton stoikheion)*. Acest plural nu ar fi avut ce căuta la Philolaos, unde Focul-involucru este un singur element. Tot străină, atît de credința veche (în trei tărîmuri), cît și de întreaga epistemă philolaică este — de asemenea — reprezentarea care s-a impus mai ales prin Aristotel și astronomia lui Eudoxos, despre două lumi (*Zweiweltenlehre*—Burkert): „supralunară" și „sub-lunară, circumterestră". Este așadar pe de-a întregul artificială și dichotomizarea regiunilor cosmice din penultima frază a fragmentului: **A** — „sus de tot" — un *kosmos* dimpreună cu „Olimpul" celor nepieritoare (planete și stele „fixe") = regiunea purității veșnic inalterabilă; iar dedesubt **B**, „regiunea sublunară", a genezei și a celor schimbătoare, „coruptibile" = ceea ce se numește (arbitrar!) „Cer", deci *ouranós*, pur și simplu, spre deosebire de „partea cea mai înaltă a involucrului". S-a constatat că doctrina despre cele două lumi va reveni tot mai des în *Pseudopythagorica* (deci scrieri ale neo-pythagorismului), cum se vădește din fr. **B 21**, din (Ps.)Okellos 37, Epiphanios, *De fide* 9, 12 (Dox. 509, 11), pasaje coroborate de Burkert (o. c., p. 227, nota 36). Cu toate acestea pînă în zilele noastre nu lipsesc exegeți care apără autenticitatea ideilor din ambele co-texte sau relevă inconsecvențe pe toată întinderea fragmentului. De notat că și sfera Olimpului are o mișcare de rotație (*phorá*, redată de noi prin „t r a i e c t o r i a ⟨cerului⟩ Olimp").

[142] Pentru această ierarhie de valori, Timpanaro Cardini (pe urmele lui Boeckh, *Philolaos*, p. 102 și urm.) corelează *sophía* cu activitatea teoretică— înțelepciune „desăvîrșită" *(teleia)* sau „cumințenie", întrucît se ocupă de acea regiune a Universului cîrmuită de legi eterne ale naturii astrale — deci, pentru școala italioților noștri, „ale numărului și armoniei". În schimb, nu există o adevărată știință pentru lucrurile din regiunea mundană sub-lunară, supuse genezei și morții (*ergo* coruptibile), afară doar de un îndreptar practic al eticii, care se orientează după împrejurări, în funcție de norma virtuții *(arĕtḗ)*, „nedesăvîrșită". N-ar fi absurdă revendicarea judecăților respective printre disocierile autentice pentru *akusmatici*.

Urmează în ediția Timpanaro Cardini două fragmente, *16 a—*16 b, dintre care primul a fost preluat integral de noi, iar din al doilea se dau numai enunțurile care nu figurează în secțiunea III (B), „**Pythagoras**", fr. 67 b (pentru detalii v. *infra*).

Fragmentul **A 16 a** completează datele mărturiei precedente (**A 16**) pe care le-au prezentat *in extenso* notele de mai sus. Acum se reproduce un pasaj din comentariul anunțat al lui **Alexandros** la *Metafizica* **A** 5, 985 b 23—986 a 15, text aristotelic tradus de noi în secțiunea III, B), fr. 23 = 58 B 4 DK (la noi, vol. I, p. a 2-a, pp. 25—27, cu adnotările respective). Esențialul pentru Alexandros îl constituie ideea că ordinea ierarhică a planetelor (inclusiv locul Soarelui) era determinată de credințele numerice (venerare a diferitelor numere în pythagorism), deși

Aristotel menționează el însuși — obiectiv — și alte considerente, proprii condițiilor de observare astronomice, atunci cînd cercetările filosofilor „italici" îmbină criteriul heuristic-naturist cu preocuparea foarte modernă de a construi un model numeric al Universului.

[123] În text pentru *locul* Soarelui în seria celor zece corpuri cerești figurează *taxis*, „rînd" sau „ordine"; aici, în fond, **„al șaptelea"** element (în accepțiune matematică: al VII-lea termen) dintr-o serie. Am putea spune chiar ⟨poziția⟩ 7, ca „număr de ordine". Dealtfel, cea mai semnificativă mărturie corelativă, sursa fragmentului anterior (**A 16**), un text din Aët. II, 7, 7 (care lipsește în Ps.-Plutarchos) grupează enunțările sale doxografice sub rubrica *Despre ordinea din kosmos* (περὶ τάξεως τοῦ κόσμου), formulare unde revine conceptul de *taxis*, care ar fi putut figura chiar în titlul unui capitol (sau sub-ansamblu) al operei philolaice de bază. Deoarece, cum s-a relevat în prezentarea la fr. **A 16** (v. *supra*, p. 89 și urm.) și în notele 115—116, „corpuri ⟨cerești⟩" înseamnă pentru epistema noastră și **„orbite"**, am intercalat acest cuvînt, precizînd astfel noțiunea de „loc" sau „poziție" a Soarelui, în modelul sferelor concentrice ale Universului din textele astronomiei antice și medievale.

[124] În original: „Văzînd în **fenomene**" [*horóntes en tois phainoménois*]. Termenul *phainómena* este luat mai degrabă în accepțiunea etimologică. De aceea preferăm o traducere mai amplă, redundantă: „a p a r i ț i a fenomenelor" (la T. C.: „apparenze del cielo"). Despre 10 (sau *decadă*) ca număr perfect (al „de-săvîrșirii" — deci *téleios arithmós*), v. mai înainte fr. **A 16** și mai departe fr. **B 11**. De reținut că Alexandros nu respectă enumerarea corpurilor-orbite (și ceruri) din fragmentul anterior (Aëtius ≃ Stobaios), ci substituie ordinea spațială (din realitatea Universului fizic) cu alta, „clasificatorie" (T. C.): 1—7, sferele planetelor („corpuri rătăcitoare"); 8, sfera „corpurilor" [constelațiilor] fixe"; 9, orbita Pămîntului; 10, orbita care trebuie să împlinească numărul cu *Anti-pămîntul*. Problema „invenției" acestui „corp", care poate fi considerat a 10-a planetă, revine în fragmentul următor (v. și adnotările din secțiunea „Pythagoras", loc. cit., fr. **23**). Din explicația dată pentru incapacitatea noastră de a observa vreodată corpul numit „Anti-pămînt" deducem că nici nu se precizase, încă, noțiunea de *antipozi*. Dealtfel, în opinia astronomilor respectivi, mișcarea Pămîntului se face *odată cu orbita sa* (perfect *circulară*, așa cum vor fi aceste traiectorii pînă la Copernic — inclusiv!). Existînd așadar conceptul mișcării de *revoluție* (și prefigurarea unui sistem heliocentric), nu se ivise încă noțiunea mișcării de *rotație* a planetei în *jurul axei sale*. Fața planetei noastre, cea locuită, este orientată spre Soare și celelalte planete; doar cea nelocuită „privește" Anti-pămîntul, care, în ordinea *corpurilor* (v. și fr. **A 16**), ocupă primul loc în proximitatea Focului central.

[125] Este menționată aici una din operele pierdute, consacrate de Aristotel investigației doctrinelor pythagoreice: Δόξαι τῶν Πυθαγορικῶν — propriu-zis „Opiniile pythagoricilor" (în lat. *Pythagoricorum opiniones*).

[126] Din acest pasaj foarte important înțelegem că — în urma polemicilor cu *Philolaos*? — anumiți pythagorei admiteau existența unei *pluralități de Anti-pămînturi* (... „mai multe asemenea corpuri" care ar fi gravitînd în jurul Focului central). Invenția lor se datora necesității de a explica numărul mai mare al eclipselor lunare, în raport cu cele solare. Cum reiese și din terminologia fragmentului nostru, învățații res-

pectivi cunoşteau deja explicaţia, în general justă, a interpunerii sau intercalării (gr. *epiprosthesis*) unui corp ceresc între Pămînt şi astrul eclipsat, tot aşa cum ştim foarte bine că Luna nu iradia un „foc" propriu, ci primea lumină de la Soare (v. fr. **A 16**). Cînd Pămîntul *(Terra)* se afla în bătaia Lunii care-şi răsfrîngea strălucirea dintr-un anumit unghi pentru observatorii de pe orbita noastră, era suficientă intercalarea unui Anti-pămînt, pentru a da seamă despre fenomenul eclipsei ; tocmai de aceea un asemenea corp (al zecelea intercalar!) ocupă a doua poziţie, după cea a Pămîntului (cf. fr. A 17), devenind aşadar primul obstacol care se interpunea între planeta noastră şi celelalte, „luminătoare". Neexistînd încă noţiuni corect astronomice despre forma elipsoidală a traiectoriei planetelor şi despre mişcările lor de revoluţie, varietatea eclipselor (după cum precizam şi la începutul acestei note) putea să implice necesitatea de a inventa mai multe Anti-pămînturi.

[127] Am redat prin această perifrază grecescul **hemisphairion = „jumătate-diametru"** din orbita pe care gravitează Pămîntul în jurul Focului situat în Centrul Universului. În fond *raza* orbitei (văzută ca o sferă) pe care se roteşte planeta noastră era — potrivit modelului descris de pythagorei — foarte scurtă, în comparaţie cu razele (= *distanţele*) calculate proporţional pentru orbitele celorlalte corpuri cereşti (Luna, Soarele şi restul planetelor), mult mai depărtate de Focul central. Timpanaro Cardini, bizuindu-se pe studiile unui **Schiaparelli** (*I precursori di Copernico*, p. 372), vede în această evaluare a distanţelor o ingenioasă rezolvare dată problemei *paralaxelor*, pentru a se combate principala obiecţie adusă împotriva sistemului philolaic de partizanii geocentrismului. Aceştia din urmă susţineau că Pămîntul, dacă se situa în raport cu Centrul Universului la o distanţă ce se măsura prin raza orbitei diurne, ar fi produs prin rotaţia sa „o inegalitate sau paralaxă diurnă în mişcarea tuturor astrelor, cu atît mai sensibilă, cu cît ele s-ar fi aflat mai puţin depărtate de Pămînt (şi, implicit, de Centrul Universului)." Pentru a neutraliza un asemenea raţionament, philolaicii presupun că *Terra* noastră nu se distanţează prea mult de Centrul întregului sistem al Universului, raza orbitei sale de rotaţie fiind scurtă şi oarecum raportabilă chiar la diametrul geodei-Pămînt (v. nota 129, *infra*). Prin contrast distanţele de la Pămînt la Soare, Lună şi celelalte planete trebuiau să fie mult mai mari, într-atîta încît, practic, fenomenele observate de pămînteni nu erau decît repere slabe, uneori neglijabile, faţă de însemnătatea celor ascunse. Dacă se lua în considerare disproporţia dintre distanţele de la *Pămînt* la *Focul central* şi de la Pămînt la celelalte astre se putea spune că observarea unora dintre fenomenele cereşti ar fi avut cam aceleaşi parametri dacă planeta noastră s-ar fi aflat în mijlocul întregului Univers (poziţie geocentrică).

[128] Pentru oricare din cele două situaţii descrise mai înainte (ipoteza geocentrică sau Pămîntul situat pe cea dintîi orbită din jurul Centrului), „noi — pămîntenii — nu locuim chiar în Centrul Universului" (sau pentru a reda noţiunea cu precizie „regiunea centrală"). Efectiv, Pămîntul fiind o sferă ce se roteşte fixată, locuitorii săi ocupă doar una din regiunile suprafeţei: ei se află oricum la o distanţă de Centru echivalînd mai înainte de toate cu raza terestră (depărtarea pînă la mijlocul *Terrei* sferice). „Fenomenul paralaxei este deci inevitabil. Totuşi, rămîne atît de mic, încît ajunge să fie neînsemnat. Şi se menţine astfel chiar dacă am deplasa Pămîntul din centrul întregii lumi, fiindcă

orbita sa de rotaţie [pyrocentrică] este şi ea de proporţii reduse" [T. C.], mai ales în comparaţie cu orbitele celorlalte corpuri cereşti.

[129] Termenul *jumătate-diametru* ⟨depărtare de centru⟩ calchiază precis formularea din greceşte. Înseamnă de fapt „r a z a P ă m î n t u - l u i", distanţă (şi, implicit, obstacol datorat sfericităţii) care ne împiedică să obţinem o vizibilitate satisfăcătoare, constantă, chiar în condiţiile unei poziţii geocentrice.

De o importanţă capitală este şi comentariul lui Simplicius la capitolul acesta din Aristotel (rezumat polemic al doctrinelor pythagoreice despre sistemele cereşti). La noi devine *fr.* **70** din secţiunea „Pythagoras" (vol. I, p. a 2-a, pp. 53—54), reprodus cu un cuprins mai larg în Timpanaro Cardini, fasc. III, fr. 37, pp. 204—207 (respectiv DK 58 B 37). De acolo reiese vechimea speculaţiilor despre Anti-pămînt, care ar fi putut apărea chiar in condiţiile unei prime cosmologii pythagoreice cu caracter geocentric. Bineînţeles, o asemenea epistemă este reconstruită de savanţi prin examenul comparativ-critic al tuturor textelor (şi metatextelor doxografice), chiar dacă referatul Stagiritului şi parafraza enunţuriior sale din Simplicius *(loc. cit.)* prezintă de la început sistemul dezvoltat in epoca medie pythagoreică (Philolaos), aşezînd Focul in centrul Întregului, apoi Anti-pămîntul, opus Pămîntului nostru care gravitează pe a doua orbită, în sfîrşit orbita Lunii şi celelalte. Totuşi, chiar in sinteza sa cea mai recentă un Van der Waerden (cf. *Die Pythagorecr*, cap. 3, XVIII, „Die Astronomie", pp. 392—423) consideră că cel mai vechi sistem al pythagoreilor era *geocentric*, singura sa noutate fiind modelarea formei ca o sferă (în mişcare?) şi corelarea mişcării planetelor cu raporturi armonice, toate orbitele gravitînd cu viteze proporţionale în jurul acestui *astru* central. Însăşi această determinare astrală dădea o nouă pondere noţiunii de sfericitate a Terrei (propusă şi de alţi presocratici), întrucît pentru simţul comun „Pămîntul" nostru era o temelie a Lumii, vastă suprafaţă care delimita Cerul boltit deasupra ei de un hău incomensurabil (cum era Tartarul, sub rădăcinile gliei — cf. reprezentările cosmologice din Homer, Hesiod, texte lirice, pasaje ale tragicilor etc.). Atit enunţările raportate de Simplicius cît şi alte mărturii ale doxografiei ne permit să reconstruim cel puţin patru stratificări epistemice care ar fi diferenţiat modele succesive ale Universului propuse de pythagorei, precursori ai heliocentrismului (Aristarh din Samos), dar mai ales teoreticieni de geniu ai conceptului de *sistem planetar*. În afară de Van der Waerden *(loc. cit.)*, o reconstrucţie sintetică a acestor ipoteze-teorii se mai găseşte şi la Timpanaro Cardini, fasc. II, „Filolao", nota la fr. A 16, pp. 149—151. Înfăţişăm aici propria noastră reconstrucţie, ipotetică, utilă şi pentru a justifica discrepanţele doxografilor, prezente la tot pasul, chiar atunci cînd confruntăm doctrina generic-anonimă cu enunţuri atribuite *nominatim* la Philolaos, cum sînt cele din fr. A 16 şi A 17. Nu ni se pare posibilă o reconstruire integral exactă a sistemelor, fiind mai autentică aproximarea unor episteme-teorii. Ele se distribuie în două clase tipologice: una tradiţional-geocentrică (I/α), cealaltă *pyrocentrică* (II). Le vom da totuşi o numerotare continuă potrivit ordinii cronologice de stratificare. Prima şi cea mai veche teorie a sistemului cosmic-planetar al pythagoreilor (I/α), punea Pămîntul sferic în centrul întregii alcătuiri a *kosmos*-ului. Aşa se explică determinarea potrivit căreia, in mod contradictoriu, la Simplicius (*op. cit.*, p. 519, 9 Heib.) ; deşi se vorbea de un foc în mijlocul Lunii, geoda Pămîntului era

„un instrument" „organon" care măsoară timpul și produce alternanța noapte-zi după cum este luminat de Soare sau rămîne într-un con de umbră al maseei sale în jurul căreia se rotește astrul diurn. Denumirea de Anti-pămînt nu se aplică neapărat unui corp distinct, ci planetei Luna (calificată și drept „pămînt etheric") fiindcă se opune Soarelui în vremea eclipselor și divide cele două ceruri (unul sub-lunar, altul deasupra care de fapt delimita zona uraniană și poate chiar al „treilea tărîm" — v. imaginea Lunii și eresurile înfățișate la pp. 140—143, cu astrul nopții care devine *Mésē*, o mediatoare a întregului Univers). Se propun primele măsuri proporționale pentru distanțele celorlalte planete mici și ordinea în care gravitează (Mercur, *Venus*, identificată cu ambii Luceferi, Iupiter, Saturn). Odată cu sfera stelelor fixe, se conturează și teoria mișcării acestui ultim „cer" (al 9-lea) în sens opus față de celelalte orbite. Nu știm dacă se vorbea deja despre Focul periferic involucru, dar am putea să admitem că există dialectica între *peras*, limita și *apeiron*, nemărginirea scoasă la iveală de geneza Universului care pornise dintr-o inhalare a *limitei* de către un **apeiron** înconjurător (v. teoria lui **Raven**, expusă în Nota noastră introductivă din acest volum, p. 16, 22). De atunci *monada* inițială devine — în mod esoteric — suflu dătător de viață *(pneuma) ca un Focar* în miezul Universului animat. Prima expansiune *dyadică* din această geneză lasă urma unui Foc generator invizibil — aproape imaterial — în centrul Lumii (și al Pămîntului?), dă un sens tuturor formelor| *(de-limitare* în *apeiron)* prin acțiunea numerelor și relegă undeva la marginea Universului un *apeiron* al Ne-determinării, paritatea în echilibru (teoria Iβ). Numărătoarea cerurilor se făcea de la Pămînt spre al **nouălea** *Cer* (la una din extremități, chiar dacă astrul nostru nu avea orbită, era străjuit de un cer sub-lunar). Poate că dincolo de orbita care purta constelațiile fixe se întrevedea posibilitatea existenței unui al zecelea „corp", care nu era încă *Anti-pămîntul*, ci, (tot potrivit credinței decadice), un fel de *peras-în-apeiron*, rămășița Focului generator din care se hrănesc astrele, poate chiar un izvor de psihogonie. Al **doilea tip** de teorii (II) promovează *pyrocentrismul*. Îl găsim la pythagoreii din vremea lui Philolaos (notat de noi cu sigla III/α), poate chiar anteriori acestuia, dar și la succesorii săi. O fază de tranziție II/β, transformă *Focul central* în carenă (poate chiar osie) a Universului, „Altar", „Turn", „Veghea lui Zeus" (cf. la noi „Pythagoras", **B** 66—70, Philolaos **A 16**, Simplicius, *loc. cit.*).

Acum Pămîntul se rotește, cu o mișcare de revoluție în jurul Centrului-Focar, deși nu are încă o rotație proprie în jurul axei sale. Apare o primă specializare a termenului Anti-pămînt pentru a desemna un *al zecelea* corp intercalar. Așa se motiva mai întîi de ce nu vedem Focul central, „celălalt" Pămînt fiind, pe de o parte, mereu opus părții locuite a Terrei noastre, pe de altă parte intercalîndu-se între Focar și Pămînt. Această epistemă cunoaște un număr, neprecizat, de stratificări: II/γ, δ, ε ... Aceasta deoarece se ivise necesitatea explicării eclipselor de Soare *și* de Lună. Ca atare neglijîndu-se dogma *decadei* (din credințe akusmatice?) se vor ivi teoriile ce propun două sau chiar mai multe Anti-pămînturi. Oricum însă, prima ipoteză despre Anti-pămînt l-a propus ca un al *zecelea* Corp; deci se numărau cerurile invers (ca în Philolaos A 16 și A 16 b, respectînd ordinea din **„Pythagoras"**, *loc. cit.*). Primul cer, exterior, păstra mișcarea inițială, diferită de cea a corpurilor dinăuntrul

Sferei Universului. Am văzut cum se conturează teoria lui **Philolaos** (III), cu două Focuri (unul Central, diriguitor, altul periferic, involucru).

Din examenul acestui ansamblu de stratificări rezultă în cele din urmă că elaborarea modelului științific al Universului pre-copernican atinge un prim apogeu cu Philolaos și faza medie a doctrinelor pythagoreice, maturizîndu-se prin descoperirea principiului heliocentric de către Aristarh din Samos, în secolul III î.e.n. Sistemul ptolemaic va însemna de fapt un regres în elaborarea epistemelor, mai ales deoarece se va statornici pentru un șir lung de secole centralitatea unui pămînt imobil, în jurul căruia se clădesc sferele unui sistem închis tot mai complicat de orbite concentrice (așa cum le reprezintă pînă la Copernic și Kepler întrepătrunderea de armile ce reprezentau bolta cerească).

[130] „Locuitorii planetei noastre nu pot fi văzuți de către cei care ar locui ⟨planeta cealaltă⟩ Anti-pămîntul", deoarece așa cum s-a explicat pe larg, (mai înainte de toate) niciodată emisfera noastră locuită nu privește corpul acela intercalar *(Anti-hthon)* și Focul central. S-a discutat mult pentru a se stabili cum trebuie înțeleasă gravitația celor două corpuri cerești *în opoziție*. Cea mai simplă reprezentare ar fi tocmai cea sugerată în această frază finală: oricum s-ar roti (în jurul propriei axe și pe orbita unei revoluții, cum este a Lunii în jurul Pămîntului), emisfera locuită e mereu orientată spre Soare și celelalte planete, dar nu ajunge în dreptul Focului central și al Anti-pămîntului. Nu se poate însă ști dacă sistemul philolaic înfățișa rotațiile corelative ale Pămîntului și ale replicii sale în conjuncție sau în opoziție față de Focul central. Pentru detaliile controverselor v. excursul care precede această notă. Acum doxograful neglijează ierarhia corpurilor, cunoscută din toate celelalte mărturii și fragmente. Respectiv în loc să fie numărate dinspre cerul extern (sau „involucru") spre Centru, numărătoarea începe cu *Focul central*, enumerînd apoi Anti-pămîntul și — în a treia poziție — Pămîntul. Or, astfel se ajunge la zece corpuri fără să fie nevoie de cel inventat *(Anti-hthon)*. Binețeles, doxograful ar putea să indice doar poziția primelor trei entități din *seria* ce constituie sistemul pyrocentric. Totodată enunțul său de compilator stîngaci păstrează pesemne și vestigiile unei expuneri tardive, dintr-un metatext aristotelic unde se prezenta ordinea genezei Universului philolaic, a cărui zămislire începe din *centru* cu prima „inhalare" de *apeiron* (v. la noi pp. 87—88). Nu vom uita însă că sistemul ordonat de Philolaos armonizează dialectic Focul din centru cu cel periferic, dătător de viață: de acolo din marginea sferei se exercită o acțiune iradiantă, care menține un echilibru activ între limite modelatoare, *perainonta* și manifestări ale materiei nedeterminate, *apeira*. Orice interpretare s-ar da fragmentului *A 17*, Focul central nu poate fi un „corp" ceresc al ierarhiei universale și nu se deslușește clar dacă vreun enunț autentic al filosofului ar fi specificat că planeta noastră „este purtată de o rotație circulară în jurul Anti-pămîntului" (gr. *peripheromenen tei anti-hthoni*).

[131] Parafrazînd pe Teofrast, care sintetiza doctrinele despre natură dinaintea lui Platon, filosoful stoic Poseidonios combina un concept al platonismului, „zeul-demiurg", cu celebra inteligență sau „rațiune cîrmuitoare" *(to hegemonikon)* din stoicism. Or, pythagorismul nu cunoaște o asemenea divinitate creatoare. Cel mult se putea spune că o forță divină sau o ființă superioară (daimon-ul) s-a pus în slujba *Numărului*, principiu suprem și a inventat funcția logo-thetică, numărînd cele existente. În schimb

şi la Parmenides 28 B 12, 3 DK o putere imanentă cîrmuieşte *din centru* întregul Univers. Eventual orfico-pythagoricii aşezaseră în Focul central sediul inteligenţei demiurgice care se manifestă în natură. Stobaios şi Aëtius repercutează servil rezonanţele unor texte din Poseidonios care adapta, modernizîndu-le, idei ale pythagorismului.

[132] Acest simbol iconic al cîrmei Universului *(trope ton pantós)* se regăseşte şi în fr. *B 12*, de unde a preluat Diels cuvîntul *sferă*, pentru a întregi enunţul din fraza noastră care i se păruse lacunar. Ar fi vorba tot de metafora *globală* (*filosofem-alegorie*) a *sferei Universului*, văzută ca o navă de transport *(navis oneraria)* pe care o călăuzeşte inteligenţa demiurgică, iradiată de Focul central, acţionînd ca o cîrmă. Întregul construct ar putea să aparţină unui pythagoreu din epoca medie. Totodată, această inteligenţă cîrmuitoare din „mijlocul" Universului ar personifica determinismul legilor astronomice (infailibilitatea numerelor), care au *fost puse dinainte* ca o t e m e l i e *(proüpebaleto)* la baza întregii construcţii (*systema* Naturii). Autentica vechime a unor astfel de speculaţii nu este încă dovedită.

[133] „Pieirea *kosmos*-ului din cauza focului ce se precipită din cer" nu ia formele unei catastrofe apocaliptice sau a mistuirii sale ciclice prin deflagraţie (*ekpýrosis*, „combustie"), ca la Heraclit (22 B 63—65 DK) sau la stoici. Mai degrabă, într-o exprimare colorată, se constată periodicitatea unor fenomene de tulburare a ordinii cosmice, însoţite de acţiunea „focului": fulgere (descărcări electrice!), meteori, eclipse, stranii perturbări în viaţa Soarelui sau a celorlalte astre şi efectele lor asupra echilibrului atmosferic. Timpanaro Cardini se gîndeşte numai la asemenea fenomene meteorologice — adăugînd secetele, inundaţiile, alte calamităţi datorate unui dezechilibru dintre căldura uscată, dogoritoare, şi umezeală, în regiunea sublunară (care în mod cert devine o zonă cosmică în astronomie odată cu sinteza philolaică). Dar nu pot fi excluse nici căderile de stele, a căror importanţă nu trebuie subapreciată în doctrina mai veche a şcolii (cf. de ex. 58 B 37 b—c DK, la noi „Pythagoras", fr. 67 a—68). N-ar fi neverosimilă supoziţia că „surparea" focului din „Cer" face aluzie la catastrofe din atmosfera înaltă (supralunară), dislocări ale *involucrului*.

[134] Propriu-zis apa din *regiunea selenară*, care ne permite să presupunem că ar fi vorba de perturbările unei atmosfere *sublunare*, singura propice elementului acvatic şi vaporilor implicaţi de formularea întregii fraze. La Heraclit şi Alkmaion, Luna este un corp concav şi asemenea revărsări s-ar datora înclinărilor sale. În mod evident, astronomia philolaică marchează un progres faţă de aceste reprezentări. Astrul nopţii este ca un fel de geodă, influenţează regimul ploilor şi mareele; deci domină regimul apelor prin simetrie cu regimul stihiei focului ceresc din zonele foarte înalte supralunare, menţionate în sintagma precedentă.

[135] Tulburarea de mari proporţii a elementului *aér* (pentru antici negura, vaporii, ceaţa subţire, suflarea vînturilor) anticipează optica modernă a perturbării păturilor atmosferice. Majoritatea comentatorilor o raportează tot la influenţa Lunii şi la zonele cerului dominate de regimul „apei selenare". Dealtfel, unele manuscrise au varianta: „tulburări ale astrului" (*peristrophēi tou* astéros). N-ar fi exclusă totuşi referirea la o *catastrofă* ce răstoarnă regimul vînturilor; dereglîndu-se circulaţia suflului ce menţine alcătuirea cosmică în echilibru, domeniul aer devine un tărîm al vijeliilor neîntrerupte; un ciclon de proporţie uriaşă aspiră totul.

[136] Am intercalat în traducere termenul „făptură (a întregului *kosmos*)", deoarece ultima constatare din relatarea doxografică evidenţiază metamorfismul antropomorf inspirat de simetria *makrokosmos* ~ *mikrokosmos*. Universul respiră şi este „hrănit" de „emanaţii" (*anathumiaseis*, propriu-zis un fel de fumigaţii şi vapori) ale apei şi focului, componente fireşti ale vieţii sale, cum sînt umiditatea şi căldura pentru viaţa organică. Se citează în legătură cu acest pasaj opiniile altor presocratici — îndeosebi Anaximandros 12, fr. A 9—10—11 DK şi Heraclit, fr. A 5 DK —, care asociază geneza şi pieirea făpturilor cu vapori din apa terestră şi din atmosferă. La fel de relevantă mi se pare alăturarea intertextuală cu fragmentele philolaice **A 27** şi **B 21** (acesta din urmă oferind sub raportul noţiunii de „respiraţie" a *kosmos*-ului o reminiscenţă autentică).

[137] Concepţia despre Soare din fr. 19 se remarcă prin caracterul ei sobru, astronomic, de ipoteză ingenioasă, în ciuda inadecvării cu stadiul cunoştinţelor actuale. Meritorie în primul rînd este depăşirea unor prejudecăţi animiste şi a preocupărilor de a evita explicaţia simplistă (Soarele = bulgăr de foc). Imaginea despre astrul zilei trebuia pusă de acord cu prezenţa Focului periferic—involucru, din care se „hrănesc" astrele. Or, pentru a împăca datele aparenţelor surprinse cu ochiul liber şi suprema preţuire cuvenită focului etheric etern, aproape imaterial (substanţa ignee), teoria susţine că pămîntenii, deşi emisfera lor e îndreptată spre bolta involucrului, nu văd niciodată cum arde acest înveliş, ci doar stelele şi lumina Soarelui. Se imaginează deci un astru de consistenţa sticlei poroase care absoarbe focul ceresc subtil şi căldura sa, întocmai ca un imens agregat de lentile care transformă prin această concentrare substanţa ignee primită în lumină arzătoare pe care o refractă spre pămînt. Corpul ceresc are deci *consistenţa* şi *aparenţa sticlei* (gr. *hyaloeidés*), ceea ce am tradus prin **„natura sticlei"**, fiind vorba de un fenomen al constituţiei fizice, naturale. Tehnică este aici enunţarea **„reflexiei"** (sau a **„reverberaţiei"** — *antaúgeia*), ca şi referinţa la structura sticloasă, deducţii inspirate de progresele *catoptricii* (ştiinţa construirii şi folosirii oglinzilor, a lentilelor de far în diferite agregate, care vor contribui — ulterior —, în *Graecia Magna* şi Sicilia, la faima lui Arhimede).

[138] Prin „filtrare" — ca şi cum ar trece substanţa Focului etern printr-o strecurătoare — Soarele, alcătuit dintr-un fel de sticlă poroasă (v. *supra*), degajă lumina şi o reverberaţie caldă ca un **„haló"** (gr. *aléa*, termenul sugerînd eventual şi prima observare a vestitelor *protuberanţe*). Tehnicitatea enunţării fenomenelor de *catoptrică* din acest fragment ne face să credem că însăşi observarea Soarelui se făcea cu ajutorul unui sistem de lentile şi oglinzi.

[139] În text se corelează două vocabule cu acelaşi termen în rădăcina-*etymon* (**pyr**, „focul"), dar compuse diferit, cu o modificare disjunctiv-lexicală a sufixului: (1) to *pyródes* şi (2) *to pyroeidés*. Se desemnează astfel natura **„dublă"** a Soarelui, aşa cum se interpretează fenomenul solar în contextul observaţiilor catoptrice (v. şi notele anterioare): corpul fizic sau (1) massa unei „substanţe ignee" d i n v ă z d u h **(to pyródes)** şi (2) „fenomenul" de factură ignee (*to ap'autoú* **pyro-eidés**), ce se produce din cauza oglindirii — sau a specularităţii. Avem temei să credem că această explicare a naturii Soarelui trebuie înţeleasă tot printr-o interpretare strictă a fenomenelor de refracţie, studiate graţie catoptricii (textul trimite chiar la referentul precis: *Kata to* **esoptroeides**, „potrivit cu spe-

cificul o g l i n z i i" — gr. *katoptron*). Soarele $_1$ pe care-l vedem noi pe cer este acea conflagrație „producînd imaginea unui foc", aprinsă în zona unde se concentrează pînă la incandescență (efectul de oglindă) razele filtrate de corpul ceresc solar$_2$, vast receptacol-oglindă (sau mai degrabă suprapunere de lentile), care concentrează „substanța ignee" transmisă de Focul-involucru. Așa se obține maxima coerență explicativă a textului nostru. Timpanaro Cardini, la fel ca ceilalți comentatori, a lăsat deoparte implicațiile sistemului de oglindire focalizant prin lentile suprapuse. Acesta se realizează ce-i drept *sui generis* prin structura poroasă a corpului ce filtrează lumina focului din Cerul înalt (concentrînd-o totodată). Ca atare, s-a mai relevat că nu este vorba de un efect specular obișnuit, deoarece nu există un fond mat, cum au oglinzile cunoscute, ci structura de filtru. Pe măsură ce trece în rotație prin fața Focului extern, Soarele absoarbe substanța sa și o iradiază spre Lună și spre Pămînt, prin „porii" sticloși ai suprafeței orientate spre tărîmul nostru. Oricît ar părea de straniu, numai această jumătate răsfrînge razele, cealaltă primește incandescența, decantînd-o treptat.

[140] Ultimele două fraze nu aparțin — după toate probabilitățile — unei doctrini philolaice. Au fost preluate de A ë t i u s din alt context al doxografiei referitoare la natura corpurilor cerești. Pentru Timpanaro Cardini „al treilea Soare" ar fi lumina solară reflectată de Pămînt. Adevărata explicație trebuie să fie alta (v. *infra*). Sugestivă ni se pare, în conspectul — altminteri stîngaci — transmis de Aëtius, apropierea de concepția celor doi Sori la Empedocles 31, A 30 DK (ca figurează în continuarea textului II. **30**, 1, rotunjind fragmentul nostru). Deocamdată, „strălucirea refractată din oglindă [*apò tou enóptrou kat' anáklasin* ... *augé*] se împrăștie semănată prin spațiu [*diaspeiroméne*] pînă la noi". Ar fi deci un fel de „simulacru-*eidolon*" ce se formează *la noi*, prin viziune, pe globul ocular, știut fiind că pentru grecii din vechime ochiul iradiază la rîndul său lumina (tocmai cea solară, „semănată" prin văzduh) pentru a contura imaginea.

[141] Textul: *hoionei eidolon eidolou* — propriu-zis = „ca un simulacru-imagine al unei imagini". Un *explicit* al enunțului doxografic, rezumînd plastic cele înfățișate în nota precedentă. *Primul* Soare ar fi corpul ceresc; *al doilea* discul incandescent care se formează prin efectul focalizant al oglindirii provocate de incandescența solară (= imaginea sursă din văzduh); *al treilea*, refracția percepută de noi, prin viziune (= „imaginea unei imagini"). Desigur, aceasta este o explicație apocrifă, inserată de vreun scoliast care se străduie să expliciteze doctrina lui Philolaos cu noțiuni apărute ulterior, în ambianța eclectismului din perioada romană.

[142] Luna este așadar o *geodă (geodes phainetai)*, concepție atestînd genialitatea demersului științific de o corectitudine surprinzătoare, în multe privințe, la presocratici. Thales (fr. A 17 a DK, cf. vol. I, 1, p. 160) susținuse deja că Luna și celelalte astre au structura Pămîntului. Apoi, și din fragmentele philolaice reiese că astrul nopții nu are lumină proprie; se deduce că poate să eclipseze Soarele (ca un Anti-pămînt), atunci cînd se intercalează cu massa „geodei" sale între acesta și planeta noastră. Pentru Anaximandros (fr. A10 DK, vol. I, 1. p.172) sfera din jurul Pămîntului stă la obîrșia tuturor astrelor. În perioada pythagorismului de mijloc gruparea lui Philolaos dezvoltă o doctrină biologizantă care-i este proprie: Luna este locuită de ființe vii și acoperită de plante

— dovadă peremptorie a faptului că este un alt *Pămînt* (și chiar unul privilegiat!). Printr-un raționament destul de naiv superioritatea ființelor și a vegetației lunare fusese probabil dedusă din împrejurarea că și orbita Lunii este mai mare decît cea a Pămîntului. Într-o notă de subsol, Diels (DK I, p. 404) reproduce următoarea constatare, atribuită de Athenaios (II, 57 F) unui oarecare Herodoros din Herakleea: „Femeile care locuiesc pe Lună fac un ou și făpturile ce se nasc acolo sînt de cincisprezece ori mai mari decît noi..." Să fie oare aceasta sursa lui Philolaos? O elaborare fantezistă a enunțului său într-un fel de antologie tardivă pare mai probabilă, după cum n-ar fi exclus să fi prelucrat amîndoi autorii un fond vechi al eresurilor acusmatice.

[143] Detaliile despre lipsa excrementelor amintesc de *mirabilia* și s-ar potrivi cu predilecția pentru fantasticul Naturii proprie alexandrinilor sau „povestirilor adevărate" (Lucian), pentru a nu mai vorbi de anticiparea barocului exotic din Cyrano de Bergerac, explorator al imperiului selenar, unde tema digresiunii „les animaux de la Lune" va ocupa un loc de cinste. De notat însă că informația din textul nostru despre o perioadă diurnă care durează pe Lună cît *15 zile* pe Pămînt corespundea unui raționament astronomic (iar, ulterior, devine un etalon și pentru indicele de augmentare a taliei animalelor). De fapt, cam atît (cincisprezece zile) ține perioada de iluminare a Lunii văzută de pe planeta noastră. Alte 15 zile ale noastre durează noaptea lunară. În sistemul philolaic Pămîntul dă ocol în 24 de ore Focului central, iar Luna timp de o lună „sinodică" (29 de zile și jumătate). Desigur, în descrierea unui model de rotație în jurul Centrului filosoful ținea seamă de felul în care astrul nopții prezintă o singură emisferă pămîntenilor în spațiul observabil, păstrîndu-și mereu o față ascunsă selenară (T.C.).

[144] „Ceilalți" sînt probabil majoritatea oamenilor de știință-filosofi, la fel ca unii pythagorei, adepți ai geocentrismului, de care se desprinde Philolaos. Prima reprezentare despre *kosmos* pune în centrul său un Pămînt imobil, în jurul căruia se rotește sfera cerească, de la Răsărit spre Apus pe planul Ecuatorului. Dacă asemenea concepție aparține unui grup de tradiționaliști, care au făcut autoritate în vechiul pythagorism, nu este zis că ea corespundea și doctrinei esoterice atribuite de-a dreptul lui Pythagoras.

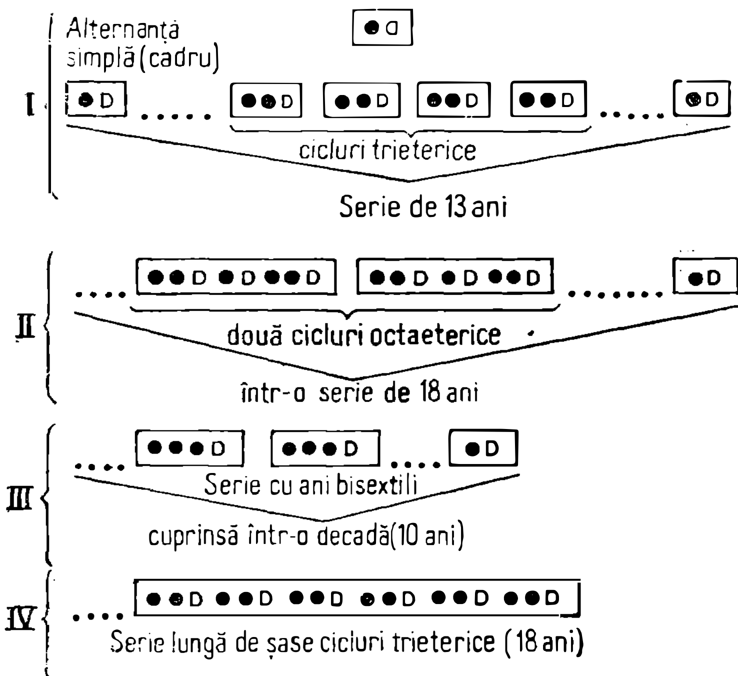
[145] „Cercul înclinat" (sau „oblic") desemnează *ecliptica*, așa cum precizează și cuvintele următoare — *homoiotrópos helíōi kaì selḗne* —, referitoare nu numai la o mișcare similară, *în același sens* cu Luna și cu Soarele, dar totodată în planul unei *orbite cu înclinație similară*. Astfel se consemnează descoperirea unei duble mișcări a Pămîntului. Pe lîngă rotația diurnă în sens normal, de la Răsărit spre Apus în planul Ecuatorului, Pămîntul ar mai avea și o mișcare de revoluție în sens opus, de la Vest spre Est în planul Zodiacului (pe „o r b i t a î n c l i n a t ă"), parcurgînd toate constelațiile zodiacale, întocmai la fel ca celelalte planete (inclusiv „luminătorii" menționați în fragment — cf. de asemenea Alkmaion, fr. A 4). De bună seamă, nu este încă gravitația într-un sistem solar, ci în jurul Focului central. Chiar și în sistemul geocentric din *Timaios* regăsim această dublă mișcare în sensuri opuse. De fapt, în vremea ultimelor dialoguri *(Critias* și *Legile)*, Platon ar fi adoptat în cele din urmă Focul central, dacă odată cu această modificare sistemul „philolaic" ar fi comportat prin simetrie un cer nemișcat al stelelor fixe (T.C.). Cîtă

vreme însă şi la Philolaos *dubla mişcare* însemna pe de o parte rotaţia într-un sens a planetelor (inclusiv Pămîntul şi Soarele), pe de altă parte mişcarea (mult mai rapidă) in sens opus a sferei („Cerului") cu stelele fixe, fondatorul Academiei a preferat să lase în centrul sistemului un Pămînt nemişcat, strîns „ghemuit" (gr. *heillomenen*), în jurul axei întregului Univers — cf. *Tim.* 40 B—C). La Philolaos, in ciuda faptului că „cerul" stelelor fixe are şi el o mişcare, importantă este (1°) păstrarea tezei mobilităţii Pămîntului, (2°) constatarea unor mişcări neregulate ale planetelor, uneori retrograde (v. pentru o interpretare mai amplă B. van der **Waerden** *Die Pythagoreer*, cap. XI, pp. 252—268 şi cap. XVIII, pp. 424—465). Predecesorii acestui efort de a salva şi explica aparenţele sînt Thales (fr. A 17 şi A 19, la noi vol. I, p. 1, pp. 160—161) şi Anaximandros (fr. A 5, 19, 22, la noi vol. cit., pp. 170, 177—178) care observaseră numai aşa-numita „înclinare a Zodiacului", ulterior primii pythagorei adîncind aceste achiziţii ale astronomiei, pentru a deosebi mişcarea revoluţiei diurne (pe planul Ecuatorului) de cealaltă mai amplă („zodiacală") dinspre Apus spre Răsărit. Legată de revoluţia planetelor, dar mai ales de o determinare cu rezonanţe fatidice a „marelui An" (v. fr. 22 şi nota următoare), această descoperire a fost ulterior controversată (mai ales în urma unor speculaţii astrologice) şi atribuită enigmaticului O i n o p i d e s — cf. 41, fr. A 7 şi 10 DK. Credem că diminuarea meritelor pythagoreice s-a făcut *a posteriori*, cu o vădită propensiune de a inventa împrejurări atestate istoric, menite să înnobileze astrologia.

146 Acestea sînt lunile care se adaugă duratei obişnuite, în cei 21 de ani „intercalari" (formaţi aşadar din 13 luni), alcătuind la rîndul lor — împreună cu 38 de ani „comuni" (de cîte 12 luni) — ciclul „**marelui An**" (= 59 de ani), pe care Censorinus îl atribuie în acest fragment (**A 22**) lui Philolaos. De fapt, în această privinţă, efectiv **Oinopides** din Chios pare să fi dat primul o definiţie corectă a *marelui An*, ca un ciclu ce cuprinde revoluţiile tuturor planetelor (cf. T.C., pp. 30—31). Savantul ionian pusese la punct un asemenea calendar ciclic amănunţit, bazat pe un comput corect al anilor solari (fiecare cu 365 de zile) care se putea citi pe o tablă de bronz fixată, dintr-o iniţiativă publică, chiar la Olympia (v. *Vorsokratiker* I, 41, fr. A 9). Calculul adoptat de Philolaos, aşa cum precizează ultima parte a fragmentului nostru (CENS. 19, 2), nu corespunde parametrilor astronomiei moderne şi se străduieşte să păstreze vestigii akusmatice de calendar lunar, adaptate laborios calendarului solar (în text „anul natural"). Deci *marele An* philolaic (= 59 ani „naturali", cf. *supra*) ar fi cuprins 21. 505, 1/2 zile, repartizate în perioade mensuale lunare (lat. med. *lunationes*), fiecare din ele cu 29, 1/2 zile. Pentru a se completa numărul anilor din comput, după fiecare doi ani „comuni" (de 12 luni) se însera unul „intercalar" (de 13 luni!), conform criteriilor specificate la începutul acestei note. S-au propus diferite interpretări pentru a justifica distribuţia lunilor în funcţie de numerologia pythagoreică, prin simetrie. Astfel 729, numărul perioadelor lunare *(lunationes)* rezultă din 27^2, iar $27 = 9^3$ (cf. Boeckh, *Philolaos*, p. 135). Apoi, numărul celor 59 de ani corespunde reduplicării numărului de zile dintr-o *lunatio* (29 1/2). Pentru Schiaparelli (*apud* T.C., p. 178, nota *a. l.*), în acelaşi număr [59] se cuprind — aproximativ! — 59 de revoluţii solare, iar pentru celelalte *planete* avem următoarele revoluţii: 729 pentru Lună, 59 (de asemenea) pentru Mercur şi Venus, 31 pentru Marte, 5 pentru Iupiter,

cîte 2 pentru Saturn. În opinia noastră, una din cele mai verosimile aproximaţii ar considera ciclul marelui An alcătuit din şiruri. Ele nu inserau în mod stereotip anul intercalar între doi ani „comuni", ci alcătuiau progresii recurente, care vor inspira şi reforma calendarului iulian (în preajma erei noastre — un an mai scurt la fiecare 4 ani comuni — practic 3+1). Dacă notăm cu ○ anul solar complet şi cu *D* pe cel intercalar, putem obţine cîte şase serii, unde anul „scurt" se intercalează progresiv, mai întîi după 1 an comun, apoi după 2 ani, în sfîrşit după 3. Un astfel de cicloid combină tipul **par** (sau *artion*) şi cele **par-impare** (sau *artio-perітton*).

Am avea următoarele modulaţii posibile de şiruri cu elemente ciclice:



ŞIRURI POSIBILE ALTERNÎND ANII SOLARI [●] CU ANUL INTERCALAR [D] ÎNTR-UN CICLOID AL «MARELUI AN» (59 de ani)

147 În text: „Pyth. et Ph. harmoniam ⟨animam esse⟩ dixerunt" — ceea ce semnifică în cazul nostru „acordul armonie". O doctrină „muzicală" despre suflet ca „înstrunare armonică" se găseşte în fragmentele pythagorismului anonim şi este bine atestată de Platon, cf. subcapitolul din „Pythagoras", vol. I, p. a 2-a, pp. 55—56 (îndeosebi fr. *74 c*) şi referinţa din textul adnotat (fine).

[148] Stagiritul, în contextul din capitolul 3 al tratatului *Despre suflet*, critică teoriile celor care discută despre natura sufletului și coarticularea sa cu trupul („psihicul" fiind un principiu de mișcare). Cu acest prilej menționează generic „miturile pythagoreice". Pasajul nostru (din cap. 4), fără să-i numească, se referă în mod evident la doctrina școlii — despre „sufletul ~ a r m o n i e". Deoarece se propune în același timp definiția unui acord armonic în termenii „dozajului", înțeles ca „un amestec și o îmbinare *(krasis kai synthesis)*" de contrarii, apar indiciile unei concepții aproape fiziologice (și endocrine ...), specifice pentru orientarea lui Philolaos. Dacă urmărim direcția raționamentului aristotelic, vulnerabilă în teoria incriminată ar fi însăși „modalitatea și elementele constitutive ale armoniei". Ce *armonizează* sufletul? Elementele contrarii din care este alcătuit corpul? Nu posedă el însuși o rezonanță proprie, „pasiuni" (gr. *pathē*) și o activitate autonomă *(erga)*? Pentru Stagirit *acest* suflet — al pythagoreilor — pe de o parte investește trupul întîmplător, ca un element autonom, pe de altă parte funcționează ca un fel de organ regulator și prin analogie cu un dozaj umoral specific doar trupului („acord" al contrariilor). Alte vestigii ale doctrinei philolaice despre suflet se pot citi printre fragmentele propriu-zise, **B 14—B 15** și **B 21**.

Următoarele mărturii doxografice tratează fie probleme muzicale din domeniul acordurilor-armonii (**A 24—A 26 a**), fie coarticularea elementelor contrarii din structura trupului nostru, iar ultimul (**A 29**) definește însuși *logos*-ul, ca etalon al afinităților dintre structura făpturii umane și alcătuirea Universului. Deși lacunară, seria enunțurilor continuă întrucîtva desfășurarea unei teorii despre multiple aspecte ale **harmoniei**.

[149] Acestea sînt cele trei d i m e n s i u n i *(diastēmata)* care definesc *volumul* — respectiv situația unui corp în spațiu. Conceptul de *medietate* **armonică** este aici definit ca un raport de numere ce se regăsește în structura geometrică a *cubului*, dacă se iau în considerare (cum specifică textul) cele 12 muchii, cele 6 fețe și cele 8 unghiuri solide. Căpătăm și o proporție sau raport de *analogie* (în sens etimologic, v. „Pythagoras", fr. **43** și nota 197) între trei mărimi a, b, c luate astfel încît $a - b : :a = b - c : :a$ sau (potrivit exemplului dat aici de Nicomachos), $12-8 : : 12 = 8 - 6 : :6$. Această medietate proporțională se adaugă celei aritmetice și celei geometrice în șirul de analogii-progresii (v. fr. citat *supra*), definite mai riguros de Archytas (cf. fr. B 2 DK, la noi pp. 218—219), după ce ea fusese descoperită de Hippasos, fr. 15 DK (la noi vol. I, p. 2, p. 140, cu notele aferente).

[150] Epitetul de **armonică** este dat acestei medii pe baza expresiei numerice a raporturilor din cadrul acordurilor („a r m o n i i") de *octavă* (6/12), *cvintă* (8/12) și *cvartă* (6/12). Așadar, definiția unei medietăți-cheie, cum este cea *armonică*, se ia în considerare mai întîi un criteriu arithmo-geometric (8 ca număr al unghiurilor solide ce domină construcția cu 6 fețe și 12 laturi a cubului). Apoi, din punct de vedere strict matematic' faptul că diferența dintre termenul mai mare și cel mijlociu $12-8 = 4$ $(= 12 : 3)$ se raportează proporțional la diferența (sau „intervalul") dintre acesta din urmă și termenul mai mic $8 - 6 = 2$ $(= 6 : 3)$, ceea ce își găsește o expresie algebrică în formula $m = \frac{(2a) \cdot b}{a + b}$. În sfîrșit, muzi-

cal vorbind, octava $\left(\frac{1}{2}\right)$ este o medie *armonică*, în sensul că definește o valoare fundamentală pentru construcția gamei, subordonîndu-și acordul de cvartă $\left(\frac{3}{4}\right)$ și de cvintă $\left(\frac{2}{3}\right)$. Asupra laturii muzical-armonice se insistă de altfel în a doua parte a fragmentului, fără ca Iamblichos să reia problema sensului etimologic. În ultimă instanță temeiul acestor analogii ține de raportul numeric semnalat și de Ptolemaios, numit latinește *superparticularis*. Van der Waerden îl sintetizează concis, punîndu-l la baza întregii doctrine armonice a pythagoreilor — cf. *Die Pythagoreer*, cap. *Die Harmonienlehre der Pythagoreer*, p. 373 și urm. În cazul acordurilor consonante de mai sus, se verifică postulatul relației *superparticularis* („überteiliges Verhältnis")

$$a = b + (b/n), \text{ deci } a : b = (n + 1)n$$

De fiecare dată a echivalează cu b plus o parte din b. În relația dintre termenii extremi din „progresia" 6—8—12 vom constata că 6 este jumătatea la care se adaugă o treime din această împărțeală, pentru a-l obține pe 8. Dar acest termen mediu (8), raportat el însuși la 6, conține propria sa jumătate $\left(\frac{8}{2}\right)$ plus un sfert $\left(\frac{8}{4}\right)$. Potrivit formulei de mai sus, pentru $a = 12$ și $b = 8$ vom avea relațiile $12 = 8 + \frac{8}{2}$ și $12 : : 8 = (6 + 2)\ 2$, care pot deveni totodată progresii „arithmo-geometrice".

[151] Din motivele arătate mai înainte (deci ca raport-etalon al consonanțelor gamei), medietatea armonică primește la noi și denumirea de „proporție muzicală".

[152] Acest filosof nu apare în „Catalogul" pythagoreilor din Iamblichos, care îl menționează totuși în alte capitole din *Vita Pythag.* (104 și 25 b), unde spune că ar fi luat succesiunea lui Pythagoras, fiind ginerele său. Deși alte izvoare îi atribuie scrieri matematice și un eseu *Despre armonie*, **Aristaios** este considerat de Diels personaj legendar, invenția neo-pythagoricilor. La fel de problematică este și existența lui **Timaios** din Locri, deși un corp de doctrină al acestuia trebuie să fi justificat omagiul pe care i-l aduce Platon — v. în acest volum pp. 240—241. Controversa cu privire la istoricitatea scrierilor lui Timaios n-a dus încă la rezultate decisive.

[153] Nu avem posibilitatea să diferențiem clar contribuția lui **Archytas** (v. totuși referirile *supra*, nota 149) de aportul lui Philolaos la definirea *mediei armonice*. De asemenea este puțin probabil ca babilonienii să fi codificat implicațiile muzicale și matematice ale acestui raport. Cel mult l-au folosit empiric (și l-au schițat la nivel artizanal), pentru a fixa proporții în arhitectură sau a determina în mod coerent distanțe corelative. După cum se va vedea, cea mai științifică demonstrație, sub forma enunțării matematice a principiului de bază din armonie, se găsește în fragmentul susmenționat al lui Archytas.

[154] În dialogul *Timaios* 35 B—36 B zeitatea-demiurg construiește „mecanismul" sufletului Lumii, recurgînd la un dozaj al substanțelor în proporțiile *mediei armonice*. De fapt, abia după ce termină o primă fază din acest amestec, Platon vorbește de *intervale* (aici „distanțe") pe care

le umple recurgînd la două dintre medietăţi: *aritmetică* şi *armonică*. Elaborînd definiţia celei din urmă, el transpune într-un model de armonie a „Sufletului cosmic" o descriere a tuturor gamelor posibile, cunoştinţe preluate probabil în bună măsură de la filosofii crotoniaţi.

155 Şi **Eratosthenes** din Cyrene (276—196 î.e.n.), conducător al bibliotecii din Alexandria, s-a folosit de metoda progresiei „armonice" în calculul distanţelor dintre corpurile cereşti, după ce izbutise (prin determinarea unghiurilor gnomonice la amiază) să calculeze circumferinţa terestră (252 000 de stadii — evaluare foarte apropiată de cifra reală), folosind această descoperire epocală pentru măsurătorile astronomice.

156 În greceşte *hyperoche* (ὑπεροχή), „diferenţa" prin care un număr *depăşeşte (hyperechei)* termenul anterior al progresiei (astfel pentru 6—8—12 vom avea ca *„excedenţă"* numerele 2 şi 4). *Stricto sensu* termenul *hyperoché* (ca excedenţă) desemna, pentru orice şir de termeni, unitatea sau unităţile dintre doi termeni succesivi (cf. Lysis şi Opsimos, fr. 4 DK — la noi p. 243), unde se referă la unitate, ca cel mai mic interval dintre două numere). Şcoala lui Eratosthenes, la fel ca neo-platonicii, ar fi generalizat după Philolaos termenul de *hyperoché* = „excedenţă", pentru a preciza semnificaţia unor **„distanţe"** (= *diastēmata*) care-şi găseau expresia în valori matematice constante. Aplicat raporturilor proporţionale *(anà lógon)* la *Archytas*, fr. **B 2** şi **A 16**, îl regăsim la Democrit, fr. A 60. Termenul sinonim **diastēma**, „interval", „distanţă", desemna totodată întreaga progresie. **Arpád Szabó,** *The Beginnings of Greek Mathematics*, Budapest, 1978, p. 108, a studiat genetic semantismul inerent noţiunii: „how the word διάστημα [*diástēma*] could mean «the distance between two points», «the musical interval between two tones» and «numerical ratio» all at the same time". De fapt, sensul concret [1] „distanţă" *capătă mai întîi o valorizare tehnică în armonie, aplicîndu-se* [2] „intervalului" muzical determinant din gama (aşa predomină în *Elem. harm.* la Aristoxenos). Pythagoreii unificaseră acest sens cu cel arithmo-geometric: [3], „număr al creşterii proporţionale" (apoi pur şi simplu „excedenţa") dintr-o progresie (engl. „numerical ratio", la T.C. „rappórto per quoziente"). De acolo şi generalizarea sensului pentru a exprima [4] o progresie în general cu toţi parametrii ei.

157 **Allianós** „platonicianul" nu este cunoscut din alte izvoare. Din context s-ar deduce că reprezintă un curent eclectic, tehnicist al neo-platonismului.

158 Filosoful nostru ar fi încercat să „d i v i d ă **tonul** în alt chip", mergînd mai departe decît predecesorii săi, care stabiliseră tonalitatea *octavei*, exprimînd-o prin cel mai simplu număr 2 : 1, în urma împărţirii strunei, ciupită la mijloc. Cu cît erau mai mici numerele în care îşi găsea expresia această „divizare" a corzii muzicale, cu atît era mai perfectă consonanţa (sau rotunjimea unui „acord"). Or, octava la rîndul ei cuprindea (prin divizare ulterioară) celelalte două consonanţe din structura ei *(cvarta* şi *cvinta)*, în raporturile 3/2 : 4/3 = 12/6 = 2/1, simbolizînd astfel — prin analogie — armonia universală (T.C.). Pentru achiziţiile doctrinei pythagoreice încununate de activitatea lui H i p p a s o s, v. fr. 14—15 DK (la noi în vol. I, p. a 2-a, cu notele de acolo) şi precizările aduse acum în notele la fr. **24**, *supra*. Dacă din punctul de vedere armonic octava reprezintă un produs al raporturilor de cvintă şi cvartă, pentru a stabili *diferenţa* dintre aceste două intervale pythagoreii împărţeau pe

unul cu celălalt. Deci 3/2 divizat prin 4/3 dădea raportul 9/8, pe care îl considerau expresia *tonului*. Or, speculațiile inițiate de un Philolaos încearcă să dividă mai departe tonul, pentru a obține raporturi consonante minimale (fără să le găsească totdeauna un corelat în practica muzicală !).

[159] În text *primordium toni*. Pentru divizarea tonului (*Halbierung*, la Van der Waerden) se lua în considerare progresia raporturilor care plecau de la diviziunea minimală 9/8 (cf. *supra*). De aici 8—9 = 16—18 = 24—27 = 32—36. Bineînțeles, și această modulare nu țintea identificarea unor tonalități reale. Oricum, în muzica grecilor vechi și în cea orientală se utilizau nuanțe (cromatisme) tonale aproape imperceptibile sau nerelevante pentru o ureche „europeană", obișnuită cu tonalitățile gamei naturale.

[160] Mai simplu spus: Philolaos ar fi ales ca diviziune primordială a tonului numărul 27 din rațiuni esoterice, specifice pythagorismului: trei ridicat la cub ($3^3 = 27$). S-ar zice că meditația despre numărul sacru și expresia lui muzicală urmărea mai degrabă să ia drept modul de bază *triplicarea*, pentru a exprima o subdviziune ternară a cvintei. Triada, ca număr *impar* (la Boëthius *primus impar*) simbolizează totodată (mai bine decît *unu*) noțiunea de limită-*peras*.

[161] Revine și în textul latin al lui Boëthius noțiunea de *interval*, definit ca o „diferență", propriu-zis „excedență" (v. nota 156, la fr. precedent) dintre limita superioară și cea inferioară a intervalului (raportul 24—27): un număr obținut prin scădere. Restul expunerii prezintă multe absurdități, datorate probabil interpretării greșite a enunțurilor philolaice în prelucrarea lui Boëthius, care nici nu dispunea de aceeași practică muzicală, nici nu mai cunoștea valorile tonale cu modulații deosebit de întinse și de fine, de nereconstituit la distanță de aproape opt secole.

[162] De aici încolo se observă în mod indubitabil absurditatea unor interpretări date de Boëthius doctrinei grecești. Philolaos împărțea *intervale*, nu doar o singură limită, cum este aici numărul „cub" *27*, pe care-l subdivide în părți egale compilatorul său stîngaci.

[163] Termenul **apotomé** (ἀποτομή) înseamnă, pur și simplu „tăietură", „scurtare" (aici în raport cu valoarea tonului). Ca termen tehnic muzical desemnează „semi-tonul major". E interesantă derivarea lui din terminologia geometrică, unde se referea la secționarea unei drepte raționale în cele două părți iraționale care constituie *rația medie* și *rația extremă* (cf. Euclid, *Elem.* XIII, 6 menționat de Timpanaro Cardini). În alt pasaj din Euclid aceeași denumire se aplică unei laturi a dodecaedrului înscris într-o sferă tot o irațională. Socotim că specializarea în muzică s-ar datora faptului că *semi-tonul major* se obținea prin lovirea sau ciupirea corzii într-un punct care nu reprezenta niciodată jumătatea (ca în cazul octavei), ci un segment al strunei „scurtate".

[164] Problematica celor două tipuri de semi-tonuri este tratată mai pe larg în fr. B 6, unde vom da lămuriri suplimentare. Deocamdată precizăm că termenul **díesis** (δίεσις), de la verbul δίημι („a face să străbată", „a prefira") ne-a fost transmis tot în urma standardizării terminologiei muzicale în cercurile pythagoreilor. Se referea mai întîi la o „t r a n z i ț i e" ușoară, aproape imperceptibilă, obținută cînd se lăsa trecerea unui suflu reținut printr-una din găurile *flautului-aulós*, ceea ce producea sonoritatea de *semi-ton* **minor** (accepțiunea de aici; astăzi diezul

este de asemenea ridicarea valorii unei note cu un singur semi-ton). La Philolaos mai poate desemna o *treime* și un *sfert* de ton (la fel ca termenul înrudit *comma*).

[165] Deci 9 este prima ridicare la pătrat a unui număr impar (*3*). Procedura descrisă de Boëthius este una din cele mai neverosimile, raționamentul fiind cu totul gratuit, inaplicabil în teoria (și practica) muzicală. După ce a descompus pe 27 în două numere [14 și 13], atribuite pe rînd celor două tipuri de semi-ton, Boëthius dă două explicații diferite pentru „iconicitatea" lui 13. Deosebit de absurdă este cea dintîi: ar fi *differentia* (de natură aritmetică) dintre 256 și 243! De ce tocmai aceste numere mari? S-ar putea să fi existat îndărătul unui calcul pe care Boëthius l-a omis (neînțelegîndu-l) ideea de a obține secționări tot mai fine ale tonului, prin multiplicări succesive. A doua justificare (oarecum esoterică) a componenței lui 13 (prin suprapunere de numere cu proiecții arithmo-geometrice: [1 = punctul, 3 = prima linie „impară", 9=pătratul impar]) nu duce nicăieri.

[166] Am văzut mai înainte ce semnificație are *apotome* (v. nota 163). I se dă acum în mod arbitrar valoarea de *14* unități, deoarece ar corespunde unei secțiuni ceva mai mari decît jumătatea lui 27; deci se „potrivește" cu *semi-tonul major*!

[167] *Comma* (κόμμα) este un achivalent al lui *apotomé*. Are aproape ţceeași semnificație din punctul de vedere etimologic: „tăietură", „bucăaică" (de acolo și utilizarea ca semn de punctuație — aprox. „virgulă", delimitarea celui mai mic segment al perioadei). Echivalarea lui cu unitatea în explicația din text este stîngace. Ar putea să fie luat drept o „diferență" sau un interval între *apotomé* (= semi-ton major) și *diesis* (=semi-ton minor sau „treime" de ton), astfel încît s-ar explica de ce *comma* desemnează în cele din urmă „s f e r t u l d e t o n".

[168] Din nou o explicație aberantă. Tonul *ca întreg* a fost definit la început prin calcularea intervalului dintre două numere, pe baza excedenței 3 (prezentă în raporturile 27/24 = 9/8). Acum se alege fără nici o motivare diferența dintre 243 și 216 pentru a se impune altă valoare, inacceptabilă: 27 = 9/8. Van der Waerden, în capitolul *Die Harmonienlehre der Pythagoreer* (*op. cit.*, pp. 389—391) ajunge la următoarea concluzie în subcapitolul *Die Harmonienlehre bei Philolaos* (p. 391), referindu-se la diferențele:

$$256 - 243 = 13$$
$$243 - 216 = 27$$

„întregul raționament este o absurditate matematică; ar fi trebuit să se opereze cu raporturi, nu cu diferențe".

Fragmentul 26 a este adăugat de Timpanaro Cardini, pentru a dovedi că P r o c l o s, în comentariul său la *Timeul* platonic a interpretat mai corect învățătura lui Philolaos, pe care o prelua prin Eudemos (continuator al lui Aristotel), pe cîtă vreme Boëthius l-ar fi compilat pe Nicomachos, din care nu ni s-a păstrat un text cu asemenea raționamente (ipoteza lui Burkert — cf. și Van der Waerden, *op. cit.*, p. 391). Savantul german incriminează în mod prea categoric pe Philolaos pentru confuziile din prelucrarea latină tardivă, deși speculații stranii, lipsite de orice demonstrație de abia pot apărea la Nicomachos. În schimb, pasajul din Proclos (reprodus ca fr. *26* a) îi atribuie înțeleptului pythagoreu calcule

verosimile și acestea (laolaltă cu o serie de termeni) ar fi stat la baza gamelor din *Timaios*. Astfel s-ar putea elimina enunțul aberant, potrivit căruia savantul crotoniat împărțea tonul în două părți exprimate prin numere întregi, deși orice teoretician familiarizat cu tradiția „mathematică" știa că o diviziune de acest fel nu era posibilă, „deoarece se ajungea la numere iraționale" (T.C.).

[169] Aici *leimma* (λεῖμμα), „rămășiță" corespunde semi-tonului minor (deci *diesis* din fr. A 26 — cf. *supra* — și B 6), la fel ca perechea sa, cealaltă jumătate a tonului, *apotomé* sau semi-tonul major. Eventual chiar în textele philolaice ar fi existat dubletul *diesis* ~ *leimma*, la fel cum coexistau doi termeni pentru a desemna intervalul.

[170] „Raportul tonalității a p o t o m é" este de fapt un interval subîmpărțit, după cum a reieșit din notele precedente. Și în *Timaios*, acolo unde se descrie cum au fost combinate părțile ce alcătuiesc Sufletul lumii (31 *B* — 32 *C* și mai ales 35 *A* — 36 *B*), Platon imaginează un dozaj alcătuit din șapte părți care se mai subdivid în elemente ale unor progresii geometrice tot mai complexe. Acestea la rîndul lor sînt folosite de zeul-demiurg pentru a forma o grandioasă progresie armonică, după regulile teoriei muzicale inspirate de Philolaos. Se iau intervalele gamei (descendente) a grecilor, li se calculează tot mai multe subdiviziuni constitutive, pe baza mediei armonice (indiferent de faptul că aceste „fracțiuni" de semi-ton nu-și aveau un corespondent în materialul sonor!). Detaliile construcției sînt explicate de A. Rivaud în *Notița* introductivă la ediția sa din colecția „Budé" (Platon, *Oeuvres*..., T.X, Paris, „Les Belles Lettres", 1925, pp. 42—52, subcapitolul „La composition de l'Âme du Monde"). Este vorba de „umplerea" intervalelor unei serii primitive 1 : 2 : 3 : 4 : 9 : 8 : 27 prin medietăți armonice și aritmetice. Se ajunge astfel ca raportul dintre cele două tipuri de medii (armonică și aritmetică) în progresia dublată să fie pretutindeni $\frac{9}{8}$. Acest raport poate fi obținut dacă se introduc pentru a „umple" toate intervalele între doi termeni consecutivi din fiecare progresie și media armonică sau aritmetică ce urmează, doi termeni noi, care de fiecare dată să se afle cu termenul precedent în raportul de $\frac{9}{8}$. În astfel de progresii apar și numerele menționate de textul nostru, ca expresie a raportului de *apotome*: *2 187* și *2 048*. Reproducem după A. Rivaud (*op. cit.*, pp. 48—49) numai șirurile care le cuprind: „...dans la série des triples"

$$1 \quad \frac{9}{8} \quad \frac{81}{64} \quad \frac{4}{3} \quad \frac{243}{128} \quad 2 \quad \frac{9}{4} \quad \frac{81}{32} \quad \frac{8}{3} \quad 3 \ldots 4 \ldots 6 \ldots 8$$

$$9, \quad \frac{81}{8} \quad \frac{729}{64} \quad 12 \quad \frac{243}{16} \quad \frac{2\,187}{128} \quad 18 \quad \frac{81}{4} \quad \ldots \text{etc.}$$

Celălalt număr menționat [2 048] rezultă din folosirea unui procedeu care ar evita calculul numerelor fracționare. Se folosește cel mai mic numitor comun al fracțiilor din serie [128] și prin înmulțire cu 3 se obține numărul 384, pentru a înlocui unitatea. Se trece astfel la progresii

noi, de tipul 384 : 768 : 1 536 : 3 073, iar prin umplerea intervalelor pentru media armonică se obţine seria:

384 : *512* : 768 : *1 024* : 1 536: | *2 048* | : 3 072.

După cum se poate constata, cel puţin una din valorile date de Proclos pentru *apotomé* pare să fie un număr semnificativ. În *Timaios* se găseşte numai valoarea pentru *leimma* [243/256]. Produsul celor două intervale [243/256 şi 2 048/2 187], aşa cum obişnuia să-l calculeze un teoretician al intervalelor, reprezintă valoarea tonului între: 8/9. Asemenea calcule se făceau probabil la sfîrşitul secolului V, în vremea lui Damon şi a filosofului tarentin.

[171] Propoziţia „raportul ... are configuraţie de radical" trebuie înţeleasă potrivit cu formularea din context (nu în accepţiunea modernă: „radicalele altor numere"). Numerele 2 187 şi 2 048 „sînt prime între ele", deoarece tocmai „termenii lor minimi [28 : 9] conţin numere prime în raportul lor proporţional".

[172] Teorema *diviziunii reciproce* enunţa procedeul împărţirilor succesive ale termenului major cu termenul minor, pînă se obţinea ca rest unitatea, pentru a se dovedi că numerele sînt prime între ele. În două formulări o găsim la Euclid, *Elem.* VII, 1 şi X, 1. În cazul termenilor minimi din text divizarea lui 28 prin 9 dă 3 şi mai rămîne o unitate.

[173] Am explicitat în versiunea română formularea din texte, deoarece este vorba de termeni aplicaţi **intervalelor** şi nu există temeiuri serioase pentru a ne îndoi de afirmaţia lui Proclos că atît denumirile cît şi majoritatea valorilor de bază din scara muzicală au fost preluate de Platon dintr-un corp de doctrină philolaîc.

Fragmentul **A 27** (ca şi completarea sa, fr. A 28) provine dintr-un manuscris cu o lucrare medicală de tradiţie autentică, descoperit după celelalte fragmente, dar considerat astăzi una din cele mai valoroase mărturii despre gîndirea „physiologică", raportată la teoriile despre mikrokosmos şi armonia cosmică (mai ales un echilibru funcţional care menţine vii organele). Această mărturie doxografică trebuie completată cu enunţurile din fr. **B** *13* (Nicomachos, *Th. Ar.* 25, 17). După ce relevă lipsa tradiţionalei îmbinări dintre elemente-limită [*perainonta*] şi nelimitare [*apeira*], **W. Burkert** (*op. cit.*, cap. „Philolaos", pp. 250—251) caracterizează în felul următor ideile din fr. A 27: „Aici se discută, după tipicul unor speculaţii ale medicilor preocupaţi de filosofia naturii, despre *cald* şi *rece*, despre cauzele bolii, despre sînge, fiere (χολή) şi phlegma. Viaţa unei făpturi se-nfiripă din căldură, principiul din care „constau trupurile noastre" [συνεστάναι φησιν ἐκ θερμοῦ τὰ σώματα], fiindcă germenele şi matricea sînt calde. După naştere, făptura vie inspiră aerul şi apoi îl expiră, ca şi cum ar elimina o substanţă de împrumut". Burkert traduce astfel sintagma *kathaper chreos* (ultimul cuvînt semnificînd primordial „n e c e s i t a t e a" şi felul în care se conformează în funcţie de ea procesul respiraţiei). Dacă optăm pentru accepţiunea figurată, s-ar pune accentul pe ideea că inspirarea de aer dinafară *(element rece)* constituie o adaptare a organismului (a făpturii sale interne, de obîrşie matricială) la un mediu extern, care-l întreţine oarecum provizoriu, pe baza unei relaţii de troc ... Dar ce-i oferă în schimb fiinţa vie? Raţionamentul dezvoltă în primul rînd contrastul dintre mediul intern *cald* şi *suflul* de

viață rece (ψυχή = 1. *suflare* răcoroasă, 2. *suflet*). S-a postulat o dependență de Proclos la care am găsi o concepție similară (și am avea astfel un *terminus post quem* pentru datarea fragmentului). De fapt există o legătură mai strînsă cu fr. A 10 din Hippon și fr. A 28 din Diogenes din Apollonia: „fătul ia naștere fără respirație, dar într-un mediu cald [*en thermasiai*]; așa se face că elementul cald răsădit ⟨în matrice⟩, de îndată ce se revarsă [«se rup»] apele amniotice din jurul fătului, aspiră în plămîni principiul rece [*to psychrón*]". De aici se vede caracterul eclectic al „cărții" lui Philolaos (cf. *op. cit.*, p. 222 și urm.). Se vădește că informarea precisă, multilaterală este mult mai importantă pentru un pythagoreic decît elaborarea unei sistematici fără fisură. Philolaos se bizuia desigur și pe o doctrină medicală din Grecia Mare și Sicilia cu vechi tradiții — Demokedes, Alkmaion, Empedocles, Akron.

174 În text *tou thermou*: „din principiul cald", care intră în constituția „corpurilor vii" (pentru amănunte v. *supra*). La Alkmaion exista o potrivire dozaj a principiilor opuse („contemperanza e armonia" — T.C.) care asigură viața: *cald* și *rece*, *umed* și *uscat*, *dulce* și *amar* etc. (cf. fr. *A 5* și *A 15* și B 4), pe cîtă vreme la filosoful nostru avem de-a face cu „*armonia* dinamică", un echilibru dintre *caldul interior* și aerul *rece din afară* (v. *supra*), care vine în fond din *makro-kosmos*.

175 Deci „sperma generatoare este caldă" și aceasta — ca secreție ce fecundează uterul cald — are proprietatea de „a duce la constituirea ființei vii" [*kataskeuastikon dè toutò tou zoiou*]. Începe astfel un raționament inductiv, pentru a demonstra că „animalul" (*zoion*) ce se zămislește (sau ființa vie „produsă") trebuie să includă în constituția sa principiul cald [*to thermon*].

176 La baza raționamentului se găsește observarea unei *similitudini*, enunțată ca principiu (cf. de asemenea fr. A 29) care asigură unitatea și coarticularea proceselor (ori de cîte ori „obiectele fizice" posedă „aceleași proprietăți").

177 Termenul folosit pentru „a induce" (*hypomimnęskein*) înseamnă primordial etimologic „a aduce aminte" („a lua aminte"), ceea ce poate fi alăturat de funcția gnoseologică a „reminiscenței — *ana-mnesis* (deci același etymon ca la Platon). N-ar fi exclus ca doxograful să păstreze vocabula din enunțarea philolaică, unde *hypo-mnesis* (înrudit și cu *hypo-mnema*, „însemnare") consta probabil în evidența unor observații directe care, împreună cu memorie, duc la concluzia unui raționament inductiv. De fapt, în doxografia noastră (M e n o n sau „Anonimul londonez") avem două raționamente inductive. În urma celui dintîi — v. *supra* — se stabilește că ființa nou-născută nu putea fi generată fără căldura pe care o poartă în interiorul ei (ca un principiu de viață imanent genezei). Al doilea raționament descrie procesul menținerii în viață prin mecanismul respirației, conceput dialectic. Este un schimb (v. *supra*) permanent de *căldură* și *răceală*. Mai exact: prin „aspirarea" sau inhalarea de aer rece-provenind din afară suflul (= „s u f l e t u l", principiu vitalizant) temperează căldura dinăuntru și asigură desfășurarea vieții organice, proces care nu se întrerupe grație *respirației*. Cu mai multă coerență decît Empedocles, pythagoreicul nostru asociază echilibrul respirator cu cel determinat de o temperatură constantă a corpului. Dealtfel mai departe bolile implică „îmbolnăvirea" „slăbințeala" ca simptom și cauză („lucrînd împreună" cu altele).

[178] Atingem punctul nodal din această teorie, odată cu descrierea primei inspirări de aer. Observația este de o precizie uimitoare pentru epoca respectivă. Dacă lăsăm deocamdată deoparte problema temperaturii, merită scoasă în evidență ideea că „animalul" sau ființa omenească (produsul nașterii vivipare) îndată ce a *ieșit* prin zămislire din uter (de aceea *metà tèn ek-texin*) nu devine o făptură viabilă decit dacă trage în plămîn (*epi-spalai*) primul *suflu* de aer (*pneuma*) din afară. Termenul *pneuma* este specializat la medicii greci pentru aerul care circulă în interiorul organismului (T.C.). Și timpul 2 este admirabil surprins: prima *expirație* intervine imediat, manifestîndu-se o necesitate firească de a trimite iar în afară aerul inspirat. Cercetări moderne au evidențiat importanța cunoscutei respirații autonome inițiale, care de obicei însoțește și primul strigăt după naștere (un *vagitus* zgomotos al *expirației*). Urme infinitezimale din aerul acestei prime inhalări se păstrează ca o marcă indelebilă în pulmonii oricărei făpturi vii. Or explicația procesului respirator, prin felul în care aerul apasă în anumite vase fine (vinișoare, canale) singele, suprapune direct la E m p e d o c l e s circulația respirației, fără să deosebească cele două sisteme și reducînd totul la o alternare mecanică a presiunii suflului în aceleași conducte (modelul explicativ fiind metafora clepsidrei — cf. 31, fr. A 85 DK; la noi fr. **100,** în vol. I. p. **2,** pp. 507—508, cu figura de la 509). Pentru Philolaos funcția răspunde necesității organice (de acolo *khreos* și *orexis*, „pofta" sau „apetența" de a trage aerul — ultimul termen fiind eventual un sinonim împrumutat de doxograf de la Stagirit). În plan filosofic majoritatea comentatorilor (mai ales după Raven, cf. *Pythagoreans and Eleatics*, pp. 35, 119—125 și Kirk—Raven, *op. cit.*, p. 313) au subliniat grandioasa continuitate dintre vechea teorie cosmogonică despre cea dintîi „aspirație" de *apeiron* care a introdus *limita-peras* în cuprinsul nedeterminării primordiale și această nouă teorie philolaică despre nașterea viețuitoarelor, astfel repetîndu-se cu fiecare ființă vie (văzută ca un *mikrokosmos*) aceea mișcare primordială în urma căreia se instaurează în *makrokosmos* funcția delimitării formelor ca un proces al respirației armonice. Textele corelative de bază sînt fr. **49, 52** și **53** din „Pythagoras" (la noi vol. I, p. **2,** pp. 42—44; respectiv 58 B *30* DK și 318 Kav.) din Aristotel și Simplicius. Cosmogonia cea mai veche a școlii comportă o asemenea interacțiune, analizată pe larg de Raven (*Pythagoreans*, p. 34 și urm.). *Unul* primordial este *neamestecat* sau în *epaos*, „limitat" (*peperasmenon*), desăvîrșit în toate privințele. Cealaltă stihie (*apeiron*-ul) *nedesăvîrșită* „își schimbă mereu locul, este altceva dinafara existentului" (*allo párex tou eontos*). Procesul de „creație" (de fapt instaurarea *devenirii*) în lume face ca *Unul* să inhaleze *apeiron*-ul și astfel apare în cuprinsul unității *timpul* și *vidul* (o.c., 34). Deci epistema vechiului pythagorism comportă (1) un sistem simplu de contrarii și (2) „the doctrine of the progressive inhaling and limiting of the surrounding Unlimited by the principle of Unityon Limit" (o.c., 44). În enunțarea Stagiritului din *Metaph.* 1091 a 12 (la noi fr. 49) „nemărginirea [*apeiron*] începu să fie a t r a s ă și hotărnicită de către finit [*peras*]. Termenul care denumește prima inhalare — *helkein* = „a-tragere" — se regăsește în fragmentul nostru, motivînd necesitatea vital-firească a respirației: „ca prin a p o r t u l [substantivul *holké* = „a-tragerea"] de suflu ⟨proaspăt⟩ să se răcorească trupurile noastre în contact cu acesta". Și în *Fizica* 213 b (la noi fr. 52), „vidul (*kenón*) intră în Univers, de parcă l-ar

absorbi cerul, ca un *suflu (pneuma)*", idee coroborată de Simplicius și Stobaios (fr. 53—54). În sfîrșit prin compararea tuturor indicațiilor co-textuale se poate reconstitui o cosmogonie de tip biologic sexuat, unde Monada primordială (de fapt *hen* = Unul) se prezintă ca o sămînță (=*sperma*), deși procesul funcționează cum se comportă *embrionul*, atunci cînd devine viabil în contact cu aerul dinafară. Raven se străduiește să eludeze această discrepanță: „we have to imagine, there fore, the first unit deposited by the male principle of Limit into the midst of the female Unlimited. Its growth, which begins forthwith, results by its *successively* s.n. inhaling and limiting the Unlimited, in the simultaneous generation of numbers and of things" (o.c., 48, unde se mai citează *Metaph.* 87 b 28 = 58 B 13 DK). Comentînd fragmentul nostru philolaic, Kirk—Raven relevă continuitatea ideilor, deși semnalează totodată noua dificultate: „There are of course discrepancies between the cosmogonical and the biological processes: whereas, for instance, Philolaus insists that the womb itself, like the sperm deposited in it, is warm, the Unlimited in which the first unit is implanted represents darkness, while Limit and the first unit likewise stand for light" (*The Presocratics* .... p. 313). Totuși, asemănările dintre cele două „tablouri" pledează în opinia comentatorilor englezi pentru a întări convingerea că filosoful menține analogia dintre mikrokosmos și makrokosmos. Cel mai departe merge în acest sens Timpanaro Cardini (comentariul a.*l.*). Potrivit analogiei dezvoltate „la sperma, caldo, corrisponde al fuoco centrale; e come il vivente inspira l'aria esterna per contemperare il calore interno e render possibile la propria «animazione», così l'universo inspira dall' esterno lo ἄπειρον πνεῦμα [suflul *apeiron*] che, penetrando nella corteccia di fuoco, crea con esso quell'accordo onde hanno origine gli esseri". Pentru Burkert paralelismul poate rămîne doar ca sugestie conotativă, chiar dacă identificăm respirația cu inhalarea de *apeiron*: „Doch müsste, damit die Analogie wirklich schlagend wäre, von Embryologie die Rede sein; so aber tritt ja erst das fertig entwickelte Lebewesen mit der Luft in Kontakt" (*o.c.*, 251). În ultimă instanță se poate remarca tocmai o strădanie de a stabili o analogie cu diferențieri în două stadii: procesul fizic din Universul deschis *(makrokosmos)* nu se repetă mecanic în lumea vie, ori de cîte ori se generează un *mikrokosmos*. Stăruim în repetate rînduri asupra unor asemenea disfuncții ce corespund și unei stratificări epistemologice. Sub impulsul gîndirii medicale un crotoniat își propune acum să definească procesualitatea vieții ca *temperament*: echilibru fizic umoral de cald și rece. De aceea și mărturia noastră determină suflul dinafară cu un participiu [... *psychron on* = fiind el rece]. La imanența căldurii lăuntrice umorale se adaugă „un existent" dinafară: aerul răcoritor.

[179] Se precizează etapa decisivă a procesualității. După ce s-a încheiat dezvoltarea embrionului „însămînțat" în mediul cald, intern somatic, ființa vie care a intrat în contact cu răcoarea din mediul extern poate subzista numai dacă trage mereu aerul rece dinafară pentru a „r ă c o r i" (*hina* ... *katapsychetev*) trupurile noastre care sînt mai calde". Deci, pe această cale suflul *(pneuma)* inhalat, care îndeplinește funcția de a menține viața, devine sufletul — *psychesu*, „cel ce răcorește". Definiția se prevalează de o explicație materialistă fizicală, dată etymonului *psych*-„suflu răcoritor" (ψύχω = „a sufla rece"; ψυχή = „suflet"; τὸ ψυχρόν = „rece", „înghețat", „răcoritor"). La Empedocles, în fr. A 85

(la noi vol. I, 1, p. 462) se găsea deja ideea că răcirea căldurii lăuntrice a sîngelui prin *katá-psyxis* („răcorire") produce somnul. Philolaos mai corelează *psyché* ca suflu vital cu procesul de *psýchosis*, „însufleţire" (cf. *supra*, fr. A 12), acordînd totodată un sens aproape hieratic primei „inspiraţii" de aer rece, prin care fiinţa vie de abia născută începe să trăiască în lume. Cît priveşte conceptul unui echilibru [*temperamentum*], necesar în această procesualitate, reiese clar dintr-un pasaj celebru al tratatului aristotelic *De anima* A 2. 405 b 1 şi din comentariile *a.l.* (Aëtius şi Philoponos) că filosoful nostru este influenţat atît de tradiţia ioniană (Heraclit), cît şi de cea medicală, crotoniată. Textele respective alcătuiesc fr. A 10 din H i p p o n, medic asociat cu orientarea pythagoreică. El ar fi explicat sufletul, bizuindu-se pe concepţia materialistă (sau „pozitivistă" — Olivieri) despre *umori*, ca o funcţie de vitalizare a secreţiei calde inerente organismelor vii; însuşi principiul respiraţiei, datorită căreia se răcoreşte (prin *psyxis*) secreţia caldă din jurul pericardului. Astfel „c a l d u l" [*thermon*] este *substratul* vieţii şi proprietatea indispensabilă secreţiilor interne, dar *însufleţirea* ca principiu de menţinere a vieţii presupune schimbul *cald* ~ *rece*, continua „răcorire" a trupului ce subzistă prin aer. La Heraclit „sufletul" era doar principiu cald, ca un foc stihial ce anima trupul (de acolo apropierea etimologică între *zein*, „a fierbe" şi *zen*, „a trăi"). În cele din urmă concepţia philolaică vede în fond relaţia suflet ~ trup ca un proces în mai multe stadii. După „inseminare" — care ar fi putut să comporte un început biologic, poate chiar *metempsihoza* sau *psihogonia* ca individualizare a sufletului — urmează trezirea la viaţă a fiinţei (*anapsychosis*) : omul începe să trăiască în *kosmos* cu un suflet viabil (ψυχή), ceea ce implică funcţia respiraţiei şi temperamentul mereu în mişcare (schimbul de aer ~ suflu, prin care se elimină emanaţia căldurii lăuntrice a trupului). Ca desăvîrşire, un al treilea stadiu se coarticulează cu acesta (vitalizant) : sufletul ≃ acord armonic şi funcţie cognitivă, entitate nemuritoare (separabilă, fiind expresia unui număr). Nu trebuie totodată exclus nici proiectul unei analogii perfecte, pe care gîndirea philolaică ar fi schiţat-o, imaginînd un *kosmos* care viază el însuşi respirînd, aşa cum fiinţa însufleţită, ca *mikrokosmos*, trăieşte graţie respiraţiei, deşi fr. B 21 (v. mai departe pp. 189—190) conţine formulări îndoielnice, marca unei prelucrări a conceptelor mai vechi, astăzi obnubilate.

[180] Aici se suprapune demersul medicului anonim, care se prevalează de ideile philolaice. După expunerea despre constituţia trupurilor şi „temperamentul" care întreţine viaţa (implicit problema psihismului, ca geneză a fiinţei în *kosmos* şi principiu vital), vin la rînd consideraţii despre cauzele — predominant umorale — răspunzătoare pentru dezechilibrul fiziologic din organism : producerea bolilor, caracterizată pe scurt sub forma unor principii de *nosologie*. Acest moment al disertaţiei apare şi în scrierile de biologie ale Stagiritului şi la hipocratici, acolo unde se propun explicaţii pentru a soluţiona dificultatea etiologică : *diá ti* = „de ce" se produc anumite fenomene. La cele două fluide — secreţia bilei (χολή : „fierea") şi sîngele — se adaugă un al treilea, specific mai ales pentru stările patologice : catarul (ὄμβροι) sau secreţia „flegmei" (v. *infra*), mucozităţile (T. C.) semnificînd prin acumulare un dezechilibru al „temperamentului".

[181] O asemenea explicaţie a „îngroşării sîngelui" ca factor patologic ţine seamă sub raportul mecanismului şi de însemnătatea vaselor sanguine

din teoria lui Empedocles (v. *supra.* notele *177—179*), deşi filosoful nostru nu pare să accepte fizicalismul predecesorului său. Consideră însă că sîngele se face „vîrtos" (propriu-zis „gros") din cauza presiunii mecanice exercitate asupra vaselor de inflamaţia ţesuturilor („apăsarea cărnii"). Aceasta este cauza unor boli (sau stări patologice). Invers, o *relaxare* a vaselor aduce însănătoşirea, prin sîngele subţiat. Am completat: „carne ⟨a fiinţei animate⟩", întrucît mi se pare că aici *sarx* (σάρξ) este aproape sinonim cu „carne vie" ≃ trup (sensul metonimic care ajunge să predomine la creştini — prin disjuncţie faţă de „trupul receptacol"). În fond se descrie starea de *congestie* şi chiar dacă ordinea termenilor din raţionament nu este cea corectă, epistema care opune sîngele „subţire" celui „gros" se apropie în mod sensibil de o definiţie a coagulării şi a fenomenului opus, *fluidizarea,* ca factori decisivi pentru echilibrul hematologic.

182 În text *ómbroi*, propriu-zis „apozitate care se revarsă ca un prisos" — prin specializare metaforică „u r i n ă" (astfel la Oppian, în *Cynegetica 4*, 443). Poate că formularea primitivă avea în vedere un fel de „serozitate maladivă", deci un referent mai extins decît urina în accepţiune restrînsă *(stricto sensu)*. Exista deja în greceşte termenul propriu *ouron* (respectiv *ouréo* şi *ourēsis*, *ourēma*, în limba curentă şi la hipocratici).

183 Acum este folosit chiar termenul „serozitate" *(ikhor*, la Homer „sîngele zeilor nemuritori" !). Pe bună dreptate medicul anonim se miră şi polemizează cu Philolaos, deoarece i se pare absurd să negi că fierea *(bila)* este o excreţie a ficatului. Nu mai avem destule indicii pentru a reconstitui detaliile teoriei philolaice. O explicaţie atît de stranie ţine probabil şi de concepţia generală despre „carne" ca ţesut poros, străbătut de vase şi conducte. Unele observaţii empirice ale capilarelor ficatului care îndrumă fierea spre vezică ar fi sugerat eventual ideea că secreţia biliară este o serozitate maladivă, care străbate „cărnurile" ca şi sîngele — pretutindeni în organism.

184 Tabloul secreţiilor umorale decisive pentru starea fiziologică pune un accent deosebit mai ales pe *sînge* şi pe *phlegma*, „secreţia flegmatică". Nu ştim de fapt cum era definit *sîngele*, întrucît fragmentul nostru dă numai indicaţii sumare despre consistenţa sa în stările patologice şi cînd se revine la normalitate. Acum vine rîndul definirii *flegmei*, sub raportul echilibrului umoral. Ca şi *fierea*, secreţia flegmatică va fi apreciată negativ. Nu se conturase încă (sau Philolaos nu vroia să accepte) un tablou hipocratic al celor patru secreţii, care trebuie să-şi găsească prin forţele lor *(dynameis)* opuse (şi/sau complementare) un echilibru ce determină temperamentele: *sanguin* (cu afluxe de sînge), *coleric* (cu revărsare de fiere), *flegmatic* (cu predominanţă de secreţie flegmatică, rece), *melancolic* (cu fierea prea groasă „neagră", concentrată, la firile saturnine, înclinate spre visare maladivă, mai degrabă sub puterea întunericului rece).

185 Contrazicînd opinii predominante (de felul celor înfăţişate în nota precedentă), Philolaos rămîne consecvent doctrinei sale despre natura *caldă* a secreţiilor interne. Ca atare, oricum, *secreţia flegmatică* trebuie să fie la obîrşie un produs cald al unui dezechilibru termic. Din punct de vedere semantico-etimologic această interpretare găseşte un sprijin în relaţia dintre *phlegma* şi verbul *phlego*, „a învăpăia", „a face să ardă". O astfel de autentificare nu făcea decît să valorizeze apropierea făcută de simţul comun între limfă sau anumite mucozităţi („umori") ce însoţesc inflamaţiile şi „arderea" sau „fierbinţeala" care precedă un asemenea simptom.

La Prodicos, în fr. **B 4**, vom găsi o explicație de tip etimologic mai subtilă: flegma este un fel de „uscare" (sau de reziduu) ce provine din sucuri (deci serozitate umorală care dă impresie că avem de-a face cu lichidul ce se prefiră prin reacție, după o fierbințeală exagerată — gr. *hyperoptemenon*).

[186] Pe linia etimologici stricte, enunțarea mai stabilește apropierea dintre *phlegma*, *phlego* și verbul **phlegmaino**, „a se inflama" (respectiv *flegmonul*), toate produse ale unei arderi excesive. Flegma n-ar fi doar un simplu rezultat al unor inflamații (țesuturi „ce se încălzesc inflamîndu-se"), ci chiar o cauză a lor. Trimiterea dată de Diels, la fr. A 159 din Democrit ne demonstrează că polemica avea să se prelungească peste secole. Medicul Soranus (*Gynaec.* III, 17) contrazice din nou tentativa democritică de a stabili o relație între *flegmă* și *flegmon* (doar acesta din urmă, ca „tumoare" sau „inflamație" se leagă de verbul „*phlegein*", iar *phlegma* nu mai trebuie asociată ca simptom cu ceilalți termeni din aceeași familie de cuvinte). De aceeași părere va fi și Galenus (citat *apud* Olivieri și T. C.), care pledează pentru definiția *flegmei* ca secreție rece a bătrînilor (și a „răcelii"), dar încearcă să împace discrepanța etimologiei, prevalîndu-se de numirea prin antifrază.

[187] În afară de secreții, considerate cauze *prime* ale maladiilor, medicul menționează și cauze *secundare* sau „concomitente", cum se observă și în gîndirea mai sistematică (din punct de vedere strict fiziologic) a lui Alkmaion — cf. fr. B 4. Din nou un rol important revine *temperaturii* propriu-zise (cu stările dezechilibrului în spre *cald* sau *rece*), la care se adaugă tulburările de *nutriție*. Peste celelalte cauze secundare mărturia doxografică trece în grabă, menționîndu-le generic (fără să le numească).

[188] Nu știm dacă acest Petron este același cu filosoful pythagoreu din perioada veche (cf. la noi vol. I, p. a *2-a*, pp. 163—164), despre care avem prea puține mărturii.

[189] *Logos* trebuie înțeles aici ca „rațiune" (lat. *ratio*) și „normă de judecată"; de aceea e „criteriul" de validare a judecăților corecte. Nu avem de-a face doar cu o rațiune abstractă, cu atribuții multiple (cum e „gîndirea ce se gîndește" la Aristotel sau un *logos* universal de natură nedefinită), nici chiar cu *nous* ca inteligența supremă imanentă la (Anaxagoras).

[190] Deci nu „rațiunea" ca noțiune generală (*koinōs*), ceea ce am explicitat și prin expresia latină *lato sensu*. Or, acest *logos* (luat *stricto sensu*) s-ar apropia de cel definit de Empedocles, în fr. **109**, așa cum atestă două locuri din Aristotel (*De anima* A 2, 404 b și *Metaph.* B 4, 1000 b 5), de unde reiese de fapt că noi cunoaștem prin suflet, deoarece este format din cele patru elemente: „prin pămînt vedem pămîntul, prin apă apa, prin ether etherul... prin foc noi focul zărim". Desigur la Philolaos acest *logos* presocratic, imanent făpturii noastre (congenitale cu structura naturii) este mai abstract. Potrivit lui Timpanaro Cardini de aceea se deosebește și de acel *koinós lógos* din Heraclit — „criteriul" fenomenelor, alcătuit din trăsături comune acestora și particulare sau specifice lor. La pythagoreul nostru avem un *logos mathematikos* dedus (sau „extras") din raționamente matematice, prin care se percepe similaritatea numerică (deci norma obiectelor fizice și a noțiunilor fiind el însuși articulat de număr, de „proporție" arithmo-geometrică (una din accepțiunile termenului *logos*). Formularea din această mărturie a lui Sextus

mai poate fi apropiată de cea din Empedocles (fragmentul sus-menţionat în redarea lui Aristotel): „<...> cunoaşterea unui lucru asemănător <...> printr-un element asemenea [*gnosis* ... *homoion to homoioi*]". V. de asemenea unele idei de acelaşi tip în fragmentele philolaice care urmează după acesta. Capelle (*apud* DK, vol. I, p. 406, în aparat) se îndoieşte de autenticitatea referinţelor lui Sextus şi vede aici mai degrabă un ecou tardiv *stoic* al ideilor lui Philolaos (eventual un text apocrif, care se înrudeşte cu tratatul pseudoaristotelic de inspiraţie stoică *De mundo*).

În *secţiunea* **B**, de fragmente propriu-zise, desprinse (de obicei ca citate) din scrieri philolaice, care alcătuiau doctrina transmisă textual, numai grupul **B 1—7** şi enunţurile din **B13** şi **B17** sînt efectiv autentice. După contestarea istoricităţii filosofului, s-a produs în ultimele decenii o reacţie salutară. Literalitatea unor fragmente nu mai este pusă la îndoială şi nu se mai porneşte de la premisa unei prelucrări neo-pythagoreice a elementelor preluate de Platon, după cum nu mai are curs ipoteza plăsmuirii întregului corp de scrieri atribuit lui Philolaos, pe baza expunerii conceptului vechiului pythagorism în pasaje celebre din Aristotel. Dimpotrivă, interpretarea porneşte aproape de fiecare dată de la un „orizont de aşteptare" al mentalităţii presocratice. B u r k e r t apreciază corect foloasele metodei de verificare: „Astfel se confirmă de-a dreptul indiciile de autenticitate pe care le căpătasem indirect din elementele tradiţiei doxografice (secţiunea *A*); dăinuiau efectiv în antichitate elementele unei cărţi a lui Philolaos, transmisă textual şi prin excerpte doxografice (destul de numeroase), care cuprindeau acea filosofie despre l i m i t ă (*peras* — mai ales *ta perainonta*) şi n e l i m i t a r e (*apeira*), despre *număr* şi *armonie* — concepte preluate de Platon în *Philebos* şi atribuite de Aristotel pythagoreilor". Avem de-a face cu prima — şi probabil unica — redactare scrisă a învăţăturii despre numere înainte de Platon (o excepţie o constituie probabil doar textele din Archytas — un alt premergător, mai riguros). Ce-i drept unele probleme n-au ajuns încă la conceptualizarea lor precisă; de aceea enunţurile dau adeseori impresia redactării stîngace, laborioase; par îmbinate fără sistem, eclectic. „De-abia cu elaborarea lor ştiinţifică la un Archytas (al cărui elev a fost Eudoxos) şi — ulterior — odată cu noua interpretare dată de Platon îşi va găsi doctrina pythagoreică o expresie convingătoare, menită să influenţeze posteritatea culturală" — (*o.c.*, p. 256). Credem, totuşi, că elaborarea platonică schimbă în mod premeditat raportul dintre *makro-* şi *mikrokosmos*, conceput de Philolaos ca o fiinţare osmotică. Mai ales primele zece fragmente provin (aproape sigur) din tratatul intitulat (după majoritatea mărturiilor) Περὶ φύσιος (cu fonetism ionian!): *Despre natură*, căreia i se atribuie trei cărţi. De acolo în *Vorsokratiker* titulatura de *incipit*, reconstituită sub forma ΦΙΛΟΛΑΟΥ ΠΕΡΙ ΦΥΣΙΟΣ, Α̅ Β̅ Γ̅ (mărturiile în acest sens fiind date şi de noi în text — p. 87). Multe formulări din fragmentele autentice au fost preluate în vechi tratate pseudo-hipocratice *Despre dietă* şi *Despre hebdomade* („Numărul şapte" — cf. DK I, pp. 406—407, referinţele din aparat).

Fr. **B 1** este desprins din co-textul doxografic al fragmentului **A 1** (v. p. 70) şi notele aferente). Boeckh a presupus că nu se citează totuşi chiar începutul tratatului, deoarece figurează în text, imediat după cuvîntul *physis*, particula *de*, marcînd o tranziţie. În nota 10 la fr. *A* **1** am rezumat discuţiile referitoare la împărţirea în cărţi.

[191] A fost necesară perifraza terminologică pentru „a c o r d u l celor fără-de-margine" [*apeira*] și al „celor care le mărginesc [*perainonta*]". Conceptul de *armonizare* în text este redat de un singur verb, *hármóhthe*, folosit însă în accepțiunea pythagoreică: de „acord de factură armonică", cum se precizează in fr. B 6 (formula perfecțiunii arithmo-geometrice aflîndu-se la baza intervalului octavei). În fraza noastră se întîlnește pentru prima dată o integrare dinamică a conceptului de *peras*, sub forma participiului *perainonta*, „cele ce mărginesc" — adică *delimitează* și „d e t e r m i n ă", în opoziție cu cele *apeira* — deci fără-de-margine sau „nedeterminate" (la Diels—Kranz: „... Weltordnung aus g r e n z e n l o s e n ⟨*Stücken*⟩ und g r e n z e n b i l d e n d e n *Stücken* zusammengefügt"). Poate că de-abia în vremea lui Philolaos căpătase o dezvoltare sistemică celebra *tabula oppositorum*, reprodusă de Aristotel în conspectul său asupra doctrinei pythagoreice (cf. *Metaph.* I (A) 986 a, la noi — în vol. I, 2, „Pythagoras", fr. 23, și nota 134, respectiv 58 B 5 DK), care mai era încă fluctuantă la Alkmaion — fr. A 3 — dar se precizase la Hippasos — cf. fr. 1 (la noi p. 133, cu nota 1 — p. 141). Sub raport cosmogonic primul cuplu de principii (*arkhai*) opuse, *peras/apeiron*, integrează dialectic vechea stihie a milesianului Anaximandros, care începuse abstractizarea stihiei unice de la baza tuturor lucrurilor: o materie-*apeiron* (v. *Filos. pînă la Platon*, vol. I, partea 1, p. 171 și urm.). Dar coarticulîndu-se pythagoreic, din primordiala intrepătrundere de *peras* = „limită-finitudine" ~ *apeiron* = „nemărginire-infinit derivă direct proprietățile numerologice: *impar* și *par*, apoi [pînă la al 10-lea] *unul/pluralitatea*, *drept/stîng*, *masculin/feminin*, *repaos/mișcare* ... etc. Acum se redefinește universalitatea opoziției de bază, indispensabilă *harmoniei* ca proces dinamic, ce ține laolaltă diferite specii de *perainonta*, părți delimitante (componentele determinării) și ceea ce determină ele, *ta apeira* („fără-de-margine" sau „n e d e t e r m i n a t e l e"). După cum se rotunjește discursul epistemic în fr. B 2 și B 6, el impune progresiv relația *perainon* = „f o r m ă" și *apeira* = „m a t e r i e", mai ales datorită esenței concret numerice, modelatoarea principiilor respective. Două achiziții clare sub raport semantic lasă de aici încolo o amprentă profundă în devenirea filosofici. Prin reverberație multiplă, intensivă, *peras* nu mai este doar „l i m i t ă" (sens pasiv!), ci „d e - l i m i t a r e" (sens activ!), funcția principiului care mărginește (Newbold redă prin termenul *Determinant*). Cu atît mai sugestivă este semnificația formei de participiu plural activ *ta perainonta*. La Platon, în *Philebos* 24 E și 18 A, se impune același semantism activ, în opoziție cu φύσις τοῦ ἀπείρου, „natura infinitului" (numeric, oarecum anterior experienței — o idee pură: „firea nemărginirii" așa cum *peras* „dă naștere finitudinii"). Pe această cale ne-am îndepărtat mult de materialitatea cuplului de concepte studiate de Philolaos, chiar dacă filosoful nostru are meritul de a fi ancorat polaritatea în „natura lucrurilor". Ca principiu abstract, dar tot cu exprimarea participală (ca la noi, în B 1—B 6) mai revine „o natură ce delimitează numărul impar" — *perainousa physis*, — la Aristotel în fr. 47 (dintr-un dialog pierdut), iar Hesychius (s. v. *perainon*) glosează termenul tehnic impus de pythagorici: „numere ⟨principial⟩ impare" (πέραινον [sic] οἱ Πυθαγορικοὶ τοὺς περιττοὺς ἀριθμούς). Sensul activ nu va dăinui prea mult ca proprietate activă. În schimb Stagiritul mai folosește ocurențe intranzitive *perainein prós ti* sau [*pros héteron*], „a se învecina cu ..." „afin cu ...", „deli-

mitat de altceva" (astfel *Phys.* 203 b 20—22). Un asemenea semantism se îndepărtează tot mai mult de intensiunea concretă, specifică pythagoreilor. Așadar cealaltă achiziție a semanalizei presocratice rămîne de domeniul experienței naturiste. Va trebui să așteptăm problematica Renașterii sau a fizicii moderne ca *peras* și *perainon* să redevină un principiu determinist sau cuantificabil, în opoziție cu *apeiron* (sau *apeira*) principiu al nedeterminării. Giordano Bruno va spune: „Dice lui ⟨Averroe⟩ che la materia ne l'essenzia sua comprende le dimensioni i n t e r m i n a t e ..." (*apud* T. C., p. 194 *în notă*).

Fragmentul **B 2** adîncește polaritatea conceptelor, aplicînd opoziția **apeira** și **perainonta** la realități ontice și obiectuale. Am tradus prin „lucruri existente" *ta eonta*. La Democrit revine *pragma în accepțiunea generală* = **on** (substrat ontic sau „realitate ontologică"), cf. B 164. Dar echivalența *pragmata* = *(e)onta* („lucruri" = ⟨realități⟩ existențiale) apare și la Herodot 2,52 și la Gorgias, *Hel.* 17; *Palam.* 24; la lirici — Theogn. 472. Substituie mai vechea expresie *chrema* (χρῆμα) „obiect de uz curent", „lucru" (la plural „valori, bani"), care se mai întîlnește la Melissos și Anaxagoras (cf. B 1 cu glossa ce precizează echivalența: χρήματα λέγων τὰ πράγματος). Enunțarea din fragmentul nostru optează pentru *eonta* = *pragmata*, ca să neutralizeze ontologia statică a eleaților. Toate *obiectele fizice* și existentul se împart în *apeira* și *perainonta* printr-o necesitate (v. pentru *ananke*, nota 3). Pentru a ține laolaltă un *kosmos* în care domnește acest antagonism intervine *harmonia* (cf. Burkert: „der damit im Kosmos aufbrechende Gegensatz wird durch eine ἁρμονία zusammengehalten" — *o.c.*, p. 235). Prin asta se deosebește gîndirea presocratică de cea platonic-aristotelică. Tocmai fiindcă Philolaos nu abstractizează total dichotomia *peras-apeiron*, el distinge trei categorii de realități fizic-obiectuale și/sau tensiuni existențiale, substituind cu noțiuni filosofice opoziția stihiilor concrete de tipul foc—apă (cald—rece), uscat ~ umed, fără să înlăture materialitatea principiilor respective, ci subsumînd-o unei dialectici de esență numerică izvodită „din lucruri" (*en tois ergois*). Era necesară o mediatizare (*trichotomie!*), deoarece acum nu mai avem doar *peras*, „limita" și *peperasmenon* („delimitatul" care s-ar putea corela cu factorul activ *perainon*, la Stagirit). *Perainonta* sînt principii ale determinării, constante din natură și/sau din realitatea ontică, în general. Nu corespund doar *formei*, după cum *apeira* înseamnă mai mult decît *materie* sau substanță. *Perainonta* sînt de pildă liniile, raporturile și volumele figurilor geometrice, expresia lor numerică, toate proprietățile cuantificabile, proporția, formele concrete, legile și spațiile constante, „numerele din obiecte", cele prime și cele impare etc. Invers *apeira* sînt presiunile haogene, tot ce se opune principiilor enumerate mai sus: numerele pare, divizibilitatea infinită din natură, proprietățile femininului, obscuritatea, etc. Pentru a treia categorie, principiul mixt *apeira* și *perainonta* în „devălmășie", v. nota următoare. „Acordul principiilor ce mărginesc și al celor nemărginite" devine „m a n i f e s t" prin „observarea faptelor" și totodată este „imanent obiectelor" [*delei ta en tois ergois*]. Întregul citat din Stobaios ne prezintă ca un silogism de tip arhaic, menit să dea o ripostă celor două poziții eleate care absolutizau (în mod exclusivist) fie *peras* și nemișcarea (v. la Parmenides „limita" sau „ultimul hotar", în fr. **B 8**), fie *apeiron*-ul (cf. Melissos, fr. A 8 și B 2—6 despre „ființa nesfîrșită").

[192] La sfîrșitul demonstrației redundante și stîngace apare și a treia specie de principii ontice: după (1) limite ~ delimitări, (2) cele — fără-de-margine *(apeira)*, în sfîrșit (3) o combinație de *perainonta* [„principii determinante"] și *apeira* [„nedeterminate"], care, în mod simultan „delimitează și totodată sînt nelimitate". Fragmentul **3** motivează (printr-un raționament îndoielnic pentru unii comentatori moderni) imposibilitatea ca totul în natură să fie nedelimitat *(apeiron)*: n-ar mai exista nimic măsurabil rațional sau cognoscibil. Timpanaro Cardini explică — la rîndul ei — de ce un *kosmos* n-ar putea cuprinde doar principii determinante *(perainonta)*: dacă toate ar „mărgini" cîte ceva — în sinea lor și în raport cu altele — ar dispărea *vidul*, in accepțiunea dată de pythagorei (cf. fr. 58 B 30 DK, la noi vol. I, p. a **2**-a, pp. 43—44), ca un *apeiron* aspirat de *peras* care-l delimitează, generînd astfel și multiplul. Deci ordinea cosmică niciodată nu s-a prezentat ca o massă de materie compactă nediferențiabilă.

[193] Termenul de „s p e c i e" (*eidos*, aici la pl. *eidē*) ca subcategorie va fi standardizat de Platon și Aristotel, deși nu ar fi exclus ca primele sale ocurențe abstracte să le găsim la presocratici. În Archytas, fr. **B** 4, referitor la domeniul calculației s-ar părea că avem de-a face mai degrabă cu diferite „forme", „înfățișări" *(numărul* și *mărimea)*, și în fragmentul philolaic **B** 19 sensul este mai concret: „f i g u r i" matematice. Așadar, deși este redactat într-un idiom dialectal straniu (dorian cu o coloratură ioniană, proprie tratatelor filosofice în proză din perioada preclasică) citatul nostru nu este omogen sub raportul expresiei. Să fi modernizat un „redactor" tardiv (după secolul IV) textele philolaice retopite într-o singură carte? Întrebarea va rămîne fără un răspuns clar, pînă la descoperirea unor indicii suplimentare, de natură să clarifice cum s-a transmis acest corp de doctrină. În citatul nostru, după ce au fost enunțate două „s p e c i i" ale numărului — parul și imparul *(artioperitton)* — se adaugă *parul-impar*, ca un fel de specie intermediară, obținută din combinarea primelor două. În comentariile precedente — v. *supra*, nota 192 — am relevat afinitățile acestei categorii ontice cu principiul mixt „delimitantul — fără-de-margine". Cu privire la *artioperitton* („parul impar") controversele s-au înmulțit în ultimele decenii. J. E. R a v e n vede și aici ca în majoritatea fragmentelor philolaice intervenția unui „falsificator", deși admite la un moment dat că lucra cu discernămînt! La baza enunțării unui principiu matematic de „creștere" par-impară stă tot dialectica *peras—apeiron* (limita și nedeterminarea), inerentă chia unității primitive. Acest lucru îl recunoaște însuși cercetătorul britanic. Dar el consideră că nu este vorba de reprezentarea unei a treia specii de număr, ci mai degrabă de o altă funcție a *unității*: adăugată la *impar* produce *parul* și invers. De acolo concluzia: „Deși fragmentele lui Philolaos sînt de fapt niște falsuri nu este lipsită de semnifieație împrejurarea că falsificatorul, care lucra cu destulă temeinicie, astfel încît să nu dea impresia neautenticității, a crezut totuși că i se potrivește lui Philolaos concepția referitoare la cea de-a treia specie a numărului". — *Pythagoreans* ..., cap. *The One*, p. 122; cf. și 117—120). Oricum, la matematicienii perioadei postclasice (de ex. Iambl., *in Nicom.* 29 și Theon, I, p. 25 Hiller) s-a păstrat o accepțiune tehnică, precisă a noțiunii de *par-impar*: este acel număr par care împărțit la doi ne dă două numere impare (de ex. 6). Ar putea fi definiția concretă propusă de pythagorei. Pro-

blematica era veche, cum o dovedește atît discuția relatată la Epicharmos, fr. B 2 DK, cît și celebra definiție din conspectul aristotelic: „unitatea provine din amîndouă elementele (căci este și pereche și nepereche), iar numărul din unitate" (*Metaph.* I (A), 986 a — respectiv 58 B 5 DK, la noi vol. I, p. a 2-a, p. 26 din „Pythagoras", fr. **23**). S-ar părea totuși că Philolaos a lărgit sfera problemei, dar nu avem destule indicii pentru o reconstituire precisă. Va fi apărut necesitatea de a distinge între numere, pe de o parte, întregi indivizibile (care corespund și proiecției spațiale mai arhaice a numărului ca totalitate indivizibilă) și, pe de altă parte, cu două tipuri: *pare* — divizibile „la infinit" — și *impare*, divizibile prin fracționare ce generează numere iraționale, deci în fond limitate (*peraineonta* sau „delimitante" sub raport gnomonic). Mai ales aceste *impare*, după cum se poziționează gnomonic (v. la noi „Pythagoras", vol. I, p. a **2**-a, fragmentele **30**—**31**, p. 34 cu figura și notele de acolo) conțin ambele principii: unitatea sau imparul și număr sau numere constitutive impare (deci tot combinația *par—impar*).

[194] Termenul grec *autautó*, destul de rar, de coloratură doriană, pare o idiomă a lui Philolaos. Poate fi tradus „pentru sine", dar am vrut să sugerăm reduplicarea din acest reflexiv care leagă apartenența la *par* sau *impar* de particularitatea formelor ce se delimitează astfel „în-de-ele" (în românește o construcție arhaică, întrucîtva enigmatic-desuetă, cum este și termenul grecesc). Pronumele mai apare și la Archytas, fr. B 2, despre jumătate din „sinea" unui termen (*hóros*). Timpanaro Cardini a reliefat individualitatea ontologică: „forme ... che ciascuna cosa c o l s u o p r o p r i o e s s e r e esprirue". Deci marile *specii* sau „înfățișări" ale numărului sînt proprietăți categoriale, pe care numerele concrete (și entitățile sau obiectele numărabile) în mod individual și multiform le materializează sau le semnifică (*semainei*).

[195] Enunțul foarte important „s u b s t a n ț a lucrurilor fiind eternă" conține termenul *estó* (ἐστώ), un *hapax legomenon* philolaic, neatestat la ceilalți presocratici în această formă. La Democrit se mai întîlnește compusul *eu-estó* asociat cu *telos*: „țelul s t ă r i i de fericire" sau „b u n ă s t a r e a" (cf. A 1, B 4, B 140 și *Wortindex* în vol. III din *Vorsokratiker* s.v. ἐστώ). La sofistul Antiphon, fr. B 22, glossat de Harpokration, un alt cuvînt compus *aeiestó* (ἀειεστώ) se apropie cel mai mult de sensul din contextul nostru: „veșnica dăinuire și starea constantă" (pentru amănunte, cf. Burkert, *op. cit.*, p. 238, nota 96, cu discuția celor mai vechi atestări). *Estó* philolaic este un termen complex, care semnifică mai bine decît *ousia* ideea de „s u b s t a n ț ă", printr-un derivat abstract al verbului *histemi* și *histamai* (ἵσταμαι), „a sta", „a consta din", după care s-a format prin decalc latinescul *substantia*. Nu este însă doar „substanța materială" din *kosmos*, ci însăși „starea lucrurilor", ca realitate ontologică globală. Sensurile au fost interpretate cu discernămînt de Burkert: „Relațiile se complică și mai mult prin conceptele de ἐστώ [*estó*] și ἁρμονία [*harmonía*]. Nu putem simplifica reducînd pe *estó* la *apeiron* și pe *harmonia* la *perainon*, deoarece această s t a r e a l u c r u r i l o r [«das Wesen der Dinge das ewig ist», *Diels—Kranz*] este anterioară distincției în *limite* și *nedeterminare*, include principiul armoniei și opoziția principiilor neomogene" (*op. cit.*, pp. 237—241). Deci nu se acoperă cu principiul material platonico-aristotelic al substanței și nici cu *hyle*, „materia" ca substrat. Despre ea filosoful spune doar că *există primor-*

dial ca ființă (ὑπάρχειν). Aceasta este o poziție fundamentală de tip eleat: de la Parmenides încoace toți filosofii naturii vorbesc despre *o stare veșnică* (= ființare), ca realitate constantă („ewiges Sein"). De acolo termenul de *aeiestó* la sofistul menționat mai sus și controversele din Zenon, Melissos și Gorgias despre „ființa eternă a naturii" și dificultățile de a defini în mod satisfăcător caracterul constant, neschimbător al acestui fel de a fi, în opoziție cu aparențele veșnic schimbătoare. Philolaos în formularea din fragmentul nostru ocolește de fapt problema definirii acestei „ființe-substanță eternă" (deci constantă), specificînd că ea „pretinde o cunoaștere divină", peste puterile omenești, mai ales dacă ținem seama de vastitatea unui asemenea domeniu, care dăinuie de o veșnicie și nu poate fi explorat sub toate aspectele. A trezit suspiciunea unor filologi termenul *gnôsis* („cunoaștere"), cu multe conotații tardive, dar nu este singurul concept abstract alăturat celor polisemantic-arhaice, prefigurînd ceea ce va deveni abia după secolul V un teren al meditațiilor despre *ființă* și *natură*.

196 Construcția sintactică este obscură în acest loc: *pleon ga (mess)*, corectat de Badham în *plan ga* = „afară doar de faptul că". S-a mai propus o interpretare aditivă (cu nuanță de compensație) pentru o construcție de tipul lui *praeterquam quod* latin (cf. Timpanaro Cardini: „oltre che poi"). Credem că trebuie păstrată literalitatea formulării grecești, neintervenind de fapt nici un punct, de cînd s-a postulat veșnicia substanței lucrurilor (la începutul fragmentului). Acum se precizează că n-am putea găsi nici un sprijin de cunoaștere al acestei substanțe dacă n-ar fi *preexistat* la fel în lucruri dualitatea fizical-numerică inerentă celor două principii *(perainonta* și *apeira)*.

197 În text: *outhen ton eonton ... ginoskomenon ... genesthai* = „nimic din realitatea celor existente n-ar putea deveni pentru noi obiect de cunoaștere". Apoi se formulează redundant condiția, prin reluarea termenului *estó* („substanța lucrurilor"), definit mai pe larg ca un *anumit* kosmos. Pentru această enunțare a realității multiple exprimată prin participiul verbului „a fi", pl. *ta eonta*, am folosit în traducere perifraza „tot ceea ce ființează".

198 Și aici o perifrază în versiunea română: „Principiile care înființează lumea." Textul grec are o propoziție cu verb la mod predicativ care conține în alcătuirea sa etimologică ideea fundamentării: „de vreme ce principiile ființau-la-temelia lumii neasemenea ..." [*epeì tai arkhai hyp-árkhon ouk homoiai*]. Deci se postulează o anumită modalitate prin care principiile „în-ființează lumea" pornind de la neomogenitate.

199 Cele două principii *neasemenea* (οὐχ ὁμοῖαι — termen de predilecție la presocratici) și *neînrudite* (în grecește οὐχ ὁμόφυλοι) sînt chiar cele mereu definite în fragmentele anterioare și analizate în conexiunea lor multiplă: *limita (peras)* și *determinantele (perainonta)*, în opoziție cu elementele nedeterminării, factorii de nemărginire *(ápeira)*.

200 Din nou trebuie relevată determinarea ontologic „întemeietoare" a raportului de mediație prin legi numerice, pe care *harmonia* le aduce în *kosmos*, ca un eveniment al substanței (*ei me ep-egeneto*, verbul „a se întîmpla"), aproape inexplicabil — („în orice fel s-a nimerit" (la Diels—Kranz „auf welche Weise diese auch immer zustande kam"). Deci tot o *în-ființare*, de data aceasta ca *nexus* care ține laolaltă ordinea cosmică. Despre caracterul oarecum nenatural inerent acestei armonizări era firesc

să existe nedumeriri, întrucît etalonul după care pythagoreii defineau ordinea cosmică subîntinsă de raporturi numerice corespunde *armoniei muzicale*, fenomen artificial prin excelență — o stare a domeniului sonor „produsă" cu instrumente confecționate de mîna omului (deci emanația unor artefacte, nereperabilă *tale quale* în natură).

[201] În text *medè isotagē*. Lucruri sau componente cu „întocmire inegală". Manuscrisele dau lecțiuni diferite: *isopalê*, „care n-au căzut în același lot" (la fel *isolahē*). Termenul *isotagé* provine din terminologia matematică, fiind pesemne un echivalent al lui *homotagés*, care denota lucruri „așezate pe aceeași linie, în aceeași serie, în același plan." Or, tocmai structura fizico-numerică a Universului presupune o foarte mare neomogenitate.

[202] *Armonia* din Univers funcționează potrivit lui Philolaos ca un fel de domnie a constrîngerii numerice; de aceea „închide" cu necesitate *(anankē synkleisthai)* tot ceea ce urmează să fie cuprins armonic într-un astfel de *kosmos* (luat aici tot etimologic: „rînduiala" sau „ordinea" care „împodobește" natura). După această propoziție urmează jumătatea pur tehnică a expunerii: definiția intervalelor care alcătuiesc armonia muzicală.

[203] După cum se poate deduce și din echivalențele pe care le-am dat în paranteze, termenii grecești se referă la lungimea corzilor muzicale dintr-un *hepta-cord* utilizat pentru a desemna prin metonimie notele unei game perfecte, deci amplitudinea scării muzicale, cu intervalele ce dau consonanțele de bază: octava, cvinta și cvarta. Această *scară* textul nostru o definește referindu-se la *mărimea armoniei* (ἁρμονίας μέγεθος), termenul *harmonia* fiind luat în accepțiunea tehnică: acordul de armonie prin excelență sau octava (v. și fr. A 26 și A 26 a), obținută prin ciupirea corzii la jumătate (1 : 2), fără ca intervalele pe care le însumează să fie egale, deoarece consonanța rezultă din combinarea *cvintei* [2 : 3] cu *cvarta* [3 : 4]. Se punea problema subdivizării exacte a octavei în raporturi consonantice. De aceea, întrucît *tonul* nu putea fi împărțit în părți egale proporționale (v. și textul din Plutarh, p. 89) va fi determinat mai întîi ca diferență între cele două intervale, de *cvartă* și de *cvintă*. Urmează definirea cvartei, în funcție de sunetul produs prin consonanța obținută pe intervalul a două coarde din heptacord. La una din extremități se situa *hypátē*, „cea mai înaltă" (dar nu prin sunetul produs). De fapt era struna „cea mai lungă" prin care se obținea sunetul cel mai grav.

[204] Cealaltă limită a intervalului de *cvartă* (v. *supra*) o dă struna „medie" (*mése*, „mijlocie"), numită astfel fiindcă ocupă locul de mijloc printre strunele heptacordului. Ciupite sau atinse împreună, prin consonanță, *mése* și *hypáte* dau acordul de *cvartă*, măsurat tot în funcție de vibrațiile pe care le produc strune mai laxe și/sau mai din scurt „încordate".

[205] Struna cea mai scurtă *ne(a)te* produce sunetul cel mai acut și desemnează (tot metonimic) nota cea mai înaltă din această scară.

[206] *Trite* (în doriană τρίτα, ionic-attic τρίτη): „a treia coardă" în vechiul heptacord (cu 7 strune), la care se mai referă muzicienii și după secolul VI î.e.n., pentru a numi intervaluri și note după locul ocupat de corzi în construcția instrumentului. „A treia" strună data din perioada unui *heptacord* dorian, cu o strună mobilă. De la „ultima" sau *nete* se numără în sus „a treia" coardă *(tritē)*, ulterior numită *para-mese*, fiindcă era lîngă cea medie (*mése* — v. nota 204), care va fi a 4-a, în lira octocordă. Delimitarea intervalelor și denumirea nu este omogenă în fragmentul

nostru, tocmai fiindcă suprapune noţiuni specifice gamei cu opt tonuri (*harmonia* în sens tehnic, după descoperirea pythagoreică a octavei prin *syllabe*, „consonanţă", ca element central din edificiul armonic) unei game cu şapte tonuri ce corespunde *heptacordului*. De fapt în ambele situaţii se putea concepe o scară cuprinzătoare de 8 tonuri, graţie dublului tetracord. Pînă aici s-a definit mai întîi măsura (sau „mărimea") *octavei* ca raport de consonanţă între *cvintă (di'oxeian)* şi *cvartă* (syllabá). Apoi s-a precizat că diferenţa dintre aceste două acorduri corespunde raportului 9/8 sau *epógdoos* adică unui ton întreg. S-au dat măsurile pentru *cvarta iniţială*: de la I-a strună *(hypáte)* pînă la cea medie sau a IV-a (*mése* — cf. nota 204). Mai departe a IV-a strună cu a VIII-a („ultima" *neate* sau *nete* — cf. nota 205) formează acordul de cvintă. Urmează de aici încolo cealaltă jumătate a gamei sau al II-lea tetracord. De aceea, în sens invers, de la „ultima" sau *neate* pînă la *trite* („terţa" sau cea de lîngă mijloc) avem iar o cvartă (de la a IV-a pînă la a VII-a coardă).

[207] Gama perioadei clasice a muzicii elene fiind una *descendentă*, pe măsură ce coborîm în ordinea strunelor se obţineau tonalităţi tot mai înalte. Acum se coboară mai departe: de la a III-a strună (*trite* — v. nota 206) spre struna „cea mai înaltă" *(hypáte)*, care de fapt e cea mai lungă şi corespunde notei celei mai joase — cf. n. 203)! Astfel obţinem din nou o cvintă. Întreaga discuţie aminteşte de sinteza prea puţin coerentă transmisă de Boëthius — v. fr. A 26 şi A 26 a cu notele de acolo şi pasajul din acelaşi tratat latin care alcătuieşte ultima parte a fragmentului nostru —. Se încearcă demonstrarea curioasei alcătuiri a *octavei*, „armonia" perfectă obţinută prin consonanţa unor acorduri nesimetrice, inegale, de parcă suprema ordine instituită de raporturi numerice nu se poate obţine decît prin armonizarea elementelor contrare, aşa cum se postulează în prima parte a textului.

[208] Ultimele două propoziţii din citatul lui Stobaios recapitulează datele semnificative referitoare la structura octavei — *harmonia* (sau „armonica"). Or, mai întîi se dau dimensiunile intervalelor pe baza rapidităţii vibraţiilor, fenomen pe care-l descoperise Archytas, ajungînd la concluzia că lungimea segmentelor de coardă (şi deci *înstrunarea* sau tensiunea corzilor) se află în raport invers cu numărul de vibraţii (mai numeroase pentru segmentele scurte, sub tensiune, producînd tonuri înalte, mai rare pentru cele relaxate la tonuri grave). Astfel se obţin raporturile din text: *epitriton* sau 4 : 3 pentru cvintă; *hemiolion* sau 3 : 2 (jumătăţi dintr-un întreg în raportul *superparticularis* — v. nota 150). Se mai folosea însă şi măsura mai veche a intervalelor cu seria ce ţine seamă de lungimea corzilor : 3 : 4, 2 : 3, 1 : 2 (pentru o reprezentare concretă v. modul de funcţionare al monocordului, în secţiunea a III-a din vol. I, p. a 2-a, cap. „Hippasos", fr. 14, cu figura de la p. 149), subdiviziuni luate uneori în considerare şi fragmentele philolaice. Predomină însă la el seria de intervale propriu-zis pythagoreică, unde se dau valori numerice inversate (T. C.): pentru note: *hypate* valorînd 6; *mese* 8; *paramese* 9; *nete* 12. Cu această subdivizare a celor două tetracorduri în 12 părţi se puteau obţine toate raporturile indicate pe baza experienţelor lui Hippasos, Philolaos şi Archytas. Figura inserată în textul versiunii noastre (la p. 89) redă atît dispoziţia notelor în funcţie de ordinea strunelor din dublul

tetracord, cît şi corespondenţa dintre cele două tipuri de raporturi, toate subordonate divizării fundamentale a octavei (2 : 1) în două jumătăţi incomensurabile.

[209] Valorile date celor trei intervale fundamentale corespund împărţirii globale a scării „armonice" în 12 subdiviziuni (cum am specificat *supra*). Pentru octavă aceasta înseamnă 5 tonuri întregi (sau *epogdoa*) şi 2 semi-tonuri sau *dieseis*; pentru cvintă 3 tonuri şi 2 semi-tonuri. De fapt se ia în considerare aici semi-tonul *minor* (= diesis), definit cu mai multe detalii în fr. A 26 şi A 26 a, unde am văzut ce rezultate dădeau încercările discutabile de a concretiza numeric valoarea unei asemenea subdiviziuni (256/243). În descrierea lui Boëthius se reia şi problema proporţiei inegale în care se combină două tipuri de semi-tonuri în cuprinsul tonului.

[210] Deci: *syllabé* (dor. συλλαβά), termen desemnînd — într-o accepţiune mai nouă — **cvarta** valorează 2 tonuri şi 1 semi-ton minor, potrivit unei aprecieri globale a raporturilor (fără indicarea valorilor numerice precise). Astfel, dacă i se atribuie cvartei un număr convenţional de 5 subunităţi, iar cvintei 7 subunităţi, ele pot fi însumate scării cu 12 diviziuni, pe care o reprezintă schematic figura de la p. 89 inclusă în cuprinsul fragmentului.

[211] Boëthius revine asupra definiţiei semi-tonului ca *diesis* (256/243), fără să mai compare valorile numerice, ca în fr. A 26. Dacă punem laolaltă raporturile indicate în propoziţiile anterioare de Stobaios (la care se păstrează în general formulări philolaice) şi această evaluare latină, vom vedea efectiv că de la una din extremităţile tetracordului se lasă un semi-ton *minor* şi apoi după două tonuri intervine *cvarta*.

[212] *Comma*, ca subdiviziune mai apare în fr. A 26 (v. pp. 84—85 cu nota 167) şi constituie propriu-zis o valoare ce nu putea fi exprimată decît printr-un număr iraţional, deoarece măsura distanţa prin care tonul întrece două semi-tonuri minore, astfel încît octava nu ajunge să cuprindă şase tonuri întregi şi nu poate fi subîmpărţită în 12 semi-tonuri egale.

[213] De aici încolo prelucrarea lui Boëthius este din nou absurdă (aşa cum relevăm şi în notele la fr. A 26 şi A 26 a). Îndeosebi nu i se poate atribui lui Philolaos tentativa de a divide o cantitate cum ar fi fost *comma*, ce-şi găsea expresia într-un număr iraţional (v. ***supra***). Termenul de *schisma* (σχίσμα), „despicătură" se iveşte probabil ulterior în tratatele unor armonicieni.

[214] Nici această nouă subdiviziune *dia-schisma* = „jumătate din semi-tonul minor" nu poate proveni dintr-un text philolaic şi presupune un tetracord enarmonic, pe cîtă vreme, aşa cum arată Tannery (în *Mémoires scientifiques* III, Toulouse—Paris, 1912, pp. 220—243) termenul *schisma* implică intervale date de un tetracord cromatic.

Ultimul text (dintr-un tratat exegetic ce face parte din colecţia de *Moralii* a lui Plutarchos) a fost adăugat de Timpanaro Cardini pentru a corobora informaţiile referitoare la descoperirea lipsei de proporţionalitate în divizarea tonului. Aceasta este în mod cert o achiziţie a pythagoreilor, ilustrînd combinaţia de nedeterminare şi măsura perfect determinabilă ***(perainon)*** în echilibrul straniu al armoniei.

[215] Termenii folosiţi aici pentru c v a r t ă [*dià tessáron*] şi c v i n t ă [*dià pénte*] exprimă valori numerice, spre deosebire de terminologia

mai veche din Philolaos (cvarta = *syllabá* şi cvinta = *di' oxeian*), care se referea la configuraţia strunelor (v. şi notele 203—209). Altminteri, definiţia reia elementele din textul citat de Stobaios.

216 Încercarea inutilă de a diviza tonul în două semi-tonuri perfect egale aici este atribuită unor ,,armonicieni" *(harmonikoi)* nespecificaţi; pot fi autori de tratate din vremea lui Aristoxenos sau — aşa cum presupune Timpanaro Cardini — ,,diletanţi şi empirici care împărţeau intervalele după ureche".

217 *Leimma* (gr. λεῖμμα) este ,,ceea ce rămîne" — adică, în *Timaios*, un termen sinonim cu *diesis*, ,,semi-tonul" minor. De fapt intervalul ce constituie un rest după ce se împarte inegal tonul şi separăm un ,,semi-ton".

218 Textul are *hen* (ἕν), ,,Unul" şi nu *monás*, poate fiindcă acest ultim termen începea să capete sensul tehnic de ,,unitate" (deşi, cum reiese din *A 10*, atît Philolaos, cît şi Archytas considerau că ambii termeni se situiază la un moment dat pe acelaşi plan).

Implicaţiile enunţului despre ,,Unul ce se întocmeşte armonic", paralel cu alte fragmente philolaice (îndeosebi 7—9 din aceeaşi serie) l-au determinat pe Burkert să cerceteze textele hipocratice unde se recunosc vestigii clare ale doctrinei despre dezvoltarea (şi chiar evoluţia patologică) inerentă fiinţelor vii, potrivit unor legităţi numerice pe care pythagoreicii le identificau pretutindeni în Univers (cf. *Weisheit* ..., pp. 242—244 cu referinţele din note). În scrierea *Despre regim (De Victu* 1, 2) se preconizează descoperirea unei măsuri, ,,acordată cu firea fiecărui om", la fel ca ,,numărul proporţional" *(arithmos symmetros)* ce materializează raportul dintre nevoia de hrană şi efortul fizic — de comparat cu Iamblichos, *V. P.* 163, 244, fr. 58 D 1 DK. De obîrşie pythagoreică sînt şi raporturile numerice din embriologie şi patologia bolilor, unde predomină numere impare *(perainonta)*, iar dintre cele pare 14, 28, 42, mai ales ca zile însemnate de un ,,soroc al armoniei" (tot o proporţie — ἁρμονίης λόγος) pentru cei născuţi prematuri (Hippocr., *Septim.* 9, VII, 448 şi comentariul lui A. Delatte, *Les harmonies dans l'embryologie hippocratique*, in ,,Mélanges P. Thomas", Bruges, 1930, pp. 160—171).

Grupul fragmentelor philolaice B 7 — B 13 ne transmite aşadar enunţuri fundamentale pentru a reconstitui teoriile pythagoreismului mediu despre armonia din *makro-kosmos*, reflectată mai concret în creşterea şi devenirea ritmic-armonică a organismelor vii, alcătuind fiecare un *mikro-kosmos*, întocmai ca Universul care se dezvoltă ,,în jurul" unui centru — ,,începătură" şi Focar al vieţii. De aici simbolismul din B 13 (cu paralele în B 17): omologia metaforică dintre ombilicul (ὄμφαλος) unui trup omenesc sau *,,rădăcina"* sa ,,embrionară" şi funcţia kosmopoietică a Focului — entitate primordială. Reprezentări înrudite se întîlneau şi în fr. A 27 (excerptat de Menon — v. pp. 85—86), în dreptul diferitelor expresii referitoare la distribuţia organelor raportată la părţile Universului (sau în legătură cu ipostazele creşterii la diferite făpturi) semnalam şi alte locuri paralele din gîndirea presocratică. Paralelismul este dus pînă la ultimele consecinţe de Timpanaro Cardini. *Unul* ,,fizico-matematic" generînd pluralitatea şi sfera întruchipată de *peras* capătă în sistemul lui Philolaos funcţia precisă de centru al ,,revoluţiilor cereşti". A fost cîndva ,,Unul primordial" şi acum este Foc central în acest Univers-*kosmos* întocmit, ce continuă să aspire vidul prin acel invo-

lucru al său extern (un fel de respirație cosmic generativă prin care ființează procesul nașterii și al pieirii lucrurilor).

[219] Paranteza din textul lui Iamblichos include trei cuvinte, citate direct din Philolaos: *hen* ... **arkha** (fonetism doric !) ; *panton*. Diels trimite și la fr. **47 A 20** din Archytas, care coincide cu **A 10** din Philolaos, referindu-se tot la sinonimia *hen-monas* („Unul" și *monada*), cu implicații lămurite de noi în nota precedentă. Termenul *arkhá* (*arhé*-ul, „principiul") e reliefat prin conotație etimologică: „început" (la DK:" ... aller *Dinge* A n f a n g").

[220] Am completat, adăugînd între paranteze ascuțite cuvintele care lămuresc despre ce fel de „ocazie" [*kairós*] vorbește comentatorul lui Nicomachos. Se propun de fapt înlesniri ale demonstrației.

[221] Operația „ridicării la pătrat" este desemnată printr-un termen tehnic, *tetragonizein*, și (după cum se arată în Nicomachos II, 9) permite construirea unor numere pătrate cu metoda arithmo-geometrică (v. acum A. Szabó, *op. cit.*, pp. 40—54 și schemele din acest volum, pp. 113 și 119 referitoare la folosirea gnomonilor).

[222] În text φύσει καὶ οὐ νόμῳ. Această expresie (singurul citat philolaic din textul fragmentului) devine formula unei celebre descoperiri epistemologice pe care se bizuie ofensiva sofiștilor: opoziția dintre „natură" *(physis)* și „convenție" *(nomos)*. Timpanaro Cardini relevă ivirea epistemei respective chiar înaintea sofisticii (la Hippocr., *De victu* I, 11 ; Archelaos, fr. 60, A 2 DK, Leucippos, fr. 51 A 23 DK, Democrit, fr. 54 A 32). Aici construcția numerelor *în spațiu*, prin procedee gnomonice, dă impresia că ele au o realitate fizică („de la natură") și nu doar convențională.

[223] Citatul philolaic începe după termenul „contrarii". A r m o n i a, definită ca *uniune (henosis)* a elementelor amestecate în multe feluri și *consens* al celor care „nu se împacă între ele", (sau — mai precis — „au sensuri divergente") li s-a părut unor exegeți moderni un „remake", atribuit lui Philolaos. Se obiectează că *henosis* n-ar fi încă termen filosofic înainte de Aristotel. Ca atare ocurența lui într-un fragment al lui Pseudo-Archytas (B 9 DK din Stob. I, 41, 2, p. 2805 W.) l-a făcut pe Gomperz (citat în aparat *a.l.*, în *Vorsokratiker*) să considere fraza un fals. Totuși Proclos se referă la o terminologie similară (v. fr. A 14), desemnînd „uniunea" unor suprafețe pe care le cuprind unghiurile, în conexiune cu zeii. Același neo-platonician utilizează *henosis* despre Pherekydes (DK, vol. I, pp. 48, 16), iar Simplicius în legătură cu Empedocles, unde apare un termen similar: *henoun* (în doxografia fragmentului **B 136** DK). Cu atît mai arhaic sună „consensul elementelor cu înțeles divergent" (δίχα φρονεόντων συμφρόνησις), construcție cu un adverb poetic și un participiu ce se întîlnește în formule de tip homeric, referitoare la dileme sau dezbinări. *Symphronesis* nu apare ulterior la platonicieni și este reluat de Theo Smyrnaeus în a doua parte a fragmentului. Boeckh a optat pentru lecțiunea σύμφρασις, iar Boëthius, *Inst. arithm.* II, 22, a parafrazat un text asemănător din Nicomachos, folosind formula fericită *dissentientium consensio*. Timpanaro Cardini se mai gîndește la un concept pur muzical și propune o sintagmă ce prefigurează sensul mai vechi al *symphoniei* — deci δίχα φωνεόντων συμφώνησις „c o n s o n a n ț a elementelor ce sună divergent" (un fel de armonizare a disonanțelor).

Elogiul *decadei* din fragmentul **B 11** trebuie comparat cu mărturia doxografică excerptată din Speusippos în fr. **A 13** și cu enunțurile mai

puțin esoterice din textul paralel al lui Archytas — fr. B 5. Citatul reprodus de Stobaios conține desigur și frînturi din Philolaos (cum ar fi epitetele misterice), dar frazeologia pare alterată de un redactor tardiv al tratatului *Despre natură*, care a introdus adjective dintr-un limbaj pedant (cum ar fi *gnomiká, didaskaliká*), formații lexicale proprii mai degrabă idiomului *koiné*, cu totul deplasate într-o enunțare din secolul V î.e.n. (decalajul interpolărilor anacronice ar fi de minimum două secole).

[224] În acest period foarte amplu, care dezvoltă elogiul decadei (într-un idiom cu pronunțată coloratură doriană), două epitete aprofundează „măreția" numărului zece (și a zecimalelor, în toate privințele): *pan-telés*, „care le împlinește pe toate" și *panto-ergós*, „care lucrează în toate" („are un efect universal" — cf. DK: „allwirkend"). Aceste adjective compuse par să provină dintr-un vocabular liturgic, folosit și în textele orfice (cf. *Vorsokratiker* I, p. 411 în aparat, referirea la *Orph. Frag.* 315, p. 324 Kern). *Pantelés* apare și la Eschil, *Choeph.* 965 și *Septem.* 117, semnificînd cu precădere puterea zeiască sau *daimonia*, „care de-săvîrșește" tot ce și-a propus (v. acum în L. Lupaș și Z. Petre, *Commentaire aux «Sept contre Thèbes»*, București-Paris, 1981, p. 58, observația referitoare la contextul acestui epitet aplicat lui Zeus).

[225] Din nou *arkhá*, asociat acum cu *hagemón*.

[226] Textul are aici o lacună de cîteva cuvinte (de nereconstituit). Oricum, „puterea" decadei este luată și în sens matematic, dar mai ales „arithmo-magic".

[227] În original: *harmózon kat'tan psychan aisthései pánta gnostà* ... Aici „sufletul" este organ al cunoașterii concrete, materiale, iar numărul ipostaziat generic în „puterea" decadei este un factor care modelează percepția. Propriu-zis: grație lui pot fi armonizate prin percepție *senzorială (aísthēsis)* tot ceea ce „sufletul" face să devină cognoscibil și transmite astfel omului rațional (depozitar al cunoașterii). Aceste speculații se vor regăsi ulterior la Teofrast, în *De Sensu* („Despre percepție").

[228] Propriu-zis: „face ca lucrurile să-și corespundă și să devină cognoscibile, potrivit cu natura *gnomon*-ului". Ca în textul aristotelic — tot atît de grăitor — din *Fizica* III, 4, 203 a (la noi «*Pythagoras*», fr. 30 și nota 173 — respectiv 58 B 28 DK; 297 Rav.), *gnomon*-ul este instrumentul de cunoaștere folosit de pythagorei pentru a construi numere pare și impare în jurul unității sau prin excluderea ei (v. figura, p. 113). Unii consideră că *physin* trebuie raportat la întreaga natură (și nu doar la conformația *gnomon*-ului). Totuși, Diels traduce astfel definiția puterii de armonizare a numărului: „Nun aber bringt diese innerhalb der Seele alle Dinge mit der Wahrnehmung in Einklang und macht sie dadurch erkennbar und einander entsprechend nach ⟨des Zeigers⟩ Natur ...". A face „ca lucrurile să-și corespundă" — *i.e.* să dea la iveală contraste și asemănări, măsuri proporționale — socotim că înseamnă tocmai a extrage din alăturarea unor parametri ce le întruchipează relații de *comensurabilitate*.

[229] Strălucitul editor enciclopedic al fragmentelor Boeckh a corectat un genitiv din manuscrise (σωμάτων), dînd la iveală o formă participială (σωματῶν), de la un verb *somatoun*, „a da o dimensiune corporală" sau „a compune raporturile *(logous)* unor corpuri solide" (sau „volume"), pe care n u m ă r u l le înființează geometric. Verbul *somatōn* se opune lui *schizōn*, ca și cum puterea n u m ă r u l u i (în viziunea concretă a pythagoreilor) ar face și ar des-face raporturi cantitative ce se materia-

lizează în spațiu (volume). Relații cantitativ numerice capătă o putere demiurgică; se regăsesc atît ca delimitări certe *(perainonta)* cît și în domeniul raporturilor nestabile, încă neconturate printr-o măsură certă (sau cognoscibile), printre *apeira*, unde domnește principiul *nedeterminării*.

[230] Textul: „numărul și armonia nu acceptă eroarea sau falsul [*pseudos*]; căci nu este o proprietate a lor". Am explicitat: „desăvîrșirii lor", întrucît aici teoria muzicală și arithmo-geometria grecilor are în vedere raporturi perfecte sau consonanțe fundamentale (în armonie) și relațiile dintre numere întregi în reprezentările matematice. „Iraționalitatea" numerelor devine un defect, o „smintire", un obstacol în calea cunoașterii (sau ceva „inexprimabil" = *arrheton*).

[231] „Natura lucrurilor" — *physis* în accepțiunea generică — este privită sub aspectul *nelimitării* ~ *nedeterminate*, ca un *apeiron* ~ infinit cu semn negativ, care se opune determinării, ordinii, cunoașterii certe. De aceea este un domeniu „irațional" *(álogos)* și de „neînțeles", unde își poate face loc eroarea ~ „falsitate", ba chiar și un fel de „smintire" a realității, care capătă denumirea — întrucîtva sinonimă — de „invidie" = *phthonos*, deoarece în physio-logia presocraticilor un asemenea defect („antropomorf") se opune ca „respingere" sau „ostilitate" „atracției" sau forței „pozitive", desemnată și ea cu un termen psihologic, *philia* („iubire"), la Empedocles (cf. de ex. fr. 31 A 1, 28—33, 37—40, B 16, 53, 58—59 DK). Pentru Timpanaro Cardini și-ar găsi astfel expresia „inadecvatul", efortul neputincios de a te ridica pînă la un adevăr desăvîrșit.

[232] Metaforism din domeniul nautic. Eroarea nu poate fi compatibilă cu „desăvîrșirea numărului" — deci nu suflă „în direcția lui", ca și cum ar fi un vînt favorabil. Pentru metaforă, cf. și Ovidius: „di ... coeptis a s p i r a t e meis" (*Metam.* I. proemiul).

Autenticitatea fragmentului B 12 a fost mult contestată, dar el are și apărători — mai ales printre principalii editori (Boeckh, Diels—Kranz, Timpanaro Cardini, Mondolfo). Metaforismul provine din reprezentări iconice ale gîndirii dinaintea lui Platon — poate fi chiar sinteza orfico-pythagoreilor, dintr-un ciclu de *akusme*. Pentru Burkert (*o.c.*, p. 245 și mai ales nota 206) dă de gîndit însăși inserția fragmentelor B 11/12 la Stobaios între texte cu caracter tardiv: falsul «Timaios Lokros», enunțuri din Aristotel platonizante și din Pseudo-Archytas. Contestă autenticitatea fragmentului Howald, Theiler, E. Sachs, mai recent Festugière (cf. *REG*, din 1945, pp. 4, 16). Oricum, reprezentarea *corpurilor-elemente* (in text *sōmata*) dezvoltă o concepție philolaică, înrudită cu cea din fr. A 15. Nu se mai poate identifica totuși cu claritate dacă cele 4 elemente-stihii tradiționale (Foc, Apă, Pămînt, Aer) își au corespondența precisă în „corpurile cosmice" propuse contemplării și analizei geometrice în spațiul astronomilor, cum se înțelege din A 14-A 15 a. Desigur *Focul* este cel din modelul *pyrocentric* (așadar nucleu primordial și Foc central), dar nu-l regăsim pe cel exterior („involucrul"). Al *cincilea element*, după cum se întrevede din formularea enigmatică, prefigurează (esoteric) doctrina despre *quinta essentia*. Interpretarea celor două cuvinte σφαίρας ὁλκάς rămîne aici de domeniul conjecturii sau al sugestiei poetice (v. *infra*). Nu ieșim din cadrul ideilor pythagoreice (chiar dacă trecem de perioada „medie" și ne aflăm în neo-pythagorism) prin efortul de abstractizare a imaginii unui *kosmos* de natură materială. Indubitabilă este asimilarea *sferei* cu întregul

Univers și, pe cît se pare (detaliu de o modernitate uimitoare), cu o proprietate a spațiului: s f e r i c i t a t e a ≃ *holkós*, „volum" ?) pe care o generează mișcarea unui corp cosmic sau „mediul" în care se mișcă.

233 Această definire a celui de al 5-lea „corp" (sau „element" — v. *supra*) este atît de stranie, încît Burkert *(loc. cit.)* o declară contestabilă („verdächtig"), deși dificultatea lexicală nu este clarificată printr-o astfel de condamnare. Un „falsificator" nu se arată de obicei atît de ingenios și nu inventă asemenea metafore. Expresia din text *sphairas holkás* (ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς) este foarte rară, surprinzătoare. Semnul interogației l-am sufixat traducerii noastre (ca la Diels—Kranz) pentru a marca mai degrabă caracterul aproximativ al echivalenței. Ar fi trebuit să utilizăm o perifrază mai amplă care să includă ambele serii: (1) concret metaforică; (2) alegorie iconică. Iată deci mai întîi aceste sensuri: (1) sfera noastră este ea însăși un fel de *navis oneraria* = „navă de transport" *(holkás)*, iar sintagma este de tipul substantiv + genitiv explicativ. Ni se pare cam frustă metafora, prea puțin explicită; deși Diels o acceptă („der Kugel Lastschiff") și justifică traducerea cu locuri paralele pentru această imagine: „wie ein Lastschiff die Ware in seinem Bauche trägt, so der Äther den Kosmos". Ceea ce deplasează imagismul spre un sens (2) figurat: Sfera ⟨Universului⟩ nu este ea însăși imensa corabie care conține totul, inclusiv cele 4 elemente, în „pîntecul ei". Propriu-zis *nava grea* ca al 5-lea element ar fi *etherul*, așa cum sugerează *Imnul orfic* 5, v. 2 și fr. A *17*, deși acolo se vorbește de Focul central, comparat cu o cîrmă și termenul *sferă* este restituit conjectural de filologi. Mai sugestivă pare apropierea cu *Imnul orfic* 87, v. 2, unde se vorbește de *holkós* — „povara" trupului (σώματος ὁλκόν). Ne aflăm astfel pe terenul iconicității abstracte, cu sensul (2) figurat: „povara ⟨navii⟩ Sferei" poate fi înțeles pur și simplu ca o metonimie, în care tema navii devine doar o conotație tehnică. De aceea păstrăm în versiunea propusă de noi sintagma simplă „povara Sferei". Dar însuși semenul abstract comportă două specificări ulterioare. S-a corectat *holkás* în *holkós* (ὁλκός — Wilamowitz) sau *holkón* (Burkert). Avem de fiecare dată abstractizarea ce înlătură metafora navii. Luăm pe rînd aceste propuneri-emendații (care oricum propun sensul secund). Așadar (2) *holkós* ar fi pentru Wilamowitz „volumul" sau „ponderea ce prisosește" (*volumen* ~ *Überzug* — cf. *Plato*, vol. II, p. 91); dar, obiectează Diels, nicăieri nu este atestat un semantism de acest fel. Burkert propune sensul (3) *holkón*, „forță de atracție" a sferei. Efectiv toate formațiile, *holkás* („nava"), *ho holkós* („volum") și *tō holkón* (adjectiv substantivizat abstract), corespund *temei helk-/ holk-*, „a trage" (și verbului ἕλκειν — ἕλκεσθαι). În cazul „forței de atracție" a Sferei, ea trebuie atribuită tot *etherului* care pricinuiește mișcarea cerului exterior — involucru și (printr-o atragere coalescentă) toată mișcarea din aer și de pe pămînt: „der αἰθήρ verursacht die Himmels-bewegung und durch ein συνέλκεσθαι alle Bewegung in Luft und auf Erden". Însă tocmai referirea la locul paralel din Stagirit, *Meteor.* 341 a 2 (și la un alt autor — care compilează, în *Theol. Arithm.* 1, 19 sq.) deplasează filosofemul într-o epocă tardivă. Genială mi se pare intuiția pe care o propune textul *așa cum este*. În afară de cele patru elemente din Empedocles, identificabile în materialitatea lor, sfera cosmică prin forma (volumul ?) și — în orice caz — *ponderea* „deplasării" ei funcționează ca un al cincilea element (sau „corporalitate") ce determină o legitate universală a mișcării în „cer" (*i.e.* în spațiul macrocosmic). Acest al cin-

cilea element sau determinare „corporală” în cele din urmă le subsumează pe celelalte patru.

Fragmentul B 13 enunță cele patru principii (*arkhai*) specifice existenței pentru orice *ființă vie* (*zóon*, „animal”), simetrice cu cele 4 elemente, preluate din Empedocles, dar descrise diferențiat, separîndu-se chiar universul organic de cel anorganic. Am tradus ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ ca „principii ale ființării pentru *viețuitoarea* rațională”, insistînd asupra conceptului de funcționalitate. Nu se definesc astfel funcțiile „oricărui animal”, ci doar ale „ființei raționale” — orice om fiind o făptură cu cea mai înaltă organizare psiho-somatică.

[234] „Principiu de însuflețire” — în text *psyché*. Ar fi fost un non-sens traducerea „inima este suflet”. Se conturează noțiunea de *psihism* și tot odată revine conotația de *psýkhosis*, „însuflețire”, proprie pythagorismului. Făptura este „însuflețită” datorită bătăilor inimii și respirației (cf. *A 23* și A 27). Dar totodată inima (*kardia*) este și sediul unor facultăți senzitive (percepții senzoriale, la care face aluzie și fr. A 11), indispensabile cunoașterii, deși sediul gîndirii — propriu-zise, — este *encefalul* sau „creierul” desemnat aici prin termenul *kephalé* (κεφαλή pentru ἐγκέφαλον, v. și Diels—Kanz, în aparat).

[235] „Organul genital”, desemnat convențional (prin *aidoion* — *litt.* „parte rușinoasă”) este principiu al generării („fecundației”), alăturat, printr-o asociere simetric funcțională, de alt „sediu” pe care pythagoreii îl consideră un organ: „ombilicul” (ὀμφαλός), principiu al creșterii. Tabloul de ansamblu al funcțiilor vitale-principii stabilește omologia om/animal/plantă, la rîndul ei axată iconic pe asemănarea dintre dezvoltarea embrionului și germinația concepută ca un proces al „creșterii” armonice în jurul unui focar. Burkert (op. laud., p. 250) a situat cu acuitate detaliile unor asemenea reprezentări: „Și Democrit vorbește cu metafore vegetale despre semnificația ombilicului (cf. fr. B 148), iar la stoici Chrysippos compară embrionul cu o plantă (SVF II, fr. 806), așa cum apare «aruncarea seminței» în uter, în excerpta din Menon (fr. A 27), ca enunț philolaic. Empedocles și Diogenes din Apollonia (fr. B 2) cunosc de asemenea ierarhia structurală („Stufenbau”) plantă — animal — om, iar la Alkmaion găsim prima diferențiere dintre om și animal, în funcție de inteligență (*nous*, fr. *B 1 a*)”. Aceste paralelisme conceptuale merg împreună cu speculațiile despre *mikro-* și *makro-kosmos*, fiind trăsături ale filosofării arhaice, la fel ca raportarea tipurilor de ființe vii la dispoziția și funcția organelor.

Ultimele fragmente „autentice”, B 14—B 16 ne păstrează vestigiile unei doctrine despre *suflet și menirea lui soteriologică* de a „salva” trupul. Coexistă în aceste speculații credințe cu fond misteric, așa cum le-a propovăduit orfismul, dar în ciuda ironiilor sau deformărilor idealiste din texte platonice, tendința primordial pythagoreică se leagă mai strîns de natură (*physis*). Pe lîngă această coloratură naturistă, remarcăm la Philolaos substratul epistemic de tip medical, mai degrabă umoral-cosmologic (ca în A 27 B 13). În coexistență cu trupul, odată ce a venit pe lume, o făptură (*zōon*) trăiește numai datorită *pneumei*, „suflul de aer” indispensabil pentru a răci umorile și a întreține sîngele. De aceea, ca la Alkmaion, există funcții diferențiate ale organismului, întrucît după *însuflețire* (corelată cu *met-ensomatoza*, „întrupare” și metempsihoză), omul ființează respirînd.

Deşi trupul e subordonat sufletului, acesta la rîndul său nu mai poate fi doar o entitate nemuritoare unidimensională, ci corespunde într-un anumit fel noţiunii moderne de *psihism*. Funcţiile sale mai sînt definite după modelul tripartiţici arhaice: *nous* (νοῦς) = „gîndirea", *phrenes* (φρένες, la origină „diafragmă") = „voinţa", *thymós* (θυμός) = „afectele" şi „sediul" poftelor — *epithymiai*). Într-o monografie recentă — care schiţează modelul grec antic de „s u f l e t" — doctorul C. B ă l ă c e a n u propune pentru această serie, „specifică fenomenelor psihice generate de mişcarea pneumei", o terminologie ingenioasă: „stări afective *(thymós)*, stări de motivaţie *(frénes)*, gîndire sau cunoaştere propriu-zisă *(nous)*, aceasta din urmă inerentă numai omului" (cf. *Anatomiştii în căutarea sufletului*, Bucureşti, 1981, pp. 20—22). Am văzut, din fr. *B 13*, că tabloul se îmbogăţeşte, datorită „principiului de însufleţire", localizat în inimă *(kardia)*, care preia (măcar în parte) sarcina de a genera (şi a răspunde la) percepţii senzoriale *(aisthéseis)*, creierul („encefalul") rămînînd sediul gîndirii raţionale, deşi *nous* (iar apoi *noesis*, intelecţiunea) este în ultimă instanţă tot un atribut al sufletului, subdivizat în două părţi, ca la Platon şi Aristotel: pasional (legat de *epithymia*) şi *i n t e l e c t i v*-raţional (sau *dianoetic*). Rămîn din păcate zone obscure, atunci cînd trebuie reconstituită epistema vieţii şi menirii sufletului la Philolaos. Latura materialist-fiziologică, referitoare la psihism, este pusă în umbră de cea spiritualist-soteriologică. Odată „înjugat" cu trupul, sufletul „ispăşeşte" o serie de fărădelegi şi păcate — inevitabile în traiul pămîntean —, dar totodată el „semnifică" numai prin „trup" şi se „salvează" în cursul acestei convieţuiri somatice. Subzistă mari dificultăţi în reintegrarea unor enunţuri de acest tip printre citatele tradiţiei directe, deoarece nu se mai poate desluşi cum se raportează datele psihologiei naturiste la doctrina despre metempsihoză şi despre suflet-armonie.

236 Aici, (ca în textele din Platon care urmează), „m o r m î n t u l" este desemnat printr-un cuvînt obişnuit: *sēma*. Fiind un citat din Philolaos fonetismul este dorian. Vocabula idiomatică *sāma* (σᾶμα, dat. σάματι), se combină paronomastic sugestiv cu *soma* (dat. σώματι), „trup". Referirea la „theologi şi prezicători" *(manties)* e dubioasă, dar metaforismul „înjugării" celor două ipostaze ale fiinţei aminteşte de terminologia misteriilor — cf. Aristotel, fr. 60 Rose din *Protrepțic* — şi de un supliciu, unde un termen similar desemnează legarea victimei de instrumentul care ajută la „îndreptarea" prin canon. Despre natura „pedepselor" (*timoriai* mai înseamnă şi „răzbunări") dă mărturie fr. 1 B 3 DK din *Orpheus*, intr-un context din Platon, *Cratylos* 400 B-C, pe care l-am reprodus integral în traducerea noastră (v. p. 92).

237 Tocmai *epithymiai* („dorinţe" ~ „pofte") = apetenţe care vor avea sediul lor în suflet, deşi era mai firesc să fie localizate în trup. Se reliefează însă o latură a „psihismului" (v. nota de prezentare a fragmentelor 14—16, *supra*) care se constituie la un moment in *suflet „epithymetic"*, după ce s-a constatat că informaţiile ce ne vin prin „senzaţii" *(aistheseis)* pot fi corelate cu pulsiuni degradante. De aceea sediul şi funcţia *epithymiei* (care apare şi la Cantemir, în *Istoria ieroglifică*, ca un adevărat palat de huzur !) deocamdată îşi au o întruchipare iconică: vas al Danaidelor asociat cu „ciurul", oscilînd la voia întîmplării (*ano kato* — „in sus şi în jos").

238 Un Socrate platonic evocă în trecere, cu dezinvoltură, icoana supli-

ciului la care s-ar fi putut referi autorul „sicilian" sau „italic". După interesul arătat etimologiei poetice și localizării *epithymiei*, comentatorii propun ipotetic pentru paternitatea unei asemenea moralități soteriologice fie pe Philolaos („italic"), fie pe Empedocles („sicilian"). Wilamowitz depistează un calificativ similar în fr. 6 din Timocreon: „un bărbat sicilian, ingenios, cu haz (gr. *kompsós*) ..." — ceea ce se poate referi la orice pythagoreu.

[239] Joc de cuvinte bazat pe asemănarea paronomastică dintre *pithanón* (de la *peíthomai*), „încrezător", „docil", *peistikón* (de la *peitho* și *pisteuo*), „ușor de convins", „credul" și *pith-os*, „vas mare", „butoi" (cum era cel în care turnau la nesfîrșit apă Danaidele).

[240] „Nesaț" sau „insațiabilitate" desemnate aici de cuvîntul grec *aplestia* care se leagă în continuare iconic de alegoria butoiului, deoarece mai înseamnă și „neputința de a umple".

[241] Cu subtilitate Timpanaro Cardini relevă dedublarea sufletului sau mai exact: sediul somatic al *epithymiei* în trupul-butoi găurit și *sufletul* care instigă și acționează sub impulsul epithymetic, devenind ciurul (gr. *koskinos*), cu care Danaidele toarnă apă în vas. Axul referențial în acest metaforism este ideea dorințelor vane, ca un fel de sită rară sau „ciur" — stări psihice degradante, incapabile de a *reține* o cunoaștere utilă pentru salvarea sufletului nemuritor (implicit „sănătatea" și echilibrul psiho-somatic).

[242] Se aprofundează disjuncția sinonimică semnalată în nota 236. Aici $sema_1$ = „mormînt" al trupului, $sema_2$ = „semn" sau semnificarea somatică, latură concretă a limbajului fonic și gestual mimetic, trupul devenind un vehicul indispensabil pentru expresia stărilor sufletești. Poate că dubla funcție nu este un mitologem al tradiției arhaice, religioase, ci tocmai produsul meditației pythagoreilor de care se prevalează Socrate.

[243] Termenul comun *soma* (σῶμα), „trup" este pus în evidență prin reetimologizare („ceea ce slujește pentru a pune la păstrare" — *i.e.* „p ă z e ș t e" sufletul, așa cum zidurile închisorii păzesc, îi păstrează pe condamnați). De acolo relația *soma* ~ *phrourá* (φρουρά), „închisoare", „carceră" (v. și nota următoare).

[244] Printr-o splendidă paradoxie trupul ~ *soma* („închisoare") pedepsește dar și „salvează" sufletul, care altfel ar rămîne damnat pentru eternitate. Intensiunea semnificării duce la *etymon*-ul primordial, autentic, *sō-ma* derivînd simplu din *sōzo*, „sînt teafăr", „salvez" (și *saós-sōs*, „teafăr, viu").

[245] „Nenorocirile" corespund grecescului *lýmai*, substantiv din vocabularul de cult: „pîngară" sau „prihană". Termenul provine probabil din enunțarea philolaică și răspunde antonimic momentului anterior — condiție ca sufletul să fie „dezlegat" *(heos an ... lysē)*, vocabula pentru „dezlegare", „iertare", „izbăvire" — *lyo* și *lysis* — fiind un omonim cu sens opus, față de *lýme*, „pîngară", „păcat", „nenorocire". Astfel de metaplasme folosite cu tîlc înalțează limbajul soteriologiei de obîrșie orfico-pythagoreică din ultimele fragmente ale secțiunii **B**.

[246] Regăsim un alt lexem din seria menționată mai sus: *apó-lysis*, „dezlegarea" de trup ca „eliberare" a sufletului, după cum hotărăsc zeitățile *(meta gnómēs*, cu consimțămîntul lor expres), fără să fie specificate aceste puteri ce au în stăpînire *(kyrioi)* traiul muritorilor. Enunțul de bază din acest fragment (**B 14**) se înrudește strîns cu mărturia din *Phaidon*

(fr. B 15), fără să se lămurească întru totul ce formulare avea interdicția sinuciderii, transmisă după referințele de la început în diferite variante. Pythagoricul Euxitheos, din care ar fi citat eruditul peripatetician Clearchos (fr. 38 Wehrli), nu este cunoscut din alte izvoare. S-a propus emendarea Dexitheos (nume din „Catalogul" lui Iamblichos, V.P. 267), dar certă pare doar ideea că viața individuală, cu toate vicisitudinile inerente celor mai diferite sortiri, nu este avuția omului trăitor pe acest pămînt, stăpînă pe coabitarea suflet—trup fiind o zeitate (sau — poate — *daimon*-ul ce veghează individul ca ființă).

[247] Ultima parte a enunțării îi aparține integral lui Athenagoras, care anexează o idee philolaică, interpretînd-o în sensul eschatologiei creștine. Sufletele individuale petrec doar un răgaz vremelnic, un stagiu de captivitate în *trup*, desemnat aici cu termenul ambivalent de *phroura* (φρουρά), „închisoare" (lat. *carcer*), deși mai este conotat și de sensul extensiv „custodie" — v. textul din *Phaidon* 62 B-C, „veghe" (lat. *vigiliae*). O dată eliberate (mai ales prin „mîntuire" — *soteria*), sufletele creștinilor se întorc pe tărîmul unde pot reintegra condiția fericirii imateriale, prin unire cu Dumnezeu, instanța nemuririi asimilată cu Unul pythagoreic (monada generatoare), aici „deasupra" materiei, deși pythagoricii postulează mai degrabă imanența sa în natură.

Opoziția *materie corporală* vs. *suflet-imaterial* nu putea funcționa în pythagorism decît sub rezerva că la un Philolaos (printre alții ...) s-ar fi accentuat contrastul dintre sufletul *unic* de esență divină și diferitele trupuri efemere cu care ar fi damnat să se înjuge (prin metempsihoză).

Foarte importantă este și observația că se păstrează totuși grație lui Athenagoras o teorie philolaică despre sensul etimologic al **în-chisorii:** de fapt, involucrul formelor (deci tot „custodie"), în care divinitatea cuprinde (= închide) toate făpturile și obiectele, cîte ființează pe această lume („t u t t e l e c o s e erano state rachiuse dalla divinità; ora a tutte le cose ⟨...⟩ si addice l'idea di una determinata disposizione cosmologica, per cui ogni cosa ha la sua forma e il suo spazio, fissati da leggi di simmetria e armonia" — T.C.).

[248] Aceeași expresie ca mai sus, la Athenagoras: ἔν τινι φρουρᾷ [*phrourái*] — v. ierarhia sensurilor în nota precedentă. Diels susținea că nu trebuie luată în considerare semnificația „post de pază" (germ. *Wachtposten* sau lat. *praesidium*, ca în Cicero, *de senectute* 73), ci numai cea de „închisoare" *(carcer)*, cum înțelege același autor latin să interpreteze o sugestie a lui Poseidonios în *Tusc.* I, 74 și *Somn. Scip.* 14. Utilă este și tîlcuirea derivației etimologice *phrourá* (φρουρ-ά) din πρo-ὁράω, „veghez la ceva", „port de grijă", așa cum o semnifică însuși Socrate: nu trebuie „să fugim" de această priveghere-*providentia* ca niște sclavi.

[249] În text, „nu este ușor de a străvedea *(di-idein)*" sensul acestui *logos* (= „cuvînt") sacru, de tipul *enigmelor* acusmatice ale inițierii orfico-pythagoreice. Și vocabularul soteriologiei creștine fundamentale vede mîntuirea ca o „eliberare" de păcate (literal, sociologic vorbind); de unde, prin reetimologizare, derivația sensurilor din vechea română: **libertare* — *iertare* (metaforă inspirată din practica eliberării sclavilor, condiția de libert ajungînd să echivaleze cu o promoție spirituală). Limbajul pythagoreilor insista mai mult asupra constrîngerii paradoxal izbăvitoare a trupului-custodie.

[250] Al doilea element (alături de metaforismul trupului-custodie) din acest *lógos* încredințat auzului spre izbăvire: „sîntem una din avuțiile *(ktemata)* zeilor". Diels traduce în felul următor enunțul nucleic din fr. 15: „Gott hält alles wir in einem Gefängnis umschlossen und die Menschen sind nur ein Stück des Götterbesitzes".

[251] Textul este aici destul de obscur. După Diels ar fi chiar corupt. În loc de *plättein*, „a plăsmui", „a modela", savantul editor propunea *palassein*, „a pîngări". Optăm totuși pentru păstrarea lecțiunii majorității manuscriselor, chiar dacă se poate asocia verbul fie cu dativul *somati*, „a-și face iluzii cu trupul" (deci a se lăsa întru cîtva sedus de amăgirea corporală), fie cu acuzativul *(plurale tantum) somata*, „a modela", „a mîngîia", deci „a m ă g u l i" acest trup, pe care-l prețuim mai mult decît sufletul.

[252] În accepțiunea formulei de salut *chaire* (χαῖρε, *litt.* „bucură-te"), lat. *salve* !

[253] Conform opticii lui Platon, *filosofia* este cea care arată sufletului drumul „salvării" și astfel îl poate dezlega de trup („elibera"), chiar dacă în cele din urmă Socrate alege moartea prin sinucidere, încălcînd opreliștea din religia orfico-pythagoreică. Desigur, epistema orientării unui „atelier de gîndire" (*phrontisterion*-ul ironizat de Aristofan) ia locul unei religiozități presocratice vegheată de întruchipări ale naturii.

[254] Textul acestui tratat de morală conține probabil și termeni post-aristotelici, cum ar fi *logismoi*, „raționamente", „speculații".

[255] *Logoi*, „rațiuni" sau „argumente", se opune — credem — „raționamentelor" dinainte. Astfel cuvîntul capătă relieful unei presiuni concrete a realității *motivelor* (ehivalența propusă de Diels) sau chiar a „mobilelor", mai puternice decît propria noastră voință. Dar în afară de contextul etic, intervine în această *gnomă*, „sentență" (sau *apoftegmă* — v. mai înainte pp. 105—106, 108—109) convingerea că legile firii, (mai ales cele modelate numeric) stau mai presus decît noi înșine, chezășuind un edificiu pythagoreic al naturii lucrurilor. Cu toate acestea, Kranz propune, în ultimele reeditări din *Vorsokratiker*, termenul enigmatic de „gînduri", ca și cum filosoful nostru, solicitat de multipla înfățișare a *Ideii* ar fi avut în vedere dominația reprezentărilor abstractizate oarecum involuntar (din subconștient ?) sau presiunea unui sistem de gîndire (structură epistemică) supra-individuală: „Es gibt vielmehr, wie Ph. sagte, gewisse Gedanken, die stärker sind als wir".

Fragmentele din tratatul poematic *Bacchantele* (Βάκχαι) nu aduc nici un enunț al tradiției directe, în formulare autentică. Diels consideră că erudiții alexandrini ar fi putut să dea la iveală o scriere apocrifă cu acest titlu. Nu avem însă motive să punem la îndoială existența unei asemenea lucrări, destinată doar inițiaților, unde *bacchantele* (care devin personificări ale spiritului profetic) ar fi transpus într-o formă concis alegorică (v. fr. **B 19**, din *Proclos*) doctrina despre natură și proporțiile cosmice, reluînd unele observații ale tratatului anterior *(Peri phýseos)* și dînd probabil o nouă versiune a legendei lui Orfeu, împodobită cu simboluri din „Discursul Sacru" *(Hieròs Lógos)* al pythagoreilor.

[256] Pretutindeni textul vorbește de un mijloc al întegului *kosmos*, ca în fragmentele A 16—17, dar nu se mai axează simetria pe un principiu al genezei din Focul central (sau din monada cu însușiri delimitante). De

aceea unii exegeţi moderni atribuie formulările citate aici de Stobaios unei prelucrări tardive neo-pythagoreice.

[257] Parcursul explicaţiei care defineşte coordonatele *centralităţii* reia într-o formă pedantă ideea din Heraclit, fr. B 60 DK: „drumul în sus şi în jos este unul şi acelaşi". Şi în vocabularul uzual un lexem cum ar fi latinescul *altus* desemnează atît adîncimea cît şi înălţimea.

[258] Am tradus exact un termen pe care majoritatea comentatorilor nu-l redau cu precizie: *metaphérein*, „a transpune" (aici formă de perfect activ). Deci ambele orientări (în *sus* şi în *jos*) sînt echivalente, mai ales dacă renunţăm la unele artificii de măsură, utilizate probabil în antichitate, cînd se puteau confunda unităţi de volum (pentru a evalua, de pildă, profunzimea unei ape) cu cele de adîncime propriu-zise, întru totul echivalente cu distanţele „din cer" — adică din spaţiul care ne înconjoară deasupra şi în afara Pămîntului. Dealtfel, în mărturia concordantă din Aristotel, *De caelo* II, 2, 284 b 6 (la noi „Pythagoras", fr. **56** — respectiv 58 B **30** DK *in fine*) se menţionează explicit „dreapta şi stînga cerului", care — după altă mărturie din Stobaios, *ecl.* I, p. 147, 22 W. — ar însemna la pythagorei O r i e n t u l (implicit „răsăritul" mişcării) şi O c c i d e n t u l (un termen al ei), anulînd astfel opoziţia sus—jos. Postularea unor echidistanţe precise faţă de „centrul" cosmic era una din legităţile indispensabile care decurg din concepţia Universului *sferic*.

[259] Comentatorul neo-platonic exagerează esoterismul *întregii* tradiţii de contemplare şi cunoaştere a ordinii cosmice la pythagorei. Ce-i drept majoritatea cunoştinţelor de arithmo-geometrie căpătau o dimensiune simbolică, dar nu totdeauna ea „se ascunde" îndărătul *vălurilor* (gr. *parapetàsmata*) unui limbaj de iniţiere în „misterii" (gr. *mystagogía*). Proclos trăieşte în epoca gnozei şi a visărilor neo-pythagoreice, sub influenţa unei proliferări a simbolismului magic, oriental. Tot ce se poate admite din această mărturie, ca informaţie autentică, se limitează la caracterul iniţiatic, de alegoreză, a lucrării *Bacchantele* (despre titlul ei simbolic v. şi nota 255).

[260] Textul: „aceasta este c a r a c t e r i s t i c a (gr. *trópos*) de ansamblu a călăuzirii doctrinale (gr. ὑφήγησις) a lui Pythagoras". De relevat că simbolismul continuu este specific mai ales interpretării date divinităţilor, nu tuturor cunoştinţelor sistematizate în cuprinsul *filosofiei*.

Fragmentele „îndoielnice", „neautentice" (la Diels—Kranz *Unechtes*), *B 20—23* conţin doar cîteva enunţuri care ar putea fi atribuite aproape sigur lui Philolaos. Citatul amplu dintr-un tratat *Despre suflet* trădează factura unei compuneri apocrife, influenţată în mod evident de aristotelism şi de voga altor scrieri similare puse de neo-pythagorei în seama unor filosofi atestaţi în vechea tradiţie (despre care dădea mărturie un Aristoxenos). De fiecare dată se mai găsesc cu toate acestea şi vestigii ale unor idei autentic arhaice, preluate probabil în mod indirect, pe măsură ce se acumulau reprezentările neo-pythagoreice.

N-ar fi exclus ca simbolismul numărului *şapte*, din fr. *B 20—20 a* să fi ocupat un loc privilegiat într-o „carte" *Despre decadă* a lui Philolaos (totuşi se intercalează în tradiţia tîrzie şi un tratat apocrif *Despre hebdomadă* — v. precizările date de Diels, după citatul lui Ioannes Lydus, autor bizantin).

[261] Asocierea „generării" (sau „zămislirii"; gr. *gennesis* — de la *gennáo*, deosebindu-se de termenii înrudiţi *genesis* — γένεσις — „devenire"

şi *gignomai)* cu mişcarea *(kinesis)* se întîlneşte deja de Platon (v. îndeosebi *Timaios* 34 A—B şi urm.), dar ideea că ceea ce nu este generat rămîne imobil pare influenţată (la fel ca terminologia) de aristotelicul *primum movens* (gr. *proton kinoun*), el însuşi nemişcat *(akineton)*, cum este aici numărul şapte. Ciudat este însă impunătorul simbolism numeric, asemănător cu alte speculaţii din alegoreza philolaică, mergînd pe linia unei echivalenţe continue a proceselor din natură şi „virtuţilor" cu numere stihiale. Mai ales fr. **A 12** atestă — printre altele — importanţa cifrei *şapte*, la fel ca tratatele din *Corpus Hippocraticum* şi bogatul material sistematizat de W.H. Roscher (*Hebdomadenlehren*, Leipzig, 1906). În enunţarea din fragmentul nostru *şapte* nu poate „genera" din punct de vedere matematic, deoarece în cuprinsul decadei nu dă naştere unor multipli. Nu poate fi „generat", deoarece fiind un număr-prim nu are cum să fie „zămislit" ca produs a doi factori, ci numai prin adăugarea unităţii (or aceasta, după cum releva Timpanaro Cardini, nu este ea însăşi număr). După cum se poate constata din comparaţia textelor greceşti, ambele surse reproduc la sfîrşitul explicaţiei despre „virginitatea" numărului 7 un citat aproape identic extras probabil din scrierea philolaică. Dar în contextul explicativ anterior unele manuscrise ancorează mai strîns „generarea" de corelatul (aristotelic ?) al mişcării. Pentru Reihardt şi Roscher determinarea prin cuplul dialectic *mişcare — nemişcare* denotă caracterul presocratic evident al epistemei (mai ales întrucît opoziţia *mişcare permanentă* vs. *nemişcare* se mai întîlneşte la un A l k m a i o n — fr. **A 1** — şi la alţi filosofi ai naturii).

[242] Calificativul „retorul din Tarent" pentru Philolaos sună curios, însă nu implică provenienţa citatului dintr-o scriere cu caracter propriu-zis retoric. Nu ştim în realitate ce fel de sursă intermediară cita Ioannes Lydus, autor tardiv (v. *supra*, nota despre „fragmentele îndoielnice"). Dacă nu avea din altă parte informaţii certe despre apartenenţa gînditorului (devenit între timp clasic) la vreo şcoală de filosofie, după stilul frazei citate apelativul „retor" nu este deplasat pentru a califica tonul celui care defineşte astfel o divinitate a numărului (v. *infra*).

[243] În mod indubitabil avem în construcţia frazei noastre structura unui period oratoric, nefiind exclusă influenţa stilului creştin, cu paralelismul biblic al membrelor (prezent dealtfel şi în stilul hieratic al celor mai vechi poeme orientale, precreştine, arhetipul unei scandări liturgice). Fie că este vorba de o similitudine (primordial dorită) cu expunerea poematic-versificată, fie că se verifică astfel efortul unui falsificator (cf. judecata lui Wilamowitz: „eingefälschtes Zitat") de a imita solemnitatea unei definiţii a pythagoreilor, impresionează desfăşurarea unor membre *(kola)*, orînduite progresiv, pînă la proclamarea eternei identităţi cu sine, în izbutita concluzie lapidară, cu *diptoton* şi *homoeoteleuton* (în raport cu cele trei epitete anterioare) : *theós*, *mónimos*, // *autos heautó hómoiós*.

[244] Aluzie la mitologemul foarte arhaic al naşterii Athenei, zeiţa-fecioară a înţelepciunii, tot printr-un fel de parthenogeneză, întrucît a fost scoasă din capul (respectiv „creierul") lui Zeus, care o zămislise după ce a înghiţit-o pe *Metis*, personificarea inteligenţei — v. acum M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Paris, 1974. Asimilarea ei cu *Nike*, „Victoria" predomină în perioada clasică, mai ales printre ionieni, cultul oficial tutelar în cetatea-lumină din Attica venerînd-o, cum atestă şi pasajul nostru, ca o inexpugnabilă Athena Parthenos („Fe-

cioara" — de unde şi numele Parthenon-ului). Şi fr. A 12 simbolizează prin numărul 7 „inteligenţă" — *nous* — şi „sănătatea" *(hygieia)*. Mai îndrăzneaţă este în această enunţare a esoterismului numeric asimilarea lui 7 „fără de-mumă" cu monada supremă sau marele Unu ca ipostază indivizibilă (deci nu obîrşia numerelor), simbolistică de tip precreştin, legată eventual de întruchiparea unei piramide sau de sorocul 6 + 1, prezent şi în ordonarea timpului spaţializat prin coloane ale templelor-calendar dacice.

[265] O schimbare minimă în ordinea cuvintelor deplasează întrucîtva la Philon centrul de greutate al enunţării, de parcă s-ar vesti o identitate solemnă cu dogma creştină, iar hebdomada s-ar contopi cu „Dumnezeu unul" (Θεὸς, εἷς, ἀεὶ ὤν). Dincolo, în contextul din Ioannes Lydus, s-ar putea să regăsim topica mai veche: „u n u l, cel ce fiinţează în veci, ⟨Dumne-zeu⟩ statornic ... etc." Dealtfel, configuraţia cuvintelor de aici se mai pretează în greceşte (tot sub influenţa formulelor de cult liturgice) la o lectură de tipul Θεὸς εἰς ἀεὶ ὤν = „fiind pentru eternitate Dumnezeu" (cu transformarea lui εἷς în εἰς enclitic). Oricît ar fi de bine închegată fraza, ne surprinde lipsa fonetismelor doriene, prezente — măcar sporadic — în alte citate directe din Philolaos. Undeva, pe parcursul tradiţiei textuale, s-a produs o intervenţie. Minereul autentic se mai discerne cu toate acestea destul de clar. Astfel, pentru desluşirea „hegemon şi conducător" (ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων) la Diels—Kranz mai figurează în subsol trimiterea la expresia identică dintr-un loc paralel — fr. B 11 —, unde βίω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών, „a vieţii începătură şi călăuză" se alcătuieşte din aceleaşi cuvinte (cu tonalitate dorică şi un semantism care prezintă altă nuanţă, explicabilă dacă ne gîndim la efortul unui filosof de a impune o terminologie cu cîteva joncţiuni generice, adaptabile unor contexte variate).

[266] *Dyada* (noţiunea numărului *2*) este acum întruchipată de *Rhea*, sora şi soţia lui *Kronos*, (în original *syn-eunos*, un fel de „concubină"). Zeul frate primordial simbolizează Unul (sau *monada* primitivă), ca stihie b ă r b ă t e a s c ă, Rhea fiind replica lui f e m i n i n ă; deci cuplu de contrarii din celebra tablă de principii opuse *(tabula oppositorum)* pe care ar fi sistematizat-o Philolaos (v. şi Aristotel, *Metaph.* I, 5, 986 a 15, la noi fr. 23 şi nota 134, respectiv 58 B 5 DK). Prin generarea *dyadei* dintr-o *monadă* pozitiv masculină *kosmopoieza* îşi găseşte un echivalent în cea mai veche theogonie; Kronos, alcătuind cu soţia sa un principiu al dyadei ce se opune propriei sale unicităţi, devine în mod lesne pentru alegoria filosofilor un reflex paronomastic al principiului abstract Cronos (*litt.* Χρόνος, *Khronos*), „Timpul", deoarece cu acest cuplu începe istoria zeilor şi a lumii, în care se petrec mereu alte intîmplări („vremea vremuieşte"). De la geocenoza Uranos ~ Gaia (Cer ~ Pămînt) se trece la sciziparitatea Kronos-Rheea, iar aceasta generează *timpul*, care tinde spre *apeiron*- infinit, dar totodată, prin dezvoltare ciclică, reia în desfăşurarea sa cu peripeţii neasemenea grupuri de-terminate de întîmplări (v. de pildă succesiunea generaţiilor după detronarea lui Kronos, vîrstele omenirii, etc.).

Nu avem destule argumente sigure pentru a combate autenticitatea noţiunilor din primele două fragmente „îndoielnice", transmise de patru izvoare diferite (trei din ele pentru lauda *hebdomadei* din *B 20*). În orice caz pornesc din acelaşi intermediar; în propoziţia monoteistă mai răsună conceptualitatea cu care ne obişnuise Platon („platonische Begrifflichkeit" — Burkert, *o.c.*, p. 232, unde se fac trimiteri şi la dialogul *Parmenides*). Echi-

valarea numărului 7 cu Athena se mai găsea şi într-un conspect aristotelic, motivată la fel — cf. Alexandros, *In Met.* 39, 3 urm. = Arist, fr. 203: „şapte nu generează nici un număr din cuprinsul decadei, nici nu este generat de vreunul dintre ele ⟨...⟩ *ametor* (= „fără de mumă") ⟨...⟩ *parthénos* (= „fecioară)". Poate fi mai arhaică întruchiparea *dyadei* în Rhea, „soaţa lui Kronos" (fr. B 20 a). Această zeiţă joacă un rol simbolic şi în cele mai vechi *akusme* ale tradiţiei orale. La un Xenocrates (intermediar semnificativ pentru credinţele despre *daimones*), în fr. **15** (Aët. 1, 7, 30), *dyada* este asimilată cu „maica zeilor" — Rhea, un alt nume pentru „materia care izvorăşte veşnic" (ἀένaος ὕλη — cf. Xenocrates, fr. 28), identificată cu *aoristos dyas* (= „dyada făr' de hotar"), ceea ce i se pare lui Burkert marca unor speculaţii etimologice tardive (*Rhea* fiind asociată cu *rhéo*, „a curge"). Dar re-etimologizarea populară sau poetică este practicată din cele mai vechi timpuri, reperabilă — în special pentru mediaţia dintre cele trei tărîmuri — la Homer, Hesiod, în *Imnuri homerice*, în orfico-pythagorism.

Fragmentul **B 21** „despre sufletul Lumii", face parte din textele întinse, prelucrate fără îndoială prin secolul IV sau chiar mai tîrziu. Două expresii atestă coloratura stoică: „prin firea sa respirînd" (sau „străbătut de suflarea Naturii" — Diels) nu este departe de „suflul ce străbate natura" *(pneuma diekon)* din stoicism locuri paralele şi Sextus, *Adv. math.* 9, 127. Avem aici mărturia unei „evlavii cosmice" (Burkert: «Kosmosfrommigkeit», tot mai frecventă în ambianţa elenistică. Veşnicia lumii este proclamată în termeni pe alocuri consacraţi de aristotelism sau purtînd amprenta elanului unui imn de laudă, ca în *Timaios*. Fragmentul nostru prezintă foarte multe afinităţi cu un tratat apocrif extrem de tardiv: *Despre natura Universului* (Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως), de Pseudo-O k e l l o s (v. în acest volum, pp. 235—239, fr. 3 şi lucrarea lui R. Harder, *Ocellus Lucanus*, Berlin, 1926, care trece în revistă locurile paralele). Mai veche se dovedeşte prelucrarea fragmentului philolaic, databilă cel mai tîrziu din sec. II î.e.n. În ciuda „modernizării" terminologiei înclinăm să credem că nucleul enunţării se afla în concepţia lui Philolaos despre un *kosmos*-organism, care fiinţează după ce a început să „respire". La polul opus principalul anacronism îl constituie proclamarea *veşniciei* acestui *kosmos*, deşi fr. **A 18** postulează — în mod verosimil pentru pythagoreul organicist — perspectiva *pieirii* sale (*phthorá* — φθορὰ κόσμου), chiar dacă un asemenea sfîrşit ar fi tîlcuit ca premisa unui nou început („eterna întoarcere" sau *apo-katastaza* devenirii ciclice). S-au depistat în plăsmuirea inconsecventă a coloraturii doriene forme recente, din limba comună, cum ar fi *exarhidion*, adverbial, coroborat cu inscripţia din Dittenberger, *Syll.*³ 712_1, deşi la fel de bine pare atestată forma emendată, propusă de Diels şi Letronnes, ἐξ ἀρχιδίων = „din rudimente primordiale" (în ciuda obiecţiilor lui Burkert care compară diminutivul cu parodisticul Σωκρατίδιον). O relicvă enigmatică rămîne *anakoma pan*, emendat în *anakonama* (după Hesychius, *anakonan*), echivalentul lui *anastrophé*, „răsturnare". Se întrevăd aşadar şi vulgarisme ale tradiţiei neo-pythagoreice, datorate pesemne strădaniei de a păstra şi cîte ceva din vechiul fond al tradiţiei philolaice (o teză dezvoltată în lucrarea lui Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924). O ramificaţie asemănătoare stă la baza falsului tratat *Despre sufletul lumii şi al naturii* atribuit lui Timaios din Locri.

267 În text ἄφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος, adică „incoruptibil și de neobosit" — ceea ce mi se pare un fel de hendyadă, pentru a sublinia faptul că natura nu este supusă unei „degradări a vremelniciei", nu se uzează ca un organism efemer.

268 Subiectul „Sufletul Lumii", nespecificat în această propoziție, se lasă lesne subînțeles, mai ales dacă ținem seama de contextul care va menționa ulterior „sufletul ce învăluie (și cuprinde — *periekhei*) totul". Apoi, însuși atributul, în construcția „mai puternic decît acesta" este de genul feminin, acordîndu-se cu *psyché*.

269 Am tradus prin „c o n g e n i a l" termenul *syn-genés*, propriu-zis „înrudit", aici cu conotație abstractă, fiind vorba de un *kosmos* emanație a demiurgului („a lui congenere" — T.C.).

270 Am redat astfel, printr-un nume predicativ, de factura unui termen abstract preluat din latină *(continuum)*, grecescul *syn-ekhés*, care mai apare la pythagorei și deține de asemenea un loc important în *Fizica* lui Aristotel („c o n t i n u i t a t e a" spațiului). În corelație cu fundamentala *unitate* a întregului *kosmos*, proprietatea *continuității* reprezintă pentru concepția pythagoreică un atribut al coerenței materiei, structurată prin numere în așa fel încît *vidul-apeiron* nu provoacă discontinuitate, ci se lasă delimitat de *peras*, în coarticulare strînsă. Nu se ivise încă o noțiune a vidului derivată din experiență, iar necesitatea de a menține pretutindeni continuitatea materiei (chiar dacă se îmbină calități radical deosebite de „substanțe") asigură temeinicie filosofării, numai în parte modernizată, prin efortul imitatorului tardiv de a prelucra minereul arhaic așa cum cer tiparele aristotelismului (prin secolele III—II î.e.n.).

271 Despre această formulă (*exarhidion* sau *arhidiou*, emendat de Rose în ἀρχᾶς ἀϊδίω, „un veșnic început") v. și precizările date de noi în nota de tranziție — *supra*, p. 189. În astfel de pasaje se accentuează discrepanțele care opun prelucrarea tardivă a ideilor pythagoreice din secolul V î.e.n. Lumea generată de Unul ambivalent ar avea un început potrivit formulării din această propoziție. Mai înainte, însă — și în tot restul expunerii — se proclamă veșnicia de neclintit, perenitatea Universului, fără obîrșie temporală.

272 *Luna* semnifică o frontieră pentru delimitarea părții etern i n c o r u p t i b i l e a Universului — „supra-lunară" — în contrast cu cea c o r u p t i b i l ă, supusă transformărilor (degradării, morții, specifice doar lumii „sub-lunare" din vecinătatea Pămîntului). Poziția Lunii ca „mediatoare" cosmică ar putea fi o noțiune preluată de pythagorei din vechile credințe referitoare la cele trei tărîmuri (v. pp. 140—142). Dar optica de ansamblu din textul tardiv derivă totodată dintr-o epistemă fixată de aristotelism (v. de ex. *Physica*, sau tratatele *De caelo* și *De generatione et corruptione*).

273 O formulare aristotelică pentru a proclama eternitatea se îmbină cu reprezentările platonice din *Timaios*. De fapt „Sufletul Lumii" nu mai corespunde acum întru totul *Focului* central, ci mai degrabă celui exterior, „involucrul" — aici un „suflu" de foc în osmoză (ca la stoici), care învăluie doar cerul supra-lunar.

274 Mecanismul eternei mișcări din *kosmos* este înfățișat ca în Aristotel; cu singura deosebire, platonică (și pe cît se pare moștenită de la pythagorei), că „mișcătorul" nu este imobil el însuși, ca la Stagirit (*primum movens* fiind acolo *akíneton kinoũn*). Totuși, textul n-are pentru „mobil" termenul

curent *(kinoúmenon)*, ci un alt echivalent aristotelic, desemnînd principiul „mereu pasiv" *(aeipathés)*.

[275] Ca în metafizica Stagiritului *en-ergeia* desemnează o procesualitate: „lucrarea" în sens durativ și sub raportul realizării țelului pe care-l implică orice proces dintr-un *kosmos* dominat de finalism (determinism teologic). Un semantism de felul acesta nu apare la presocratici, nealegîndu-se încă o finalitate atotputernică din cuprinsul fenomenelor fizice și nefiind nevoie de prioritatea *energiei* (în accepțiunea aristotelică). Și *genesis* capătă in contextul fragmentului sensul metafizic din terminologia secolului IV: „un anumit mod de a lua ființă", (engl. „coming into being"), opus dispariției (*phthora*, engl. „passing by").

[276] Cu a doua ocurență *genesis* începe să semnifice, printr-o extensie contextuală, o „devenire" ciclică. Deci nu mai derivă direct din **g e n e z a** naturală (= naștere și dezvoltare, zămislire, creștere, combinare a elementelor ce dau naștere unei forme noi de materie), ca la majoritatea presocraticilor (Heraclit, Empedocles, milesienii, pythagoreii), deși mai păstrează vestigiile unei reinstaurări a *kosmos*-ului în timp — noțiune redată și de verbul *apokathistanai* (cf. *apo-katastasis*). Deci, undeva, în substratul problematic al textualizării, se intrevăd vestigii din reprezentarea timpului ciclic al Universului ce se primenește periodic, după trecerea unei serii de milenii (ani mari).

Ultimele fragmente „î n d o i e l n i c e" (B *22—23*) ar proveni dintr-o lucrare de sinteză (sau rezumativă ?), care poate fi cel mult o adaptare tardivă a principalelor teorii philolaice. În cele trei „volume" intitulate Περὶ ῥυθμῶν καὶ μέτρων $\overline{\text{ΑΒΓ}}$ (mărturia latină a lui Claudianus Mamertus reproduce titlul în latinește), „m ă s u r i l e" — gr. m é t r a — ar corespunde geometriei, iar „ritmurile" atît muzicii cît și armoniei cosmice (corelată cu cea psihosomatică).

[277] Boeckh (în *Philolaos*, pp. 86, 177) ne atrage atenția că prin *pondera*, trebuie să înțelegem o sinecdocă, preluată din metalimbajul tehnic al pythagoreilor; întrucît ele desemnează unitățile *ponderale*, folosite pentru a măsura vibrații, produse de strune ținute sub tensiune prin atîrnarea unor greutăți diferite (ceea ce permitea să se obțină practic experimental parametri cantitativ-numerici pentru a exprima înălțimi corelative ale gamelor și acele raporturi proporționale pe care le dezbat „în chip obscur" scrierile philolaice).

[278] Gomperz a semnalat caracterul autentic al expresiei *incorporalis convenentia*, care ar traduce *harmonia asomatos* („armonia necorporală"; la Diels—Kranz: „körperloses Dasein in der Welt"), o noțiune abstractă și elevată pe care n-ar fi putut-o inventa compilatorul nostru. În fraza următoare straniul atașament al sufletului pentru corp amintește de ambivalenta conviețuire cu „mormîntul-închisoare" și „custodie", despre care a fost vorba în fragmentele *B 14—B 15*. Philolaos ar fi evidențiat paradoxul acestei temporare predilecții, dominată în cele din urmă de un sentiment al constrîngerii și al culpabilității.

[279] Numărul ca „statornică și veșnică legătură n e c r e a t ă" este de fapt „creat de el insuși" *(autogenés)*; tot o parthenogeneză, ca în fr. *B 20*. La Diels—Kranz: „. . . Band des ewigen Beharrens der innerweltlichen Dinge".

[280] „O p o r t u n î t a t e a" (gr. *kairós*) din acest fragment este un concept fundamental pentru morala presocratică. La un Pindar (*Pyth.*

9, v. 78 şi *Ol.* XIII, v. 47 şi urm.) termenul desemnează discernămîntul şi totodată norocul celui care a ştiut să folosească prilejul nimerit (un „avantaj" al său), legat mereu de o *măsură* şi *Modul de viaţă pythagoreic* (Aristoxenos), în acest volum, pp. 34—58. Heraclit îl acuză pe Pythagoras că adunase prea multe cunoştinţe, încălcînd prin *polymathie* (acumularea unor învăţături nediferenţiate) „oportunitatea" sau măsura — *kairós* ce trebuie să călăuzească comportarea înţeleaptă. După cum relevă Kranz într-o notă adiţională *(ad h.l.)*, Anaxarchos a răspuns invectivei heraclitiene (cf. fr. 72 B, *1* DK), arătînd că există dimensiuni ale „oportunităţii" — *kairós* proprii gîndirii filosofice. Controversa „filosofilor din vechime" i se pare autorului nostru didactic (Athenaios, „specialistul în mecanisme", de prin sec. I. î.e.n.) un aport la definirea globală a „prilejului nimerit" *(kairós)*. Doar un alt compilator tardiv care — după cum precizează Diels-Kranz — excerptează acelaşi text dă filosofii în altă ordine şi adaugă la început pe Philolaos. Ca atare s-ar putea să fi existat o referire la concepţia strict pythagoreică despre *kairós*: un concurs de împrejurări văzut ca o simetrie — proporţională — şi întruchipat de numărul *şapte* (cf. *Theol. Ar.* 44), care, potrivit mărturiei aristotelice (*Metaph.* I, 8, 989 b-990 a), îşi avea locul în „alcătuirea Universului" (v. la noi vol. I, p. a 2-a, fr. 40, p. 39, respectiv 58 B 22 DK), fiind văzut fie ca „prilej oportun" (potrivire fericită de întîmplări), fie ca „moment critic". Ulterior — dealtfel — *kairós* va însemna şi „un punct vital" (critic) din anatomia corpului omenesc, iar prin polisemie ambivalentă atît o perioadă critică, cît şi un anotimp sau o perioadă potrivită (engl. „season").

[281] Din această îmbinare de cuvinte se vede că oportunitatea — *kairós* — este înţeleasă şi ca „măsură definitorie" pentru cunoaşterea filosofică. Democrit, atunci cînd incrimina (după Heraclit — v. *supra)* aceeaşi *polymathie* a lui Pythagoras, spunea că „trebuie cunoscute măsurile (= = „limite şi extensii ale definiţiilor") în ceea ce priveşte oportunitatea" (χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι — în textul nostru cf. fr. 68 B 65 DK).

[282] „Norma în domeniul practicii" este un *lógos pragmáton*, un fel de raţionalitate a faptelor noastre.

[283] Nu reiese clar dacă „acel îndemn delfic" [*parangelma*] corespunde celebrului „cunoaşte-te pe tine însuţi" *(gnothi seautón)* sau maximei *métron áriston* („cel mai bun lucru este măsura").

[284] Autorul creştin (din sec. XI e.n.) se referă cu dispreţ la ereticul Iulian Apostatul, care, alături de scrieri filosofice şi morale ar fi compus totodată şi lucrări de poliorcetică (referitoare la maşinile de război şi arta fortificaţiilor). Pînă în antichitatea tîrzie mai dăinuia reputaţia lui Philolaos ca filosof cu preocupări experimentale în diferite domenii, prin care verifica postulatele arithmo-geometriei. Menţionarea lui în acest context s-ar putea datora faptului că era considerat maestrul lui Archytas (autentic geometru şi „fizician" riguros).

EURYTOS

1. IAMBL., *V.P.* 148 Eurytos crotoniatul[1], un discipol din cei care-l ascultaseră pe Philolaos[2], vestindu-l cîndva un păstor că auzise chiar la chindie, în miez de zi, glasul din mormînt al lui Philolaos, ca și cum ar fi cîntat — deși filosoful era mort de mulți ani, — întrebă deodată:

— Pe zei! și ce acord[3] făcea să răsune?

2. THEOPHRAST., *Metaph.* 11, p. VI a 19 Usener (Ross-Fobes)

Este caracteristic pentru omul desăvîrșit, cugetător adînc[4], să nu se oprească într-un anume punct al cercetării odată ce a progresat[5], întocmai cum a zis Archytas [cf. și fr. A 13] că proceda Eurytos, atunci cînd așeza într-o anumită ordine pietricele[6], spunînd astfel: „Acesta este numărul omului, acesta e al calului și acesta se nimerește să fie al unui alt lucru". Acum însă cei mai mulți gînditori, înaintînd pînă la un anumit prag se opresc, așa cum se întîmplă cu cei care iau ⟨drept principii⟩ **unul** sau **doimea** nedefinită [*aóristos dyás*][7]. Căci ei, după ce au generat numerele, suprafețele și corpurile, omit oarecum restul sau de abia tratează ⟨celelalte principii⟩, arătînd numai atîta: că unele derivă prin generare din *dyada* nedefinită, cum ar fi spațiul [*topos*] și vidul nemărginit [*kenón kai ápeiron*][8], altele din numere și din unitate, cum ar fi sufletul[9] și altele asemenea sau [timpul și cerul] — și multe din celelalte —. Dar, de fapt, despre cer și cîte mai rămîn[10] ei nu menționează nimic.

3. ARISTOT., *Metaph.* XIV (N) 5, 1092 b 8

Nu s-a precizat de asemenea în ce chip Numerele sînt cauze ale substanțelor și ale ființei[11]. Dacă de pildă ele îndeplinesc această funcție cu niște l i m i t e. Așa precum — de pildă — din punctele ce alcătuiesc mărimile Eurytos stabilea cutare număr al omului[12]; cutare al calului și, întocmai ca cei care raportează numerele la figurile geome-

trice ale triunghiului și patrulaterului[13], tot astfel apoi obținea cu pietricele o asemănare a formelor de plante ⟨și animale⟩? Sau cumva ⟨ele trebuie considerate cauze⟩, deoarece consonanța [symphonía][14] fiind un raport de numere, în mod similar și omul și orice alt lucru ar fi de asemenea un raport numeric? [cf. și vol. I, **2**, „Pythagoras", fr. **51**, p. 43].

ALEX., *ad h.l.*, p. 827, 9

Fie — ca să zicem așa — delimitarea[15] omului numărul două sute cincizeci și trei, iar numărul trei sute șaizeci al plantei[16]; odată ce stabilise această premisă, lua două sute cincizeci de pietricele, unele verzi, altele negre, altele roșii, colorate îndeobște în tot felul de culori[17]. Apoi, după ce spoia cu var un zid, conturînd umbra unui om[18] și tot la fel ⟨schițînd⟩ o plantă, se apuca să înfigă aceste pietricele unele în conturul feții, unele de-a lungul mîinilor, altele mereu în alte conture și astfel desăvîrșea imitația unei figuri a omului cu pietricele[19], în număr egal cu suma unităților care, zicea el, definesc omul.

NOTE

[1] În „Catalogul" lui Iamblichos (v. p. 27 și notele de acolo — 13, 16), filosoful Eurytos mai apare ca locuitor al Metapont-ului, iar apoi ca tarentin. În sfîrșit, mai este menționat în § 266 tot ca cetățeanu de fel din Metapont. S-ar putea să fie vorba de stabilirea sa temporară într-o cetate, după ce ar fi emigrat din Crotona, la fel cu Philolaos, după mișcările antipythagoreice. Nu există suficiente indicii pentru a determina care din cele trei cetăți a fost ultima lui patrie.

[2] Am redat exact, prin mai multe cuvinte substantivul *akoustḗs*, *litt.* „auditor", termen luat probabil în accepțiunea specifică pentru discipolii care vegheau asupra moștenirii unor învățăminte orale. După cum se precizează și în Nota introductivă (v. pp. 21—22), E u r y t o s face parte din mentorii ultimei serii de pythagorei (a 5-a treaptă, potrivit cronologiei relative) care continuă în special preocupările de matematică ale școlii. Pare să fi fost ceva mai tînăr decît Philolaos, de vreme ce trecea drept elev al acestuia și era citat de Archytas cu admirație pentru metoda sa originală care făcuse autoritate în arta demonstrației, așa cum reiese din fr. **2**. Așadar maturitatea sa poate fi situată între 390—360 î.e.n., cu o generație înainte de ultimii pythagorei grupați într-o școală, pe care-i mai apucase Aristoxenos (potrivit mărturiei din Diog. Laërt. VIII, 46).

[3] Aici termenul *harmonia* din text înseamnă un „acord armonic". Unei asemenea rezonanțe muzicale i se atribuie o acțiune magică, dincolo de moarte, așa cum atestă și reprezentările plastice funerare inspirate de

pythagorism acolo unde imaginea defunctului care face să răsune un instrument simbolizează tocmai această modalitate de a comunica prin sunete armonioase, mai presus de graiul articulat, cu lumea celor vii. În anecdota citată de Iamblichos s-ar părea că recunoașterea unui anumit acord ce străbătea din mormînt ar fi permis eventual să se deducă în ce stare se afla sufletul răposatului Philolaos.

[4] Teofrast laudă gîndirea unui filosof ce știe să „cugete" *(phronein)* și ca atare se dovedește un om „desăvîrșit" *(teleios)*, la fel de bine înzestrat cum va fi pe plan moral înțeleptul, calificat printr-o formulă sobră de clasicismul francez: *honnête homme*. Aici un aristotelic propune ca pildă — pentru idealul de „cumințenie" — temeinicia unui om de știință care știa să folosească metode concrete în demonstrație.

[5] Idealul propus ilustrează pare-se adecvarea la obiect (v. și *supra*). De aceea, prin contrast, el se opune superficialității altor filosofi (nespecificați) care acumulează tot felul de speculații clădite pe temelia unor principii fragile sau deosebit de abstracte, fără să le impună convingeri prin demonstrații solide.

[6] Ceea ce face noutatea procedeului schematic de reprezentare a vietuitoarelor sau obiectelor fizice ca figuri desenate concis, pe baza unei proiecții arithmo-geometrice, ține tocmai de această „d i s p o z i ț i e" precisă a pietricelelor care totalizează cîte un număr, diferit pentru fiecare făptură sau obiect al schematizării. Determinarea unei anumite configurații printr-o dispunere *anume* a pietrelor-puncte (în text *diatithénta tinàs psefous)* este la fel de relevantă prin geometrism ca și numărul lor crt.

[7] Nu reiese clar dacă Teofrast polemizează aici cu teoriile platonice despre generarea *dyadei* („ideea numărului doi") din *monadă* — și apoi cu deducerea progresivă a numerelor din această primă „geneză" — sau cu pythagoricii tardivi, înclinați spre mistica numerelor. Propriu-zis, „doimea nedefinită" [*aóristos dyás*] nu mai corespunde întocmai ideii de generare a numărului par de tip autentic pythagoreic din prima *dyadă*, „pereche", întruchipînd *apeiron*-ul, în echilibru cu monada *peras* („limită").

[8] Sub forma unor principii vagi această raportare a determinărilor cosmice, cum sînt „vidul" și „nemărginirea" (sau chiar „infinitul") la doime *(dyas)* și la numere pare corespunde, oarecum *kosmopoiezei* pythagoreice (cf. vol. I, p. 2, „Pythagoras", fr. *23—24* și *49—55*). Li se reproșează totuși acestor epigoni de a nu defini în mod constant natura numerică specifică unor asemenea proprietăți determinabile (sau determinate) ale structurii cosmice stihiale, „spațiul", „vidul", suprafețele fiind categorii mai abstracte decît vechile stihii ale milesienilor (Apa, Focul, Aerul), dar necesitînd o demonstrație, ca orice principii riguros exacte. Pentru „generarea" suprafețelor din numere, v. și „Philolaos", fr. A 13 (la noi p. 74—77). De abia cu Archytas (v. de ex. fr. A 13 și A 24) pythagoreii încep să-și pună problema unei definiții mai riguroase a conceptului de *materie* și de *spațiu*, dincolo de fixarea unor parametri numerici convenționali pentru obiecte fizice proiectate spațial sau identificate în natură, așa cum se înfățișează „corpurile" concrete.

[9] Pentru determinarea sufletului printr-un n u m ă r al „psihogoniei" sau al „acordului armonic", v. secțiunea „Pythagoras", vol I, p. 2, fr. 8, p. 14 cu nota 56 și fr. 74 a—75, iar în acest volum „Philolaos", fr. A 12. Primele speculații asimilează „numărul sufletului" cu 216 sau 63, altele cu diferite intervale armonice.

[10] „Cîte mai rămîn" sau „restul problemelor necercetate" ar fi tocmai domeniul raportării principiilor-cauze la realitatea fenomenelor din natură pe care filosofii superficiali de obicei nu le cercetează.

[11] Mărturia lui Aristotel face parte dintr-o critică de proporții considerabile a noțiunii de cauzalitate la filosofii care l-au precedat. Acest pasaj din *Metafizica* N (XIV), cap. 5, figurează la noi și în vol. I, p. 2 (v. trimiterea din text), așa cum a fost antologat în DK, deoarece ne arată cum generau pythagoreii prin numere toate „cele existente" *(ta onta)* sau — potrivit terminologiei aristotelice — „substanțele *(ousiai)* ființării *(tou einai)*".

[12] Fără să echivaleze unitățile numărului simbolizate de pietricele cu numere-puncte concrete, ca niște particule (ceea ce Raven consideră o fază epistemologică desemnată prin termenul *number-atomism*), Eurytos înclină să considere numărul (sau — mai exact — parametrii exprimabili numeric) drept delimitări ale proporției, mărimii etc. unor obiecte fizice concrete, inclusiv ale ființelor, întrucît fiecare din acestea trebuie să însumeze, ca într-o figură, însușiri numerice ale părților constitutive. Păstrează vestigiile unei fascinații arithmologice conceptul de număr (unic pe cît se pare) specific în pythagorism ființelor vii, omului, plantelor, derivînd probabil din reprezentările unui echilibru al tensiunilor din natură înstrunate armonic, așa cum se prezintă articulațiile numerice, ritmul, simetria.

[13] Reiese din această precizare că schemele figurative la Eurytos (ca în construcția unor *grafe* moderne) reprezentau conturul ființelor (sau obiectelor) prin numere ce sintetizau în pythagorism însușirile sau proporțiile ființelor și ale plantelor.

[14] Stagiritul menționează și al doilea concept din pythagorism: numerele-armonii sau raporturile numerice prin care se da formula intervalelor armonice, cum le găsim caracterizate în fragmentele philolaice și la un Archytas.

[15] Comentariul lui Alexandros utilizează aici termenul *horos* pentru liniile trasate cu pietricele. Propriu-zis „limite" sau „granițe", dar în același timp „definiții", respectiv „d e l i m i t ă r i", concret-figurative.

[16] Oricum specifica el, (v. *supra*, nota 13), nu se știe ce reprezentau exact aceste numere sintetice care întruchipau **omul (253)** sau **planta** (350). În primul caz avem un număr impar, din care pesemne s-ar putea scădea fie cîteva unități, fie una singură: proiecții de tipul celor geometrice, în plan și în spațiu raportate la numere (triunghiulare, pătrate, piramidale). Metoda filosofului este caracterizată astfel în lucrarea lui Kirk—Raven: „era posibil să se contureze cu ajutorul pietricelelor exact forma exterioară, în așa fel încît figura să reprezinte numai un om sau un cal. Așadar învățatul nostru marca suprafețele care delimitau în mod particular un om sau un cal și punctele care legau aceste suprafețe. Apoi, numărînd exact numărul de puncte necesare pentru a reprezenta un om, astfel încît figura să nu poată fi altceva decît făptura omului, el considera că a coroborat ecuația omului cu un număr anume" (*The Presocratic Philosophers*, cap. *Philolaus and Eurytos of Croton*, p. 315). Pentru prima dată în cultura europeană se imaginează un model matematic de reprezentare figurativă a obiectelor. Bineînțeles rămîn enigmatice implicațiile stabilirii (fie una sau mai multe zeci), pentru a se obține un număr par cu submultiplii săi. Numărul generic al p l a n t e i (360) s-ar

potrivi și cu evaluarea generică a sorocului creşterii vegetative (un număr de zile, de luni ș.a.m.d.).

[17] Din mențiunea pietricelelor *policrome* se întrevede intenția de a contura o schemă cu elemente constitutive, diferențiate numeric și sub raportul proiecției, așa cum se lămurește din text, în fraza următoare: unele culori pentru față, altele pentru mîini etc. Procedura seamănă în mod izbitor cu schițele moderne desenate la tablă cu cretă colorată.

[18] Așa cum precizează Timpanaro Cardini avem aici un desen în *clar-obscur*. Mai precis o *skiagramă*: delimitarea conturului unui obiect, pe baza umbrei proiectate pe un fond alb (aici zidul spoit). Aceeași precizie elegantă se obținea în secolul XVIII cu figurile negre decupate ca niște profiluri dintr-un joc de umbre (germ. *Schattenbild*). Aici, prin *skiagraphia* se obținea cît mai precis al figurii, iar în interiorul ei se înșirau apoi — într-o *dispoziție* precisă, v. *supra*, nota 16 — elementele constitutive, sub forma lineamentelor colorate, ca și cum s-ar fi întocmit cu un număr determinat de puncte (= pietricele) articulațiile de jonctură ale chipului (făpturii; obiectului) de reprezentat.

[19] *Imitația* prin skiagramă este „desăvîrșită" prin demarcația cu un număr exact de pietricele, care poziționează, ca într-o proiecție spațială, diferite contururi din figura omului (sau a plantei; viețuitoarei etc.) redată potrivit unei asemănări cît mai precise (*mimoumenos*, verbul care corespunde unui proces de *mimesis* întemeiat pe numere: *simularea științifică*).

ARCHYTAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Archytas, fiul lui Mnesagoras sau al lui Hestiaios, a fost un celebru filosof pythagoreic, precum și om politic și învățat cu renume (aprox. 440 – 360 î.e.n.). S-a născut și a trăit la Tarent, în sudul Italiei, unde s-a remarcat atît pe tărîmul cugetării cît și al vieții sociale. După informațiile biografului său, Aristoxenos din Tarent, Archytas a fost ales de șapte ori strateg al cetății, cu toate că obiceiul pămîntului interzicea ca cineva să dețină această funcție de două ori la rînd. Aflat în fruntea treburilor publice, el a purtat mai multe războaie cu dușmanii patriei sale și a ieșit întotdeauna biruitor. S-a preocupat cu rîvnă de buna cîrmuire a treburilor obștești, ridicînd în slujbe publice pe gospodarii vrednici la ei acasă. Avea chiar unele vederi democratice: îi plăcea să se ospăteze la masă cu sclavii și cu oamenii de rînd. S-a aflat în strînse legături de prietenie cu Platon, întreținute prin corespondență și vizite.

După mulți ani de rodnică activitate, filosoful tarentin și-a sfîrșit zilele într-un naufragiu, lîngă coastele Apuliei. Horațiu îi celebrează moartea într-o Odă (I, 28) străbătută de accente triste asupra zădărniciei lucrurilor omenești. Personalitatea lui Archytas, așa cum se desprinde din *Viața* scrisă de compatriotul său Aristoxenos (la Athenaios XII, p. 545 A), ne apare astăzi ca o figură înzestrată cu înțelepciune, demnitate morală și măsură, calități egalate doar de erudiția sa.

Opera lui Archytas pare să fi fost vastă, abordînd teme de filosofie, matematică, mecanică, astronomie, muzică și politică. Astăzi nu se mai păstrează din ea decît puține fragmente, culese de Meiners, *Histoire des sciences chez les Grecs*, Paris, III, C. 5; și Mullach, FPhG I, fr. 535–575; II, fr. 117–129. Lucrarea *Natura universaliilor* (J. Camerarius, *Archytas, Natura universaliorum*, Leipzig, 1564), care i se mai atribuie, are paternitate îndoielnică. La fel sînt și fragmentele dorice transmise sub numele lui și intitulate *Despre lege și dreptate* (F. Cordano, *Sui frammenti politici attributi ad Archita in Stobeo*, „La Parola del Passato", XXVI, Napoli, 1971, pp. 290–300).

Din fragmentele păstrate se poate înfiripa o părere asupra întregii activități științifice a învățatului tarentin. El s-a distins în special în aplicarea principiilor matematice la mecanică și trece drept inventatorul șurubului și al scripetelui. Se mai spune că a descoperit construcția cubului și că a calculat dublul cubului. A demonstrat, de asemenea, că între două numere aflate în raportul $(n + 1) : n$ nu există nici o medie proporțională rațională; urmează că întregul cu raportul 9:8 nu poate fi împărțit în două intervale egale întregi; rezultă că $(n+1)$: n este irațional, deci poate fi stabilit numai geometric, nu și aritmetic. De asemenea, a găsit două medii proporționale la două drepte date cu ajutorul cilindrilor. În domeniul muzicii, a demonstrat, printre altele, că terța (5 :4) este baza

armoniei. Ca filosof, Archytas se încadrează în şcoala „italică" sau pythagoreică, ce a funcţionat la Crotona în jurul anului 540 î.e.n. şi apoi la Tarent, unde s-a distins alături de Okkelos, Timaios, Alkmaion, Philolaos.

Fragmentele lui Archytas sînt scrise într-un dialect doric supra-regional, cu unele împrumuturi din dialectul ionic, încadrîndu-se astfel în tendinţa generală pythagoreică de a depăşi limitele unui grai local şi de a crea o proză filosofică universală (A. Uguzzoni, *Note sulla lingua dei Pitagorici Filolao ed Archita*, „Quaderni dell'Istituto di Glottologia", Bologna, VII, 1962, pp. 53–71; continuare „Quaderni dell' Istituto di Filologia greca", Cagliari, VIII, 1964–1965, pp. 87–109).

BIBLIOGRAFIE

P. Tannery, *Un traité grec d'arithmétique antérieur à Euclide*, MAI., 3, 1905, pp. 244–250.

B. L. van der Waerden, *Die Arithmetik der Pythagoreer*, I, Math. Ann., 120, 1947–1949, pp. 127–149.

B. L. van der Waerden, *Die Harmonielehren der Pythagoreer*, „Hermes", 78, 1943, pp. 163–199.

Maria Timpanaro Cardini, *I Pitagorici*, Firenze, 1962, pp. 262–385.

J. Burnet, *Early Greek Philosophy*[2], London, 1914.

C. Del Grande, *Archita e i suoi tempi*, „Filologia minore", Napoli, 1956, pp. 307–325.

G. Loria, *Le scienze esatte nell' antica Grecia*, Milano, 1914[2].

A. Olivieri, *Civiltà greca nell'Italia meridionale*, Napoli, 1931.

ARCHYTAS

A) VIAȚA ȘI OPERA

Viața

1. DIOG. VIII, 79—83 Archytas din Tarent, un pythagorician și acesta, a fost fiul lui Mnesagoras, iar după părerea lui Aristoxenos [fr. 13 FHG II, 275, cf. A 7. 9], fiul lui Hestiaios. El este cel care l-a salvat pe Platon printr-o scrisoare, cînd era să fie omorît de Dionysios[1]. Era admirat de cei mulți pentru priceperea în toate domeniile; de aceea el a fost ales strateg al cetății de șapte ori, deși alții nu dețineau această funcție mai mult de un an, întrucît legea însăși interzicea acest lucru. Platon i-a scris două scrisori, după ce, mai întîi, îi scrisese el lui Platon în felul următor [paragrafele 80 și 81 ce urmează redau scrisorile][2].

Au existat patru bărbați cu numele Archytas: primul, acesta despre care vorbim; al doilea, un muzician din Mytilene; al treilea, autorul unei lucrări *Despre agricultură*; al patrulea, un epigramist. Unii vorbesc și de un al cincilea[3], un arhitect, căruia i se atribuie o carte *Despre mecanică*, cu următorul început: „Aceste lucruri le-am învățat de la Teucros din Cartagina". (Despre muzician se spune că, reproșîndu-i-se faptul că nu i se face auzită vocea, el a răspuns: „Ei bine, instrumentul meu vorbește, concurînd pentru mine".)

Aristoxenos spune[4] că pythagoricianul despre care vorbim, cît a fost strateg, n-a fost niciodată înfrînt; o singură dată a renunțat la comandă din pricina invidiei celorlalți și oamenii lui imediat au căzut în mîinile dușmanului. El a fost cel dintîi care a tratat mecanica metodic, prin folosirea principiilor matematice[5]; tot el a aplicat pentru prima oară mișcarea mecanică la o figură geometrică, anume cînd a încercat, cu ajutorul secțiunii unui semicilindru, să găsească două medii proporționale pentru a obține dublul cubului. Și în geometrie, el a descoperit cel dintîi cubul[6], după cum spunea Platon în *Statul* [VII, 528 B?].

2. Lex. *Suda* Archytas din Tarent, fiul lui Hestiaios sau al lui Mnesarchos sau al lui Mnasagetas sau al lui Mnasagoras, a fost filosof pythagorician. Acesta l-a scăpat pe Platon de la moarte cînd era să fie ucis de tiranul Dionysios. El a stat in fruntea confederației italioților[7], fiind ales strateg absolut de către concetățenii săi și de către elenii din acele împrejurimi. În același timp, a predat și filosofia, a avut discipoli renumiți și a scris multe cărți [din Hesychios].

Archytas a fost, după cîte se pare, elevul lui Empedocles (!). Pe socoteala lui se vîntură și o vorbă: „castanieta lui Archytas", pentru că Archytas a inventat castanieta care este un gen de instrument ce produce sunet și zgomot [din A 10].

3. HORAT., *Ode*, I, 28, 1—16.

Darul neînsemnat al unui pumn de pămînt
Te ține, Archytas, sub malul Matinului[8] in adînc,
Pe tine, care pămîntul și marea cu mintea măsurai
Și firele fără număr ale nisipului calculai;
Că-n lăcașul zeilor cu spiritul ai pătruns
Și bolta universului cu gîndul ai străpuns,
Toate aceste izbînzi ale minții la ce ți-au folosit,
Dacă de moarte să scapi nici tu n-ai izbutit?
Și tatăl lui Pelops, al zeilor oaspe[9], moartea-a cunoscut
Și Tithon[10], ce-n aer să se-nalțe știu că a putut,
Murit-a și Minos[11], la sfatul lui Zeus primit,
În Infern e și Pythagoras, fiul lui Panthoüs, de două ori săvîrșit[12];
Acesta în zadar cu scutul cel smuls din templu să dovedească-a vrut
Că mai trăise-n vremea războiului troian și nu-și dăduse morții decît sărmanu-i trup;
Mort e și filosoful pe care l-ai privit
Ca pe-al naturii și-al adevărului interpret iscusit[13];
Pe toți ne-așteaptă aceeași unică noapte,
Cu toții apuca-vom într-o zi pe calea ei ce-i zice moarte[14].

4. STRABON VI, 280 Odinioară tarentinii au fost peste măsură de puternici, sub cîrma unui regim democratic . . . ; ei au îmbrățișat cu osebire filosofia pythagoreică, și înde-

osebi Archytas, care s-a aflat în fruntea cetăţii vreme îndelungată [cf. A I, s. 322, 8. 21].

5. PLATON, *Ep.*, VII, 338 C Totuşi[15] mi s-a părut că mă aflu în mai mare siguranţă să-i las în plata norocului, cel puţin pentru moment, pe Dion şi pe Dionysios;[16] dar, negreşit, i-aş fi nemulţumit pe amîndoi de le-aş fi răspuns că sînt bătrîn şi că nici unul din faptele prezente nu s-a realizat potrivit înţelegerilor. În afară de aceasta, eu cred că Archytas s-a dus la Dionysios, căci eu, odinioară, înainte de-a pleca (din insulă), mijlocisem relaţii de prietenie şi ospitalitate între Archytas şi tarentini, pe de o parte, şi Dionysios[17], pe de altă parte, apoi am plecat ... 399 A Dionysios a trimis a treia triremă după mine pentru a-mi mijloci călătoria; el mi-a trimis totodată şi pe Archedemos[18], unul din sicilienii pe care credea că eu îl apreciez foarte mult, şi care era unul din discipolii lui Archytas, precum şi pe alţi cîţiva cunoscuţi de-ai mei din Sicilia ... [Urmează trimiteri la textul unei scrisori a lui Dionysios către Platon]. Alte scrisori mi-au sosit, apoi, de la Archytas şi de la tarentini, în care se aduceau mari laude zelului pentru filosofie al lui Dionysios, adăugîndu-se că, de n-am să sosesc acum, se va rupe complet legătura lor de prietenie cu Dionysios, mijlocită de mine şi de mare importanţă pentru statul lor. 340 A Plec aşadar[19] ... cu multe temeri în suflet, deoarece nici prevestirile nu-mi erau deloc favorabile. 350 A Am primit atunci mai multe vizite, printre altele pe aceea a cîtorva mateloţi de la Atena, compatrioţi de-ai mei, care mi-au adus la cunoştinţă că sînt calomniat de către peltaşti, ba unii chiar au rostit împotriva mea unele ameninţări cu moartea, dacă vor reuşi să mă prindă. Mă gîndesc atunci la un mijloc de salvare; îl înştiinţez pe Archytas[20] şi pe ceilalţi prieteni ai mei din Tarent de situaţia în care mă aflu. Aceştia, sub pretextul unei ambasade pusă la cale de cetate, trimit o corabie cu 30 de vîsle, împreună cu Lamiscos, unul dintre ai lor, care, sosind, îl rugă pe Dionysios pentru mine, spunîndu-i că eu aş dori să plec şi nimic altceva decît să plec. Dionysios s-a învoit şi mi-a dat drumul, plătindu-mi şi cheltuielile de călătorie ... Ajungînd în Pelopones, la Olympia [01. 105 = = 360 î.e.n.], l-am întîlnit pe Dion asistînd la jocuri şi i-am relatat cele întîmplate. CIC., *De rep.* I, 10, 16: Cred

că te-am auzit (spunînd), o Tubero, că Platon, după moartea lui Socrate, a plecat mai întîi în Egipt pentru studii, apoi în Italia și în Sicilia, ca să cunoască invențiile lui Pythagoras, și că el s-a întreținut mult timp și cu Archytas din Tarent și cu Timaios din Locroi[21], și a obținut *Comentariile* lui Philolaos[22]. [DEMOSTH.], *Erotic. or.* 61, § 46 ... Archytas a administrat statul tarentinilor atît de bine și cu atîta omenie, cînd a ajuns conducătorul cetății, încît faima lui s-a răspîndit în toată lumea. Conducerea sa înțeleaptă a căpătat atîta har din prietenia sa cu Platon.

6. PROCL. *In Eucl. prol.* II, 66, 14 (din *Istoria Geometriei* a lui Eudemos). În acest timp trăiau [Platon] și Leodamas din Thasos[23] și Archytas din Tarent și Theaitetos din Atena[24], care au dezvoltat teoriile lor și le-au ridicat la înălțimea unui sistem științific mai riguros.

7. IAMBL., *V.P.* 197 (din Aristoxenos) Spintharos[25] povestea adesea despre Archytas din Tarent că, din timp în timp, întorcîndu-se din expediția în care se angajase de curînd și pe care cetatea sa o pornise împotriva messapilor[26], acesta se înfățișa adesea pe cîmp; cînd vedea pe administratorul (pămîntului) și pe ceilalți lucrători că nu s-au îngrijit bine de muncile agricole, ci le-au arătat o mare delăsare, mîniindu-se și indignîndu-se așa cum numai un om ca el putea s-o facă, le spunea acestor lucrători, după cîte se pare, că ei au parte de bunăstare numai pentru că el s-a mîniat pe ei; căci dacă nu s-ar fi întîmplat acest lucru, ei n-ar fi scăpat nici măcar o dată nepedepsiți (de natură) pentru gravele greșeli comise. De aici, Cic., *Tusc.* IV, 36, 78 și urm.

8. ATHEN. XII, 519 B Și Athenodoros[27], în lucrarea sa *Despre seriozitate și amuzament*, spune că Archytas din Tarent, după ce a ajuns o mare personalitate politică și filosof, avea mereu în preajmă foarte mulți sclavi, cu care se complăcea să se întrețină la masă, permițîndu-le să ia parte cu el la ospețe. AEL., *V.H.* XII, 15 Dar și Archytas din Tarent, cînd a ajuns om de stat și filosof, avînd mereu mulți sclavi, se desfăta adeseori cu copiii acestora, jucîndu-se cu fiii de sclavi născuți în casa sa; cu osebire îi plăcea să se amuze în mijlocul lor la banchete. Cf. A. 10.

9. ATHEN. XII, 545 A Aristoxenos muzicianul[28], în lucrarea sa *Viața lui Archytas* [fr. 15 FHG II, 276],

povesteşte că din partea lui Dionysios cel Tînăr au sosit (odată) în oraşul Tarent nişte soli, printre care se afla şi Polyarchos, poreclit „Senzualul"[29], un bărbat foarte zelos în căutarea plăcerilor sensuale şi nu numai în fapte ci şi în vorbe. Acesta, fiind un cunoscut de-al lui Archytas şi nu complet străin de filosofie, îl întîmpina uneori pe Archytas în incintele sacre şi se plimba împreună cu filosoful şi cu discipolii lui, ascultînd disertaţiile lor (filosofice). Punîndu-se la un moment dat în discuţie o aporie şi o temă despre pasiuni şi, în general, despre plăcerile trupeşti, Polyarchos a vorbit astfel etc. Participarea la discuţie a lui Polyarchos, absentă la Athenaios, prezintă reminiscenţe la Arist., *Etica Nicom.* H 12 şi la Cic., *Cato maior* 12. 39: „Luaţi seama, bravi tineri, — spune Cato[30] — la vechea cuvîntare a lui Archytas din Tarent, un bărbat mare şi ilustru, cuvîntare care mi s-a transmis pe cînd, tînăr fiind, mă aflam la Tarent cu Q. Maximus. El spunea că natura nu a dat oamenilor nici o altă molimă mai distrugătoare decît voluptatea trupului; căci poftele, avide de această voluptate, aţîţă pe oameni să şi le procure fără discernămînt şi fără frîu. (40) De aici, zise, se nasc trădările de patrie, de aici, răsturnările guvernelor, de aici, înţelegerile tainice cu vrăjmaşii; în sfîrşit, nu există nici un delict, nici o faptă mîrşavă care să nu stîrnească bănuiala că omul le-a săvîrşit împins de plăcerea desfrînată; într-adevăr, faptele infame şi adulterele şi orice calamitate de acest fel nu sînt stîrnite de nici o altă atracţie decît de cea a plăcerii. Deoarece natura sau vreun zeu nu i-a dăruit omului nimic mai presus de minte; iar acest har şi dar divin nu are un duşman mai mare decît desfrîul. (41) Într-adevăr, acolo unde stăpînesc poftele nu există loc pentru nici o reţinere şi nici nu poate exista virtute sub stăpînirea patimei. Ca să poată fi înţeles mai bine acest lucru, el cerea să ne imaginăm în mintea noastră un om pradă unei aţîţări senzuale de cel mai înalt grad cu putinţă; nimeni — socotea el — nu se va îndoi că, atîta timp cît acela va trăi într-un astfel de dezmăţ, el nu va putea să judece nimic cu mintea, nimic să urmărească cu raţiunea, nimic să reflecteze în cugetul său. De aceea, nimic nu este atît de respingător şi atît de dezastruos ca voluptatea, pentru că ea, cînd este mai intensă şi mai îndelungată, stinge orice lumină a

sufletului. Aceste discuții le-a purtat Archytas cu C. Pontius Samnitul[31], tatăl aceluia care a biruit, în războiul caudin [a. 321], pe consulii Sp. Postumius și T. Veturius — informații date de Nearchos din Tarent[32], oaspetele nostru, care a rămas mereu în amiciția poporului roman și care spunea că le-a aflat de la strămoșii săi; la această discuție a luat parte și Platon atenianul, care socot că a fost la Tarent pe vremea consulilor L. Camillus și Appius Claudius" [a. 349].

10. ARIST., *Pol.* Θ 6. 1340 b 26 Și copiii trebuie să aibă ceva cu ce să-și treacă timpul. Archytas crede că este o bună invenție castanieta, pe care o dăm copiilor pentru ca, jucîndu-se cu ea, să nu mai spargă lucrurile din casă, căci un copil nu poate sta liniștit[33].

10 a. AUL. GELL. X, 12, 8 Dar ceea ce se spune că a zis și a realizat Archytas pythagoreul nu trebuie să pară nici mai puțin vrednic de admirație și, în același timp, nici vorbă goală. Căci foarte mulți dintre grecii renumiți, ca filosoful Favorinus[34], cel mai fidel examinator al memoriilor antice, au afirmat, în scrierile lor, ca un lucru foarte sigur, că un porumbel de lemn, construit de Archytas după o anumită metodă și știință mecanică, a reușit să zboare; fără îndoială, obiectul era susținut pe mecanisme de contrapondere și se mișca sub presiunea aerului închis și ascuns în el[35]. Dar, pe Hercule, aceste cuvinte ale lui Favorinus pot fi socotite că sfidează o realitate atît de puțin admisă de bunul-simț [fr. 62 Marres]: Archytas din Tarent, preocupîndu-se de mecanică, și în alte privințe, a construit un porumbel de lemn ce zbura (și pe care), ori de cîte ori îl așeza jos, acesta nu stătea în picioare.

11. AELIAN., *V.H.* XIV, 19 Archytas, dealtfel un om înțelept în multe alte privințe, se păzea (să rostească) cuvinte urîte. Odată, cînd a fost silit să spună o vorbă necuviincioasă, nu s-a arătat surprins, ci, fără să rostească cuvîntul, l-a scris pe zid, arătînd că, deși a fost silit, el n-a pronunțat nici măcar ceea ce a fost constrîns să rostească.

12. ARIST., *Rhet.* Γ, 11. 1412 a 12 Archytas spunea că judecătorul și altarul sînt același lucru, pentru că și la unul și la celălalt se refugiază cel nedreptățit.

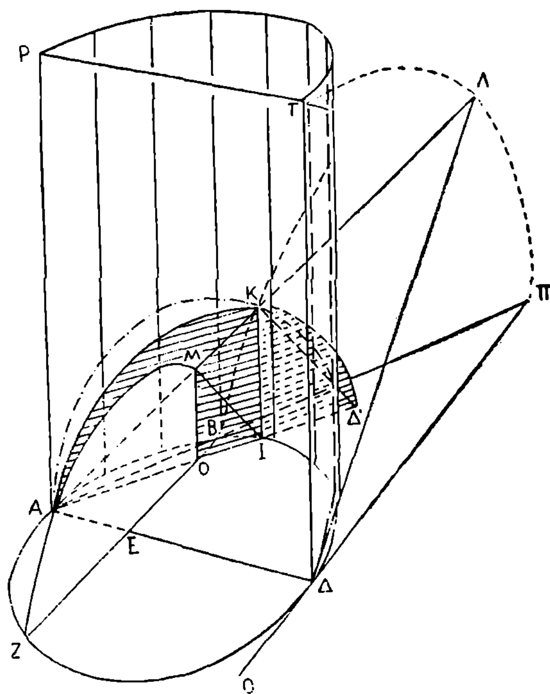
Opera

13. HESYCH. Catalogul scrierilor lui Aristotel [Rose[2] 14, n. 83]: *Despre filosofia lui Archytas*, 3 cărţi, n. 85 *Din lucrările lui Timaios şi Archytas*, 1 carte; DIOG. V, 25 [R. 6, n. 92], *Despre filosofia lui Archytas*, 3 cărţi. Cf. DAMASC., *De princ.* II, 172, 20 Ruelle. Aristotel, în cărţile închinate lui Archytas [fr. 207 R], povesteşte că şi Pythagoras considera materia ceva care curge şi devine mereu altceva. (Probabil de aici provine Theophr., *Metaph.* VI a, 19) [vezi mai sus c. 33, 2][36].

14. EUTOC., *In Archim. sphaer. et cyl.* II (III[2], 84 Heib).

Soluţia găsită de Archytas, după cîte povesteşte Eudemos [fr. 90 Spengel]: Să presupunem două drepte date AΔ şi Γ. Se cere să găsim două medii proporţionale cu AΔ, Γ. Să se traseze în jurul dreptei mai mari, AΔ, luată ca diametru, cercul ABΔZ şi, în acesta, să se înscrie (coarda) AB egală cu dreapta Γ şi, prelungindu-se (în B), să se

întîlnească în punctul π cu tangenta cercului trasă din punctul Δ. Paralel cu dreapta ΠΔO să se ducă dreapta BEZ: apoi să se imagineze un semicilindru înălțat perpendicular pe semicercul ABΔ, iar pe dreapta AΔ, un semicerc, perpendicular (pe planul cercului ABΔZ) așezat pe



paralelogramul semicilindrului (adică pe planul unghiului drept AΔTP); rotind acest semicerc de la punctul Δ spre punctul B, capătul A al diametrului, rămînînd fix, va secționa suprafața cilindrului, în rotația sa, și va înscrie în ea o anumită linie (este curba ΔKA); iarăși apoi dacă, dreapta AΔ rămînînd pe loc, se va roti triunghiul AΠΔ într-o mișcare potrivnică rotirii semicercului, acest triunghi va crea o suprafață conică (cu vîrful în A) cu ajutorul dreptei AΠ, care, rotindu-se, va întîlni într-un punct oarecare

linia trasată pe semicilindrul (ΔKA); în același timp, și punctul B (înaintînd) va descrie un semicerc pe suprafața conului. La intersecția acestor linii, semicercul pus în mișcare să aibă poziția triunghiului Δ'KA, triunghiul învîrtit în sens opus să aibă poziția triunghiului Δ'ΛA, iar punctul pomenitei intersecții să fie K. Să presupunem a fi BMZ semicercul trasat prin B, iar BZ să fie secanta comună atît a acestuia [deci a semicercului BMZ], cît și a cercului BΔZA. Din punctul K să se ducă o perpendiculară pe planul semicercului BΔA; ea va cădea pe circumferința cercului, deoarece cilindrul stă drept (în picioare) pe semicerc; să fie KI această perpendiculară ce cade pe periferia cercului; dreapta trasă din I la A să întîlnească dreapta BZ, întretăindu-se cu ea în punctul Θ, iar dreapta AΛ să se întretaie cu semicercul BMZ în punctul M.

Să se unească și liniile KΔ', MI, MΘ. Prin urmare, deoarece fiecare din cele două semicercuri, anume Δ'KA și BMZ, stă perpendicular pe suprafața plană dată, și interacțiunea lor, anume MΘ, este perpendiculară pe suprafața cercului; în felul acesta, și MΘ cade perpendicular pe BZ. Produsul dat de ΘB, ΘZ, respectiv cel creat de ΘA, ΘI, este egal cu pătratul perpendicularei MΘ. Triunghiul AMI este asemenea cu fiecare din triunghiurile MIΘ, MAΘ; unghiul creat de IMA este drept; tot drept este și unghiul Δ'KA; rezultă că dreptele KΔ' și MI sînt paralele; de asemenea, așa după cum sînt paralele dreptele Δ'A față de AK, și KA față de AI, tot astfel este și IA față de AM, datorită asemănării triunghiurilor; rezultă că în același mod se află în proporție continuă și următoarele patru drepte Δ'A, AK, AI, AM. Dar dreapta AM este egală cu Γ, deoarece este și cu AB. Prin urmare, celor două drepte date AΔ, Γ li s-au găsit două medii proporționale anume AK și AI[37].

15. ERATOSTH.

Epigramă solemnă cu privire la problema din Delos despre dublul cubului (Eutoc., *In Archim. sphaer. et cyl.* II, III³, 112, 19 Heiberg, 7—10).

Cilindrii lui Archytas, probleme încurcate!
Nu te sili să le-afli soluții adecvate,
Nici conul lui Menaichmos[38]*, de chiar dorești și vrei,*
Nu-ncerca zadarnic să-l secționezi în trei.

Iar din ale lui Eudoxos[39] *divinul probleme ce-a lăsat,*
Vreo figură curbă de cumva te-a tentat
Să izbutești s-o înserii în limite date,
Nu căta zadarnic, sînt aporii curate[40].

Cf. PSEUDO-ERATOSTH. III², 106, 1 Heib. Se spune că dintre cei care au ostenit căutînd să găsească două medii proporționale la două drepte date, Archytas din Tarent le-a aflat cu ajutorul semicilindrului, iar Eudoxos, prin liniile numite de el *curbe*. Din întîmplare, toți aceștia au demonstrat convingător, dar n-au putut să-și pună teoriile în aplicație practică și astfel să le tragă folosul, afară doar de unele din teoriile lui Menaichmos, și acesta, în mod restrîns și cu mare dificultate[41]. [Vezi parafrazarea epigramei în *Platonicul*[42] lui Eratosthenes, la PLUTARCH., *Quaest. conv.* VIII, 2, 1, par. 78 E]. De aceea Platon însuși acuza pe învățații Eudoxos, Archytas și Menaichmos, că au căutat să aplice la construcțiile unor instrumente și mecanisme problema privitoare la dublul unui corp solid, după cum au încercat și să găsească prin absurd două medii proporționale pe cît e posibil. În felul acesta, piere și se distruge utilitatea geometriei, dacă se întoarce iarăși la lucrurile perceptibile cu simțurile și nu se înalță și nici nu se dedică imaginilor permanente și incorporale în care zeul, fiind prezent, rămîne zeu veșnic[43]. Cf. Plutarch., *Marc.* 14, VITR. IX, 3, 13 etc.

16. PTOLEM.[44], *Harm.* I, 13, p. 31 Wall. [din BOËTH., *Mus.* V, 17 și urm.] Archytas din Tarent, care s-a preocupat de muzică cel mai mult dintre (toți) pythagoreii, încearcă să păstreze o continuitate[45] perfectă după criterii de proporționalitate nu numai în consonanțe, ci și în diviziunile tetracordurilor, deoarece este proprie naturii acordurilor comensurabilitatea intervalelor[46].... El stabilește trei genuri (de progresie melodică), armonic, chromatic și diatonic[47]; face apoi diviziunea fiecărui gen (al tetracordului) în felul următor: în toate cele trei genuri, intervalul ultim îl presupune egal cu raportul supraunitar $\frac{28}{27}$; intervalul mediu în genul armonic îl face de $\frac{36}{35}$, iar în genul diatonic, de $\frac{8}{7}$; în felul acesta, intervalul inițial[48]

este egal cu raportul de $\frac{5}{4}$, în genul armonic, și de $\frac{9}{8}$ în genul diatonic. În genul chromatic, Archytas formează al doilea sunet, pornind de la cel mai ascuțit, prin intermediul sunetului care ocupă aceeași poziție în genul diatonic $\left(\text{adică } \frac{8}{7}\right)$; într-adevăr, el spune că, în genul chromatic, al doilea sunet de la cel mai înalt prezintă, față de corespondentul său din genul diatonic, același raport pe care îl au $\frac{256}{243}$[49]. Archytas compune trei astfel de tetracorduri, potrivit cu raporturile ce există între aceste numere prime (între ele, deci ca fracțiuni ireductibile); căci dacă vom reprezenta[50] cele mai înalte sunete de tetracorduri prin numărul 1512, iar pe cele mai joase, aflate în raport de $\frac{3}{4}$ cu primele, prin 2016, acestea, în raport de $\frac{28}{27}$, vor da numărul 1944. La rîndul său, un astfel de număr va reprezenta, în toate cele trei genuri, al doilea sunet, începînd de la sunetele cele mai joase; numărul sunetelor secunde, începind de la cele mai înalte sunete ale genului armonic, va fi dat de 1890, număr ce va sta cu 1944 în raport de $\frac{36}{35}$, iar cu 1512, în raport de $\frac{5}{4}$; in genul diatonic, acel număr va fi 1701; acesta, cu 1944, se va afla în raport de $\frac{8}{7}$, iar cu 1512, în raport de $\frac{9}{8}$; în sfîrșit, cel al genului chromatic va fi dat de 1792, număr care stă față de 1701 ca 256 față de 243 [= fr. 5 Blass].

Iată tabelul raporturilor dintre intervale:[51]

	Gen enarmonic		Gen chromatic		Gen diatonic	
A [la]	1512		1512		1512	
		$\frac{5}{4}$		$\frac{32}{27}$		$\frac{9}{8}$
G [sol]	1890		1792		1701	
		$\frac{36}{55}$		$\frac{243}{224}$		$\frac{8}{7}$
F [fa]	1944		1944		1944	
		$\frac{28}{27}$		$\frac{28}{27}$		$\frac{28}{27}$
E [mi]	2016		2016		2016	
	$\frac{5}{4}\cdot\frac{36}{35}\cdot\frac{28}{27}=\frac{4}{3}$		$\frac{32}{27}\cdot\frac{243}{224}\cdot\frac{28}{27}=\frac{4}{3}$		$\frac{9}{8}\cdot\frac{8}{7}\cdot\frac{28}{27}=\frac{4}{3}$	

17. PORPHYR., *In Ptolem. Harm.* I, 6, p. 280 W. Unii dintre pythagoreici, după cum relatează Archytas și Didymos[52], după ce au stabilit raporturile consonanțelor, comparîndu-le între ele, vrînd apoi să scoată în evidență genurile cele mai consonante, iată ce au făcut: din numerele care formează raporturile consonanțelor luînd numerele prime, pe care le numeau „pythmene"[53], și atribuind aceste numere consonanțelor, ei au scos cîte o unitate din fiecare din numerele care constituie termenii unor raporturi singulare, apoi au păstrat numerele care au rămas după sustragere; de pildă, din 2 și 1, care exprimau raportul de octavă, luînd cite o unitate, vedeau ceea ce rămînea: era unu. Din patru și trei care exprimau raportul de cvartă, înlăturînd cîte o unitate, păstrau, din patru, restul de trei, iar din trei, pe doi; în felul acesta, de la ambii termeni la un loc, după sustragere, restul era cinci. Din trei și doi, care exprimau raportul de cvintă, tăind cîte o unitate, obțineau, din trei, un rest de doi, iar din doi, un rest de unu. În felul acesta, și de la un termen și de la celălalt la un loc rămînea un rest de trei. Ei numeau unitățile supuse sustragerii, *asemănătoare*, și *neasemănătoare*, diferențele rămase după sustragere, din două cauze, [prima] pentru că partea sustrasă din ambii termeni ai raportului a fost asemănătoare și egală; căci o unitate este egală cu uni-

tatea; [a doua], pentru că, sustrase aceste unităţi, în mod necesar cele rămase sînt neasemănătoare şi inegale. Căci dacă, din inegale, se vor separa (unităţi) egale, cele ce rămîn vor fi inegale. Dar raporturile multiple şi superparticulare[54] $\left(1+\frac{1}{x}\right)$, în care se observă a fi consonanţele, constau din termeni inegali; de aceea, dacă sustragem unităţi egale, cele ce rămîn sînt, fără îndoială, inegale. Aşadar, disimilitudinile consonanţelor rezultă din faptul că notele au fost *amestecate*; pythagoreicii înţeleg prin *a amesteca* a forma un singur număr din două. Iată acum numerele care creează disimilitudini în fiecare din compoziţiile consonante: în octavă, 1; în cvartă, 5; în cvintă, 3. Pythagoreicii mai spun că acele raporturi în care numerele diferenţiatoare sînt mai mici formează o consonanţă mai bună. De aceea consonant prin excelenţă este acordul de octavă, pentru că numărul său diferenţiator este 1; după octavă, urmează cvinta, deoarece numărul disimilitudinii acesteia este trei. Ultima este cvarta, deoarece numărul său diferenţiator este cinci [= fr. 4 Blass].

18.——p. 277. Archytas şi discipolii săi spuneau că, în consonanţe, auzul percepe un singur sunet[55] [= fr. 3 Bl.].

18 a. Cît priveşte ceea ce afirmă cei ce studiază consonanţele, este oare corect ceea ce spun sau nu[56], anume că sunetele nu ajung simultan (la auditor), ci numai par (să ajungă), deoarece ne scapă intervalul de timp dintre ele, fiind imperceptibil?

19. BOËTH., *De mus.* III, 11[57]. Un raport superparticular nu poate fi divizat în părţi egale, dacă i se inserează un număr mediu proporţional[58].... Va fi dată ceva mai jos o demonstraţie mai solidă. Căci demonstraţia pe care o dă Archytas este prea slabă. Iată felul acestei demonstraţii: să admitem, zice, un raport fracţionar superparticular, A, B; reduc acest raport la cei mai mici termeni: C. DE. Deoarece, aşadar, numerele minime ale acestui raport sînt C. DE. şi sînt fracţii superparticulare, numărul DE. depăşeşte numărul C. cu o singură parte a sa şi a acestuia din urmă, adică cu o parte comună amîndorura. Fie, această parte D. Zic D. pentru că D. nu va fi un număr, ci o unitate. Căci dacă D. este un număr şi este parte a acelui număr care este DE., numărul D. va diviza numărul DE.,

fapt pentru care el va diviza și numărul E.; de aici rezultă că el va divide și pe C. Prin urmare, numărul D. va divide pe ambele numere, și pe C. și pe DE., ceea ce este imposibil. Căci termenii minimi ai unui raport superparticular al oricăror alte numere sînt numere prime unul față de altul și se deosebesc între ele numai cu o unitate. Unitatea, așadar, este D. Prin urmare, numărul DE. depășește numărul C. cu o unitate. De aceea nu se poate introduce nici un termen mediu care să împartă în mod egal acea proporție[59] [= fr. 6 Bl.]. Prin urmare, nici între acele numere care conțin aceeași proporție cu acestea nu se poate insera un număr mediu care să împartă în mod egal aceeași proporție.

19 a. THEO SMYRN., p. 61, 11 Hill. Eudoxos și Archytas[60] consideră consonanțele drept raporturi numerice, fiind și ei de acord că astfel de raporturi rezidă în mișcare sau variație și că mișcarea rapidă produce sunet înalt, întrucît vibrează continuu și străpunge mai repede aerul, în vreme ce mișcarea înceată produce sunetul grav, întrucît este mai lentă: cf. B 1, p. 333, 14. 334, 9.

19 b. QUINTIL., I, 10, 17 Archytas și Euenos[61] au socotit că și gramatica este subordonată muzicii.

20. THEO SMYRN., par. 20.19 Archytas și Philolaos[62] numesc, fără deosebire, numărul unu, monadă, și monada, unu.

21. — — p. 22, 5 Aristotel, în cartea sa *Despre Pythagoreici* [fr. 199 T], spune că unu participă la natura amîndorura, a numerelor pare și impare; căci unu, adaus la un număr impar, îl face par, iar dacă se alipește la un număr cu soț, îl face fără soț, ceea ce n-ar putea face, dacă nu ar fi participat la natura amîndorura. De aceea, unu se numește „cu și fără soț". Cu acestea este de acord și Archytas[63].

22. ARIST., *Metafizica* H 2. 1043 a 19 Apare clar că definiția prin diferență (specifică) se referă la formă și la act, iar definiția care se întemeiază pe elementele conținute în lucrul de definit se referă mai ales la materie. Acesta este cazul și cu definițiile acceptate de Archytas, pentru că ele participă la ambele aspecte. De pildă, ce este acalmia vînturilor? Calmul în masa de aer. Aici aerul este materia, iar calmul este actul și substanța. Ce este o mare calmă? Este o mare netedă. Aici substratul material este marea; actul și forma este netezimea suprafeței mării.

23. EUDEM., *Fizica*, fr. 27 (Simpl., *Phys.* 431, 8) Platon spune[64] că marele şi micul, ca şi irealul şi neregulatul, şi cîte (altele) care se comportă ca acestea, sînt mişcare; dar se pare că este absurd să numim mişcare acest aspect, căci dacă cumva are loc o mişcare, e clar că ceva se mişcă în ceva[65]. Iar dacă (acel ceva) este inegal şi neregulat, e ridicol să se considere necesar faptul de a se mişca: căci mai bine este să se spună că acestea sînt cauzele, cum spune Archytas.

23 a. PS.-ARISTOTEL, *Probl.* 16, 9, 915 a 25 De ce oare acele părţi ale plantelor şi ale animalelor, care nu îndeplinesc funcţii organice, sînt toate rotunjite, la plante, trunchiul şi ramurile, la animale, gambele, coapsele, braţele, toracele; dimpotrivă, nici corpul întreg, nici vreo parte a lui nu are formă de triunghi sau de poligon? Poate pentru că, aşa cum spune Archytas, într-o mişcare naturală există raportul perechii egale (căci toate se mişcă după un raport) şi acest raport este singurul care se intoarce asupra sieşi încît, atunci cînd are loc, creează cercuri şi suprafeţe rotunde[66].

24. EUDEM., *Fizica*, fr. 30 (Simpl., *Ph.* 467, 26) Archytas, după cum spune Eudemos, punea chestiunea în felul următor: „dacă m-aş afla la capătul cerului, adică în ultima din stelele fixe, ce-aş face, mi-aş putea întinde mîna ori băţul în afară sau nu? Ar fi absurd să cred că nu; dar dacă mi le întind, ce va fi exteriorul, corp sau spaţiu?[67]. (Între ele nu va fi vreo deosebire, după cum vom afla). Într-adevăr, mereu se va înainta în acelaşi fel spre capătul luat mereu în considerare şi se va pune aceeaşi întrebare; apoi dacă mereu va exista altceva spre care să întindem băţul, e limpede că întrebarea va fi fără răspuns. Iar dacă acel ceva va fi corp, propoziţia este demonstrată; dacă e spaţiu, spaţiul este ceva în care se află un corp sau ar putea să se afle; iar ceea ce există în potenţă trebuie să fie pus ca existent în cazul lucrurilor veşnice; şi astfel corpul, la fel, şi spaţiul sînt infinite.

24 a. ARISTOT., *Fizica*, p. 203 a 4 Pythagoreicii (spun că) infinitul însuşi este substanţă şi că ceea ce există în afara cerului este infinitul.

24 b. ARISTOT., *Fizica*, p. 203 b 15 Credinţa că infinitul este ceva ce există rezultă din observaţia a cinci raţio-

namente principale din diviziunea în mărimi (căci și matematicienii se servesc de infinit) .., apoi din faptul că ceea ce este limitat constituie mereu o limită față de ceva, încît, în mod necesar, nu există limită, dacă e necesar ca ceva să fie limită față de altceva. Dar, mai presus de toate, cel mai important raționament e cel care creează o aporie comună tuturor, pentru că noi nu putem concepe sfîrșitul, cîtă vreme numărul apare infinit; la fel (stau) și mărimile matematice și ceea ce este exterior cerului[68].

25. APUL., *Apol.* 15 Într-adevăr, nu numai din aceste motive se cuvine ca filosoful să se privească în oglindă; căci adeseori el trebuie să examineze nu numai asemănarea sa cu imaginea din oglindă, ci chiar și motivul propriei similitudini: oare acest motiv este acela pe care-l arată Epicur [fr. **320**; p. 221, 22; cf. p. 10, 2 Usener], anume că imaginile, plecînd de la noi ca niște pelicule ce emană într-un flux neîntrerupt de pe corpurile noastre, cînd se lovesc de ceva ușor și solid, izbindu-se, se întorc înapoi și, presate din spate, corespund (în sensul) potrivnic; sau, cum prezintă lucrurile alți filosofi, fascicolele noastre de lumină ce emană din mijlocul ochilor, amestecîndu-se cu lumina exterioară și unindu-se cu ea, creează astfel imaginea, așa cum este de părere Platon [*Tim.* 46 A]; sau, în sfîrșit, numai fascicolele de lumină ce pornesc din ochii noștri fără vreun sprijin din afară, cum crede Archytas?[69].

26. (Din tradiția mai veche neo-pythagoreică (?) provin informațiile îndoielnice asupra calculului lui Archytas privind triunghiul dreptunghic și cel cu un unghi obtuz, tabla lui Pythagoras[70], și altele) [BOËTH.], *Ars geom.*, par. **393**, **7**; **408**, **14**; **412**, **20**; **413**, **22**; **425**, **23** Friedl. La fel despre Tetraktys la HONEIN (Maximă tradusă de Loewenthal, c. 20 și numele Qitos); rămîne să vorbim despre uncie și despre măsura de un deget, despre subdiviziunile punctului, ale minutului etc ..., publicînd o minunată figură necesară nu numai acestei discipline, ci tuturor științelor matematice, figură pe care am aflat-o dintr-o demonstrație de-a lui Archytas.

26 a. HERO, *Geom.* 8, p. 218 Heiberg. Metoda lui Pythagoras privitoare la triunghiul dreptunghic. Dacă ți se va cere să construiești un triunghi dreptunghic după metoda lui Pythagoras, pornind de la un număr impar, vei proceda

astfel: fie dat pentru catetă numărul 5; acesta, ridicat la pătrat, va da 25; din acesta, luînd o unitate, va rămîne 24; jumătatea sa va fi 12; aceasta este baza. Adaugă la bază o unitate; va rezulta 13; aceasta este ipotenuza.

PROCL., *In Eucl.*, p. 427, 18 Friedl. Cum triunghiurile dreptunghice sînt de două feluri, isoscele şi scalene, în cele isoscele nu putem găsi numere (întregi) care să se aplice laturilor, căci nu există un număr pătrat care să fie dublul unui pătrat ... 427, 24 Dar îl putem găsi în triunghiurile scalene, aşa după cum am demonstrat clar că pătratul construit pe latura ce subîntinde unghiul drept este egal cu suma pătratelor laturilor care închid unghiul drept ... 428,7 Se mai dau unele metode de găsire a unor astfel de triunghiuri, una atribuindu-i-se lui Platon, alta, lui Pythagoras. Metoda pythagoreică provine din numerele impare. Această metodă pune numărul impar dat ca latură mai mică dintre cele două laturi ale unghiului drept; ridicînd acest număr la pătrat şi luînd apoi din el o unitate, împarte restul la 2 şi pune această jumătate ca latură mai mare a unghiului drept; adăugînd apoi la aceasta o unitate, formează ipotenuza[71]. De exemplu: **3**, $3^2 = 9$, $9 - 1 = 8$, $8 : 2 = 4$, $4 + 1 = 5$; aşa se obţine triunghiul dreptunghic cu laturile **3**, **4**, 5.

BOËTH., *Ars. geom.*, p. 408, 11 Friedl. Fie un triunghi dreptunghic a cărui catetă să fie redată de un număr par, adică măsurată de 8 picioare. Dacă nu i se cunosc (celelalte două laturi), Archytas recomandă să le găsim astfel: să se ia jumătatea catetei supramenţionate, adică 4, să se înmulţească cu ea însăşi, şi va creşte la 16. Din aceste 16, dacă se va lua o unitate, rămîne 15. Rezultă că baza acestui triunghi este de atîtea picioare. Dacă se adaugă o unitate la produsul suspomenit, se va obţine ipotenuza de 17 picioare[72].

B) FRAGMENTE

Harmonicul lui Archytas

1 [1. Blass *Mél. Graux*, p. 574] PORPHYR., *In Ptolem. Harm.*, p. 236. Să mai examinăm acum teoriile lui Archytas pythagoricianul, ale cărui scrieri se spune că

sînt cu deosebire autentice. În lucrarea sa *Despre matematică*, chiar la începutul cărţii, el spune următoarele: *„clar şi ... puternic"*. Cf. p. 257. NICOM., *Instit. Arithm.*, I, 3, 4, p. 6, 16 Hoche. Dar şi Archytas din Tarent, la începutul lucrării sale *Harmonicul*, spune acelaşi lucru, astfel: „E frumos ... ca repetiţie". Cf. şi PHILOPON., *Schol. in Nicom.*, p. 8, 24 Hoche. [IAMBL., *V.P.* 160; *In Nicom.* 6, 20 Pist. Căci despre lucrurile privite în general, distingîndu-le corect ..., le vor observa „corect" (IAMBL., *In Nicom.* 9, 1 Pist. (*D. comm. math.*, sc. 7, p. 31, 4 Fest.) I, 14, 13 „acestea ... înfrăţite"].

Mi se pare că fac un discernămînt clar matematicienii şi nu-i deloc straniu că ei au înţeles corect cum stă fiecare lucru de fapt; dat fiind că au cunoscut bine natura lucrurilor în întregul lor, ei vor observa corect şi cum sînt ele, fiecare în parte. Despre viteza astrelor, despre răsăritul şi apusul (lor), ei ne-au oferit cunoştinţe clare, la fel şi despre geometrie şi aritmetică şi nu mai puţin despre muzică. Căci aceste discipline par să fie surori[73], pentru că tratează despre două forme originare ale existenţei[74], care sînt surori între ele. În primul rînd, ei au observat că e cu neputinţă să existe zgomot, fără să se fi lovit între ele anumite obiecte[75]. Lovirea, ziceau, se întîmplă cînd se ciocnesc corpurile ce înaintează unele spre altele din direcţii contrare; acele corpuri, care se mişcă din direcţie opusă şi se lovesc unele de altele produc zgomot, deoarece sînt frînate; iar acele corpuri care se mişcă în aceeaşi direcţie, dar cu o viteză inegală, produc zgomot pentru că sînt ajunse din urmă şi sînt lovite de corpurile lansate după ele. Multe dintre zgomote nu pot fi percepute de natura noastră, unele, din cauza loviturii slabe, altele, datorită depărtării lor de noi, altele, apoi, din cauza intensităţii excesive a izbirii; căci nu ne pătrund în auz zgomotele prea puternice, după cum nici pe gurile vaselor nu se toarnă nimic, cînd se varsă în ele (prea) mult (şi cu forţă)[76]. Dintre zgomotele perceptibile cu simţurile, cele care sînt produse de lovituri rapide (şi puternice) apar (ca zgomote) înalte, cele care sînt produse de lovituri încete şi slabe se prezintă ca zgomote joase[77]. Căci dacă cineva, luînd un băţ, l-ar mişca încet şi slab, prin lovire, el va crea un sunet grav, iar dacă l-ar mişca repede şi cu forţă, va produce un sunet

înalt. Dar nu numai atunci ne-am da seama de acest lucru, ci şi cînd noi înşine, vorbind sau cîntînd, dorim să scoatem un glas puternic şi înalt, emitem sunetele printr-un suflu puternic eliminat din interior. Se mai întîmplă şi următorul lucru ce se petrece în cazul armelor de aruncat: cele azvîrlite cu putere ajung mai departe, cele aruncate cu o forţă slabă cad aproape, căci aerul este biruit în rezistenţa sa mai mult de cele care ţîşnesc cu putere; în schimb săgeţile care înaintează încet răzbat mai greu aerul (ce opune rezistenţă)[78]. Acelaşi lucru li se va întîmpla şi sunetelor; sunetul unui suflu de aer puternic va fi intens şi ascuţit, cel emis de un curent slab va fi slab şi jos. Acest lucru îl putem observa şi din următorul exemplu foarte frapant: cînd o persoană vorbeşte tare, putem s-o auzim de departe; cînd vorbeşte încet, n-o auzim nici de aproape. Apoi şi curentul de aer ce intră din gură în flaute, cînd pătrunde în orificiile mai apropiate de gură, datorită impulsului puternic, produce un sunet ascuţit, iar cînd pătrunde în orificiile mai depărtate, produce un sunet mai grav. De aici reiese limpede că mişcarea rapidă determină un sunet înalt, iar mişcarea lentă, unul grav. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu timpanele[79] ce sînt agitate ca să vibreze la sărbătorile misteriilor; cînd vibrează liniştit, ele răsună pe ton grav, iar cînd vibrează cu putere, scot un sunet înalt. Dar şi (flautul de) trestie, dacă se suflă în el astupîndu-i-se partea inferioară, va scoate un sunet ⟨grav⟩; dacă trestia va fi astupată pe la jumătate sau într-o parte a ei, va răsuna ascuţit; căci acelaşi suflu se transmite slab printr-un spaţiu mare, dar cu forţă, printr-un spaţiu mai mic.

După ce adaugă şi alte amănunte despre faptul că mişcarea sunetului este marcată de intervale, el îşi încheie discursul astfel: „din mai multe fapte ni s-a adeverit că sunetele înalte au mişcări mai rapide, cele joase, mişcări mai lente"[80].

2 [2] PORPH., *In Ptol. harm.*, p. 267. Mulţi alţii din cei vechi tratează despre intervalele muzicale, printre care şi Dionysios din Halicarnas[81] şi Archytas, în lucrarea sa *Despre muzică* ... Archytas, vorbind despre mediile proporţiilor, scrie următoarele: „Muzica are trei medii proporţionale: una este aritmetică, a doua geometrică, a treia

subcontrară, pe care o numește armonică; media proporției este aritmetică[82], atunci cînd trei termeni stau între ei în următorul raport excedentar: cu cît primul termen depășește pe al doilea, cu atîta îl depășește al doilea pe al treilea. Și în această analogie se întîmplă ca raportul termenilor majori să fie mai mic, iar raportul termenilor minori să fie mai mare. Media este geometrică dacă cei trei termeni se află intre ei în următorul raport: primul termen este față de al doilea ca al doilea față de al treilea[83]. În acest caz, intervalul termenilor majori este egal cu intervalul termenilor minori. Media „subcontrară", pe care o numim armonică, este media care se prezintă astfel: cu a cita parte din sine primul termen îl depășește pe al doilea, cu atîta parte din termenul al treilea termenul mediu va depăși pe al treilea. În această analogie, intervalul termenilor majori este mai mare, iar cel al termenilor minori, mai mic[84].

3 [7] STOB., *Fl.* IV, 1, 139 Hense. Din lucrarea lui Archytas *Despre științe*: „trebuie ... o nedreptate". IAMBL., *De comm. math. sc.* II, p. 44, 10 Fest. De aceea Archytas, în lucrarea sa *Despre problemele matematice*, spune: „*trebuie ... cu neputință*". Ca să devii cunoscător al lucrurilor pe care pînă atunci nu le cunoșteai, trebuie fie să le afli de la altul, fie să le găsești tu însuți. Iar lucrul aflat vine de la altul și cu ajutorul altuia, iar cel descoperit provine dintr-o strădanie proprie și cu mijloace proprii. Dar a găsi fără să cauți este greu și rar; a găsi căutînd este ușor și la îndemînă; este însă cu neputință să găsești fără să știi (ce cauți).

Un principiu rațional[85] bine găsit a pus capăt revoltei, a făcut să crească buna înțelegere; cînd se aplică acest principiu, nu mai există nesaț, ci numai echitate; prin echitate ne împăcăm (noi oamenii) în învoielile încheiate. Datorită acestui principiu, cei umili primesc de la cei puternici, iar bogații dăruiesc celor nevoiași, convinși și unii și alții că prin aceasta vor stabili dreptatea. Fiind normă și frîu pentru cei ce comit nedreptăți, acest principiu i-a împiedicat de la fărădelege pe cei ce îl cunosc, înainte de-a comite nedreptatea, convingîndu-i că nu vor putea scăpa neobservați cînd vor ajunge la încheierea socotelilor; pe

cei ce nu cunosc acest principiu, prin faptul că le-a arătat în ce privință comit o culpă, i-a împiedicat s-o săvîrșească.

Discuții

4 [8] STOB. I, pr. 4 (p. 18, 8 W.). Din *Discuțiile* lui Archytas. Știința calculului[86] pare să aibă, în privința înțelepciunii, o netă superioritate asupra celorlalte discipline și mai cu seamă ea tratează mai explicit decît geometria ceea ce dorește ..., iar în privința problemelor în care geometria dă greș, știința calculului izbutește[87] să le aducă demonstrații, și tot astfel explicații ale formelor, în cazul că există vreo tratare științifică a formelor[88].

Scrieri îndoielnice

Despre decadă

5. THEO. SMYRN., p. 106, 7 Hill. Decada determină fiecare număr, deoarece cuprinde în sine întreaga (lui) natură, a numărului cu soț cît și a celui fără soț, a numărului flexibil și neflexibil, a binelui și a răului; despre ea discută multe și Archytas, în lucrarea sa *Despre decadă*, și Philolaos, în lucrarea sa *Despre natură*.

Despre flaute

6. ATHEN. IV, 184 E Mulți pythagoreici au practicat arta flautului; așa au fost Euphranor[89], Archytas, Philolaos și mai mulți alții. Euphranor a lăsat și o lucrare *Despre flaute*, la fel și Archytas[90]. Cf. B I, p. 333, 10. Vezi și *Harmonicul* lui Archytas Chamaileon la Athenaios, XIII, 600 F și mai sus p. 322, 16, 18.

Despre mecanică[91]

Cf. DIOG. VIII, 82, p. 322, 17.

7. VITRUV., *Praef.* VII, 14. Nu mai puțin au scris despre mecanică unii ca Diades, Archytas, Arhimede, Ctesibios, Nymphodoros, Philon Byzantinul[92] etc.

Despre agricultură

cf. DIOG. VIII, 82, p. 322, 16

8. VARRO, *De re rust.* I, 1, 8 [din aceasta, Colum. I, 1, 7] Acei dintre filosofi care au scris în greacă [despre agricultură] ... au fost Democrit fizicianul, Xenofon socraticul, Aristotel și Teofrast, peripateticii, Archytas pythagoreicul[93].

Scrieri apocrife

Titluri (vezi Zeller III^{b4}, 119[1]):

9.1. *Despre principii*, la STOB., *Ecl.* I, 41, 2; 2. *Despre existență* la STOB., *Ecl.* II, 2, 4; 3. *Despre Univers* sau *Despre raționamentele universalii* sau *Despre sensuri* sau *Despre categorii*, la Simplic. și la alți comentatori; cf. *Zece raționamente universale*, ed. Orelli, *Opp. sent.* II, 273; 4. *Despre opoziții*, la Simpl. 5. *Despre rațiune și percepție*, la STOB., *Ecl.* I, 48, 6 (IAMBL., *Protr.* 10 și 55, 8 Pist.); 6. *Despre educația morală*, la STOB., *Ecl.* II, 31, 120. *Flor.* III, 1, 105. 106 (= *Despre pedagogia lui Philostr.* V. Apoll. VI, 31 și urm.); 7. *Despre bărbatul bun și fericit*, la STOB., *Flor.* III, 1, 107. 3, 65; IV, 50, 28; 8. *Despre înțelepciune*, la Iambl., *Protr.* 4, p. 16, 17 și urm. Pist.; 9. *Despre lege și dreptate*, la STOB., *Flor.* IV, 1, 135—138 (132 ?), 5, 61; 10. *Despre suflet* (?). Cf. Iambl. la STOB., *Ecl.* I, 369, 9, I, Lyd, *D. mens.*, II, 9. Claud. Mam. II, 7 în acea lucrare care a tratat măreț despre natură (*Despre natură ?*); 11. *Tratat despre arta culinară*, la Athen., XII, 516 c; 12. *Scrisori către Dionysios și Platon*, la Diog. III, 22; VIII, 80 (35 A 1, 35^{a} 4. 20 B 11).

Fragmentele de la Hartenstein, *Despre fragmentele filosofice ale lui Archytas*, Lys., 1833; de la n. 3 și la 4 la F. Schulte, *Archytae q. f. de notionibus universalibus et de oppositis lib. rel.*, Marburg, 1906, cf. Praechter, Philil. 50, 49.



NOTE

[1] Dionysios al II-lea, tiranul Syracusei, a vrut, pare-se, să-l omoare pe Platon, cu prilejul celei de-a treia călătorii a filosofului în Sicilia (361 î.e.n.); duşmănia tiranului era pricinuită de prietenia pe care Platon o nutrea pentru Dion.

[2] Scrisorile lui Platon către Archytas şi ale lui Archytas către Platon sînt, după toate probabilităţile, apocrife. Asupra acestor scrisori, vezi G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938.

[3] Cei cinci Archytas par a fi luaţi de la Demetrios din Magnesia, care a compus o listă de omonimi. Fondatorul mecanicii ştiinţifice în antichitate este Arhimede. Pînă la Archytas este vorba de anumiţi reprezentanţi ai mecanicii empirice. Archytas se situează tocmai la graniţa dintre empirism şi tehnica ştiinţifică. Al cincilea Archytas, arhitectul, autorul unei lucrări Περὶ μηχανῆς, pare a fi unul şi acelaşi cu filosoful sau un discipol de-al său, numit, dealtfel, Zopyros Tarentinul de către Iamblichos (DK 58 A I, pp. 446, 25).

[4] Aristoxenos, fr. 48 Wehrli (vezi mai jos nota 28).

[5] Informaţia pare corectă. Cu un secol mai tîrziu, Arhimede (287—212 î.e.n.) va duce mult mai departe metoda de aplicare a principiilor matematice la mecanică. Vezi S.I. Luria, *Arhimede*, Bucureşti. Edit. Şt., 1958, cap. X; B.L. van der Waerden, *Die Arithmetik der Pythagoreer*, I, Math. Ann., 120, 1947—1949, pp. 127—149.

[6] Se înţelege construcţia „cubului", găsindu-i a treia dimensiune, ceea ce serveşte de fapt toate corpurile. Eudemos, istoricul matematicilor greceşti, dă textul acestei construcţii, păstrat la Eutocius, *In Archimedis sphaer. et cyl.* II (III², 84, Heidelberg) şi redat la Diels—Kranz, *Vors.* 58 A I, pp. 326—327. Vezi şi B.L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, 1956, pp. 249—252. Este puţin probabil ca pasajul din Platon, *Statul* VII, 528 B, să se refere la această descoperire a lui Archytas. Descoperirea cubului pare să fie mult anterioară lui Archytas.

[7] Confederaţia italioţilor a fost o uniune încheiată între vestini, marşi, peligni, marrucini şi frentani, populaţii din sudul Italiei, care au pornit război contra Romei, numit războiul marsic sau social (91—87 î.e.n.), pentru drepturi cetăţeneşti. Capitala Confederaţiei a fost declarată localitatea Corfinium, cu numele schimbat în acela de Italica (v. Strabon V, 4, 2).

[8] Matinul, promontoriu al Italiei sudice, azi Matino.

[9] „Tatăl lui Pelops, al zeilor oaspe", este Tantal, care, la rîndul său, este socotit fiul lui Zeus şi rege al Frigiei. V. Ovidiu, *Metamorf.* VI, 173.

[10] Tithon(os), erou legendar ataşat ciclului troian, fiu al lui Laomedon şi frate vîrstnic al lui Priam. Foarte frumos, iubit de Eos şi răpit de ea. Împreună, avură doi fii, pe Emathion şi pe Memnon. Zeus l-a făcut nemuritor, la cererea lui Eos, care însă a uitat să-i ceară şi tinereţea; aceasta l-a preschimbat în greier, după ce ajunsese sleit de bătrîneţe.

[11] Minos: după legendă, rege al Cretei cu trei generaţii înainte de războiul troian; fiul Europei şi al lui Zeus; soţul Pasiphaei, tatăl Ariadnei, al Phaedrei şi al Minotaurului. Deşi acoperit de legendă, Minos este probabil un personaj real, primul bărbat din Mediterana care a instaurat o thalassocraţie (Tuc. I, 4, (1)).

[12] Pythagoras (582—500 î.e.n.), fiul lui Panthoüs, „de două ori săvîrșit" în sensul că, după credința anticilor (vezi Diogenes Laërtios VIII, 21 ; Ovidiu, *Met.* XV, 160 și urm.), el ar mai fi coborît o dată în Infern. Întîi, purta numele de Euphorbos, fiul lui Panthoüs. Încarnările sale s-ar fi făcut pe rînd în doi pescari, Hermotimos și Pyrrhos din Delos, pînă să ajungă din nou la fiul lui Panthoüs. Semnul de recunoaștere prin care Pythagoras putea dovedi că a mai trăit cîndva, pe vremea războiului troian, era scutul din templul Troiei. Aceste informații sînt de domeniul legendei. V. anterior, capitolul *„Pythagoras"*, vol. I, partea a 2-a, pp. 14—15 și notele la fr. 8 (= Diog. Laërt. VIII, 4).

[13] Aluzie, probabil, la Empedocles, filosoful din Agrigent, Sicilia, v. vol. I, partea a 2-a, p. 421 și urm.

[14] Întreaga odă este un fel de epigramă funerară care evidențiază o ironică discrepanță între credința pythagoreică în nemurire și realitatea poetică ; inspirația ar putea veni de la o satiră menippee, sugerează R. S. Kirpatrick, *Archytas at the Styx (*Horatius, *Carm. I, 28)*, „Classical Philology", Chicago, 1968, LXIII, pp. 201—206. De fapt poezia nu are nimic comun cu Archytas, în afară de acea aluzie la moartea filosofului într-un naufragiu care s-a petrecut lîngă promontoriul Matinum, în apropierea muntelui Garganum din Italia. Dar G. Loria, *Le scienze esatte nell' antica Grecia*, Milano, 1914², p. 488 și urm., consideră că Horațiu face o confuzie aici între Archytas și Arhimede ; despre ultimul, Titus Livius XXIV, 34, 2, spune : *Archimedes unicus spectator caeli siderumque.* Dimpotrivă, A. Olivieri, *Civiltà greca nell' Italia meridionale*, Napoli, 1931, p. 68 și urm., afirmă : *Archytam aërias temptasse domos*", „Archytas a încercat să cunoască lăcașurile aeriene". Vd. și Eudemos, *Physica*, fr. 30 ; Cicero, *Lael.* 23, 88.

[15] Cuvintele ce urmează aparțin *Scrisorii* a VII-a a lui Platon, importantă pentru atestarea legăturii dintre Archytas și Platon. În privința călătoriilor lui Platon în Sicilia și a șederii acestuia în insulă, nu se știe azi nimic sigur, cu toate investigațiile și supozițiile unor învățați ca G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, ed. cit., p. 47 și urm., și U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, 1920², I, pp. 242—253 ; 537—556.

[16] Este vorba de Dionysios cel Tînăr, fiul lui Dionysios, tiranul Syracusei, care urmează tatălui său la tron în 368 î.e.n. El l-a chemat pe Platon la curtea sa, dar curînd l-a alungat și s-a dedat desfrîului. L-a alungat și pe Dion, cumnatul său, care s-a refugiat la Atena, unde a insistat ca Platon să primească invitația, sperînd zadarnic să-l împace cu tiranul ; atunci Dion s-a reîntors în patrie cu trupe, a cucerit Syracusa în 3 zile și l-a alungat pe Dionysios (357 î.e.n.). După 10 ani, Dionysios s-a reîntors, dar a fost din nou alungat de Timoleon, generalul corintienilor. Momentul la care se referă Platon aici este anul 361 î.e.n., înainte de a treia expediție contra Siciliei.

[17] Aceste raporturi de prietenie și ospitalitate le-a mijlocit Platon cu ocazia primei sale călătorii și șederi în Sicilia și la Tarent, cînd l-a cunoscut pe Archytas, aprox. în 388/387 î.e.n.

[18] Archedemos din Sicilia, elevul lui Archytas, menționat de Diogenes Laërtios VII, 40, altfel, necunoscut.

[19] Acum Platon pleca la Syracusa în a doua sa călătorie care a avut loc în primăvara anului 366 î.e.n.

[20] Reiese că Archytas se bucura de mare trecere și în afara Tarentului, și încă într-un stat atît de puternic ca Syracusa.

[21] Timaios din Locroi, v. pp. 240—241.

[22] Despre Philolaos, vd. prezenta lucrare, pp. 70—192.

[23] Leodamas din Thasos, matematician, figurează în catalogul matematicienilor intocmit de Proclos, *In primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, p. 66, 15, și 211, 18 și urm., ed. Friedländ. Leodamas din Thasos este pomenit alături de Archytas și de Theaitetos, pentru noile sale teoreme geometrice și pentru o enunțare mai rațională a lor. Proclos arată că tradiția îl dă pe Platon drept dascălul lui Leodamas în privința metodei analitice aplicate în geometrie. Vezi J. L. Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, München, 1925.

[24] Theaitetos din Atena, arhonte în 144—143 î.e.n., sau fiul lui Euphronios din Sunion, matematician, prietenul și elevul lui Platon și al lui Theodoros din Cyrene. Pythagoreii, observatori ai corpurilor cerești, sînt primii cercetători care au trecut de la geometria plană la geometria corpurilor solide. Theaitetos are meritul nu numai de a fi contribuit la înscrierea corpurilor solide într-o sferă, ci și de-a fi elaborat o teorie generală privind regulile prin care poliedrii regulați (cinci la număr) se înscriu într-o sferă și de a fi teoretizat raporturile reciproce ale interdependențelor așa cum rezultă din cartea a XIII-a a lui Euclides.

[25] Spintharos, tatăl lui Aristoxenos din Tarent. Vd. mai jos nota 28.

[26] Messapii și tarentinii locuiau în actuala Terra d'Otranto, messapii, la Marca Adriatică, intre Apulia și Iapygia, tarentinii, în sudul Peninsulei Italice. Aici se face aluzie la războiul italic, pornit din cauza alungării pythagoreilor din Crotona, fapt petrecut în timpul războiului peloponesiac, la 4 secole după căderea Crotonei, și al puternicului avînt al Tarentului sub Archytas (sec. IV î.e.n.).

[27] Athenodoros, autorul lucrării *Despre seriozitate și amuzament* (RE II, 2045, n. 19). Există trei filosofi stoici cu acest nume, doi din Tarsos și unul din Soloi. Primul a fost directorul bibliotecii din Pergam, apoi profesor la Roma (sec. I i.e.n.); celălalt din Tarsos, fiul lui Sandon, a fost discipolul lui Poseidonios și profesorul lui Augustus. Cel din Soloi e citat de Diogenes Laërtios în VII, 38. Aici este vorba de unul din Tarsos. Vezi și E. Hense, *Ein Fragment des Athenodorus von Tarsos*, „Rheinisches Museum", 62, 1907, 313—315.

[28] Aristoxenos muzicianul, autorul lucrării *Viața lui Archytas*, este Aristoxenos din Tarent, biograf erudit din secolul al IV-lea î.e.n., citat în repetate rînduri de Diogenes Laërtios. A fost discipolul lui Aristotel și s-a remarcat ca filosof, istoric și teoretician al muzicii (armonia și ritmica). În lucrarea sa Βίοι ἀνδρῶν, sau Ἀντιλογίαι, în 2 cărți, el prezintă date, mai ales scandaloase, despre viața filosofilor, pentru a ponegri pe adversarii peripateticienilor. V. și F. Wehrli, *Die Schule von Aristoteles: Texte und Kommentar, Heft 2: Aristoxenos*, Basel, 1945, fr. 50, p. 64 și urm.

[29] Polyarchos, personaj necunoscut.

[30] Este vorba despre M. Porcius Cato Priscus (Plut., *Cat.* I, 4), născut la 234 (sau 239) i.e.n., la Tusculum; una din personalitățile romane de vază și influente din vremea celui de-al doilea război punic (a luptat în Campania, 214 î.e.n., la Tarent, 209, la Metaurus, 207). A urcat toate treptele magistraturilor. A fost un om integru și un patriot convins.

[31] C. Pontius Samnitul, tatăl lui Pontius Herennius, generalul samnit care a biruit armata romană în defileul Caudium și a trecut-o pe sub jug, în 321 î.e.n. Titus Livius IX, 1—11.

[32] Nearchos din Tarent este menționat de Cato cel Bătrîn (la Cicero, *Cato* 41), ca un bărbat de vază, care, și în timpul ocupării patriei sale de către Hannibal, a rămas credincios romanilor și, după înapoierea lor cu ajutorul lui A. Fabius Maximus în 209 î.e.n., Cato însuși i-a primit ca oaspete prieten.

[33] Vezi A. Olivieri, *Civiltà greca nell' Italia meridionale*, Napoli, 1931, p. 66: *Su Archita Tarantino*, care arată că această *castanietă* trebuie să fi fost o jucărie asemănătoare instrumentului cunoscut și azi.

[34] Favorinus, sofist grec, originar din Arelate, azi Arles, în Franța, discipolul lui Dion Chrysostomul, prieten al lui Plutarh, profesor de retorică la Atena și la Roma sub Hadrian. A murit în 135 e.n. A compus un tratat de *Tropi pyrrhonieni*, pierdut, păstrîndu-se doar cîteva fragmente la *Diogenes Laërtios*; de asemenea, a pregătit o *Istorie universală*, la fel, pierdută.

[35] Asupra construcției porumbelului, Wilhelm Schmidt von Helmstedt, 22, I, 1903 (DK, p. 325 notă), scria următoarele: ca să poată zbura, pasărea mecanică trebuie să fi avut corpul scobit pe dinăuntru și să fi fost închis în el un burdufel cu aer; de asemenea, el dispunea de un ventil deschis. Vezi ceva asemănător la Pausanias VI, 20, 7; Plinius, *Naturalis Historia* XXXIV, 75. V. și G. Vailati, *Il principio dei lavori virtuali da Aristotele a Erone d'Alessandria*, Scritti, Leipzig-Firenze, 1911, p. 91 și urm. Expresia „aerul închis și ascuns in el" se referă poate la *aerul comprimat* care putea provoca mișcare la ieșire; porumbelul trebuie *să fi avut ciocul* deschis și un orificiu în coadă.

[36] Cărțile lui Aristotel cu conținut pythagoreic sînt pierdute. Cataloagele antice ale operelor transmise sub numele lui Aristotel consemnează trei astfel de lucrări: una se referă la opera lui Hermippos Alexandrinul (aprox. 200 î.e.n.) și este menționată de Diogenes Laërtios; a doua este un adaos la o biografie de-a lui Aristotel, aflată la Hesychios (sec. II e.n.); a treia ne-a parvenit prin scriitori arabi, ca operă a filosofului Ptolemeu (probabil un peripatetic din sec. I—II e.n.), incomplete. Sînt publicate de V. Rose împreună cu fragmentele din Aristotel. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951; Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957. Vezi Hellmuth Flashar, *Aristoteles — sein Bild in Forschung und Deutung der Gegenwart*, „St. Cl." XX, 1981, p. 58.

[37] Întreaga demonstrație o dă Eutocius din Ascalon, discipol al arhitectului și mecanicului *Isidoros din Milet*, din prima jumătate a sec. VI, comentator al lucrărilor lui Arhimede și ale altora. La prima teorie din lucrarea lui Arhimede *Despre sferă și cilindru* se punea problema: „dat fiind un con și un cilindru, să se găsească sfera egală cu conul sau cu cilindrul". Urmează demonstrația care implică o presupoziție: „să se adauge conului sau cilindrului dat un cilindru mai mare cu o jumătate de parte", ceea ce punea a doua problemă: „dat fiind un corp, să se construiască altul asemenea care să fie o dată și jumătate mai mare decît cel dat". În acest punct, Eutocius arată că problema poate fi rezolvată prin „descoperirea" lui Archytas privind cele două medii proporționale continui între două drepte. Este aceeași problemă la care a recurs și Hippocrates din Chios

pentru a găsi dublul cubului (vd. Loria, *Scienze esatte*, indice şi cap. „Hippocrates". De asemenea, Kolman, *Istoria matematicii în antichitate*.

[38] Menaichmos, fratele lui Deinostratos, elevul lui Eudoxos din Cnidos şi prieten al lui Platon, matematician fecund. Scrierile lui nu se mai păstrează. Cele trei secţiuni ale conului la care face aluzie textul sint: parabola, hiperbola şi elipsa, trei curbe numite de antici „triada lui Menaichmos".

[39] Eudoxos „divinul" este Eudoxos din Cnidos (cca 550—460 i.e.n.), filosof şi om de ştiinţă renumit, care a învăţat geometria de la Archytas şi medicina de la Philistion sicilianul. În astronomie, el a formulat teoria sferelor homocentrice pentru a explica anomaliile din mişcarea planetelor. În matematică, a elaborat teoria proporţiilor, preluată de Euclides, *Elementa*, cartea a V-a; de asemenea, el a creat metoda exhaustiunii, care este o prefigurare a calculului integral modern. Vezi despre Eudoxos, B.L. van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, Basel-Stuttgart, 1956, pp. 292—313. Expresia „vreo figură curbă" face aluzie la καμπύλαι γραμμαί, „liniile curbe", asupra cărora a meditat Eudoxos, oferindu-le ca soluţii în problema mediilor proporţionale.

[40] Vezi, pentru aceste versuri, U. Wilamowitz, *Ein Weihgeschenk des Eratosthenes* (Nachr. d. Gott. d. W., 1894, I, 9). Această epigramă are formă de scrisoare adresată de Eratosthenes lui Ptolemeu al III-lea şi se referă la aceeaşi problemă a celor două medii proporţionale de care s-au ocupat Hippocrates din Chios şi Archytas, în special.

[41] G. Loria, *Scienze esatte*, p. 156, se întreabă cum a obţinut Menaichmos liniile sale curbe. El ar fi putut să le obţină prin puncte, fie cu ajutorul unui mecanism, fie secţionînd un con material. Fapt cert este că numai Menaichmos era în stare să-şi urmărească soluţia, dar şi el cu greutate, de unde, se înţelege, problema rămînea neterminată.

[42] *Platonicul* lui Eratosthenes, în gr. Πλατωνικός, trata despre noţiunile fundamentale din matematică, sau poate era un eseu muzical, lucrare dispărută.

[43] Vezi Hiller, *Eratosthenis carmina*, p. 122 şi urm. Fraza e întrucîtva neclară datorită poziţiei lui αἰεί, „veşnic", căci eternitatea este proprie doar ideii, desemnate prin numele de zeu.

[44] Claudius Ptolemaeus, cu lucrările sale *Harmonica*, *Probleme muzicale* şi *Sectio canonis*, constituie cel mai sigur izvor de informaţie asupra teoriilor muzicale ale pythagoreilor. Aprecierea pe care i-o face lui Archytas se regăseşte la Georgios Pachimeres (sec. XIII e.n.), in lucrarea acestuia *De musica* 14, unde Archytas este comparat cu Aristoxenos. Archytas este teoreticianul care a fixat raporturile muzicale pe raţionamente matematice, iar Aristoxenos este muzicologul care porneşte de la date acustice şi fixează intervalele după experienţa sensibilă. Pythagoreii au căutat prima oară un λόγος, o lege numerică a fenomenelor acustice cauzate de vibraţia coardelor sau a cavităţii sonore. Ei au găsit o astfel de lege căreia îi concordă toate aceste fenomene, prin studiul mediilor şi al proporţiilor. Philolaos a elaborat teoria constituţiei primitive a intervalelor octavei, cvintei şi ale cvartei, în încercarea sa de a diviza tonul şi de-a ajunge la determinarea valorilor celor două semi-tonuri, major şi minor. Vezi cap. „Philolaos", pp. 84—85, 88—89. Archytas, bazat pe cuceririle înaintaşilor, şi-a orientat cercetarea în două direcţii, pe de o parte, spre îmbogăţirea şi înfrumuseţarea gamei, pe de altă parte, spre natura sunetului. În primul

caz, se pune teoretic problema dacă e posibil să se stabilească alte intervale decît cele date de consonanță. În acest sens, Archytas aduce o inovație: el construiește trei game, pe care le numește *diatonică*, *chromatică* și *enarmonică*, în locul primitivei game pythagoreice. Această inovație a fost determinată de dezvoltarea muzicii empirice și a instrumentelor muzicale odată cu progresul cercetărilor matematice. Prin cele trei game, el a urmărit să cuprindă în legi numerice precise marea varietate melodică a compozițiilor muzicale. Numerele rapoartelor pe care le stabilește nu sînt fixate aprioric, ci vor să exprime, în limbaj matematic, senzațiile auditive ale acordurilor muzicale. (M. Timpanaro Cardini, *I Pitagorici*, Firenze, 1962, pp. 310–312).

[45] „Continuitatea" pe care Archytas vrea s-o păstreze privește fie modul în care se succed intervalele în tetracord, adică ordinea succesiunii melodice, fie mărimea corelativă a acelor intervale în care era divizat tetracordul. Această *continuitate* sau secvență era κατὰ τὸν λόγον, adică potrivit principiului proporționalității (v. și Aristoxenos, *Harmonica*, ed. Da Rios, p. 40 și urm.). Archytas a fost primul care a considerat-o indispensabilă.

[46] În determinarea intervalelor, Archytas punea postulatul de a fi exprimate de numere raționale; aceste numere nu rezultau din speculații *a priori*, ci dintr-o experiență, realizată de Archytas la instrumente.

[47] În gr. τὸ ἐναρμόνιον, τὸ χρωματικόν, τὸ διατονικὸν γένος. Prin aceste trei genuri, Archytas determina mărimea și ordinea intervalelor. *Armonic* este genul muzical ce se servește de note distincte, care însă, prin efectul diezului și al bemolului, ajung la aceeași intonație; chromatic este genul muzical ce folosește semi-tonuri fie ascendente, fie descendente; diatonic este genul muzical care procedează prin tonurile naturale ale gamei, deci prin tonuri și semi-tonuri. Vd. și M. Vogel, *Harmonia und Mousike im griechischen Altertum*. *Studium generale*, XIX, Berlin, 1966, pp. 533–538.

[48] „Intervalul inițial". Expresia redă faptul că, în general, melodia începea cu *la*. Acest interval, în genul diatonic, corespunde tonului $\frac{9}{8}$; în cel armonic, este un nou interval, terța majoră $\frac{5}{4}$.

[49] „Intervalul mediu" în genul chromatic a fost găsit din valoarea intervalului corespunzător din genul diatonic $\frac{8}{7}$, în așa fel calculat încît să se afle cu acesta în raport de o *leimma* sau de *semi-ton minor*, $\frac{256}{243}$. Într-adevăr, $\frac{8}{7} : \frac{256}{243} = \frac{243}{224}$.

[50] „Dacă vom reprezenta", adică dacă vom stabili lungimea coardei care dă nota cea mai înaltă (1512) și cea a notei celei mai joase (2016) egale la trei tetracorduri (și perechi la intervalul de cvarte), lungimile corzilor mobile (*sol-fa*) se pot găsi printr-un calcul simplu al proporțiilor cu ajutorul rapoartelor date, care sînt rapoarturi ale lungimilor coardelor. Un exemplu: în genul armonic, numărul dat este 1512 pentru *la*; desemnăm cu x numărul de găsit pentru *sol*; știind că cele două numere se află

în raport de $\frac{5}{4}$, stabilim proporţia: 1512 : 4 = x : 5, ceea ce dă 1890 pentru *sol* (M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 316).

[51] Tabelul raporturilor dintre intervale provine de la Claudius Ptolemeu care prezintă la fiecare din cele trei genuri cîte un singur tetracord, acela care mai tîrziu, în scara completă a octavei duble, adică a patru tetracorduri, se cheamă ***meson***. M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 315, dă următoarea explicaţie: în tetracordul din tabelul lui Ptolemeu, ***meson*** este *la-mi* în sens descendent, notele mobile sînt *sol* şi *fa*. Numerele întregi din fiecare tetracord reprezintă lungimea coardelor, potrivit sistemului în uz încă şi după Archytas. Lungimile fixe 2016 şi 1512 se află între ele în raport de $\frac{4}{3}$, adică reprezintă intervalul de cvartă care e tocmai tetracordul. Tot astfel produsul celor trei intervale ale fiecăruia din cele trei genuri dă acelaşi interval de cvartă. În toate trei genurile, Archytas egalează valoarea lui *fa*, exprimată de numărul 1944 şi de raportul $\frac{28}{27}$, cu *mi*. În schimb, valoarea numerică a lui *sol* şi raportul acestuia cu *la* iniţial şi cu *fa* următor este deosebită. P. Tannery, *Du rôle de la musique grecque dans le développement de la mathématique pure*, „Bibliotheca mathematica", seria III, 3, 1902, pp. 161—175, are meritul de a fi găsit cheia explicaţie compoziţiei celor trei game: Archytas avea de divizat cu coarda mobilă gama care comporta drept coarde fixe intervalele *re/mi . . . la*. El a început prin a fixa intervalul inferior comun celor trei genuri, $\frac{28}{27}$; trebuia să găsească acest interval plecînd de la genul diatonic, după ce fixase drept cel mai înalt interval pe acela al tonului $\frac{9}{8}$; atunci a găsit diviziunea cvartei *re-sol* după formula $\frac{4}{3} = \frac{7}{6} \cdot \frac{8}{7}$, şi astfel a aflat două noi intervale, terţa minimă $\frac{7}{6}$ şi tonul maxim $\frac{8}{7}$; pe ultimul l-a luat ca interval mediu a diatonicului, iar diferenţa minimă dintre terţa minimă *(re-fa)* şi tonul inferior adaus *(re//mi)*, care este tocmai $\frac{28}{27} = \left(\frac{7}{6} : \frac{9}{8}\right)$, constituie intervalul de bază. În acest fel au fost fixate cele două coarde mobile ale genului diatonic şi coarda mobilă inferioară a celorlalte două. În privinţa genului chromatic, care constituia un fel de coloratură melodică, Tannery presupune că Archytas a stabilit nota a doua pornind de la cvarta *mi-la* şi luînd un ton: $\frac{4}{3} : \frac{9}{8} = \frac{32}{27}$; astfel el a obţinut nu un *sol* propriu-zis, ci un *fa*; pentru a fixa coarda mobilă mai înaltă, Archytas avea mai întîi de stabilit intervalul mediu $\frac{243}{224}$ în funcţie de corespondentul său în genul diatonic, după care, luînd din cvartă cele două intervale, mediu

și inferior. a obținut intervalul mai înalt $\frac{32}{27}$. Cît privește genul armonic, Archytas a fixat intervalul mai înalt în măsura de $\frac{5}{4}$. La acest interval nou, el a putut ajunge încercînd diviziunea cvintei *re - - - la* după formula $\frac{3}{2} = \frac{5}{4} \cdot \frac{6}{5}$; în acest fel a găsit terța majoră și terța minoră. Cît despre intervalul mediu al armonicii, $\frac{36}{35}$, acesta a fost găsit ușor din ecuația

$$x = \frac{4}{3} : \left(\frac{5}{4} \cdot \frac{28}{23}\right).$$

[52] Didymos, nume asociat lui Archytas, este un personaj incert. Un Didymos pythagoreic este citat de Porphyrios, ca autor al lucrărilor *Despre deosebirea dintre Aristoxenos și Pythagorei* și *Despre asemănări*. Clemens, *Stromat.* I, 16, îi citează cartea *Despre filosofia pythagoreică*. Probabil este același Didymos, menționat în Lexiconul *Suda*, ca gramatic și muzician sub Nero. Cf. RE V, col. 473 și urm., nr. 11.

[53] „Pythmene", gr. πυθμένες, termen întîlnit și la Philolaos, Vezi cap. „Philolaos", *Test.* 13, p. 132, I, 2, referitor la „zece"; aici numerele „pythmene" sînt cei mai mici termeni ai unui raport; mai precis, un „pythmen" este cel mai mic dintre numerele cu o proprietate determinată, adică acela al cărui raport ireductibil constituie consonanța. De exemplu, octava rezultă din numerele prime 2 și 1, și raportul 2 : 1 este ireductibil; în cvartă, „pythmen" este raportul 4 :3, la fel, ireductibil. Aceasta este o încercare de a da o explicație matematică perfecțiunii consonanțelor.

[54] Un raport este *multiplu* cînd numărătorul este multiplul numitorului, cum sînt octava și dubla octavă. Un raport este superparticular cînd depășește cu o unitate fracționară întregul, ca exemplu $\frac{4}{3}$, ceea ce înseamnă 1 întreg și $\frac{1}{3}$.

[55] Aceste cuvinte trădează conceptul despre consonanță al teoriei muzicale antice: două sunete erau simfonice cînd lăsau impresia auditivă a unui singur sunet. Acesta era cazul, după pythagorei, al octavei, cvintei, cvartei și chiar al duodicesimei (octava + cvinta) și al dublei octave. Alte acorduri puteau să fie muzicale și mărețe, dar cele două sunete nu se confundau într-unul singur, fapt pentru care alcătuiau acorduri diafonice. Aristoxenos, care a teoretizat această *distincție* (*Harmonica*, § 19—20), nu recunoaște ca simfonice terța majoră și minoră, găsite de Archytas.

[56] Fragmentul este important pentru că atestă ideea privitoare la viteza de propagare a sunetelor; în dezbaterile vremii, ideea a dat loc inovației aduse de Archytas în teoria acustică. Sunetul este considerat o mișcare; în mod necesar se admite că sunetele unui acord au viteze diferite de propagare și, deci, de sosire la urechea auditorului. Dar, dacă urechea le percepe simultan, înseamnă că distanța dintre cele două sosiri este atît de mică încît este imperceptibilă. Se ajunge astfel la o altă problemă,

aceea a „minimei perceptibile" sau, cu un termen modern, a pragului acustic. Cf. „zgomotul unui grăunte de mei" al lui Zenon eleatul (la Simplicius, *In phys.* 1108, 18 = DK 29 A 28), problemă dezbătută şi de sofişti. Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 275.

[57] Vezi Euclid, *Sect. can. 3* (Mus. scr. gr., ed. Jan., p. 152); Tannery, „Bibl. math.", VI (1905), 225.

[58] „Un raport superparticular" este redat de formula $\frac{n+1}{n}$ ca termen minim. Dar şi 12 este superparticular al numărului 9, deoarece conţine o dată mai mult decît 9 divizorul comun 3. În consecinţă, orice raport superparticular se reduce, în termen minim, la raportul dintre două numere întregi consecutive. Astfel $\frac{12^3}{9} = \frac{4}{3}$. Un raport superparticular nu se împarte aritmetic în două părţi egale (ca de ex. $4 = 2 + 2$), ci in două raporturi egale $\left(\frac{8}{4} = \frac{4}{2}\right)$.

[59] Noi ştim însă, azi, că media proporţională a lui $\frac{n+1}{n}$ este un număr iraţional, $\sqrt{(n+1)n}$. B.L. van der Waerden, *Die Harmonielehre der Pythagoreer*, „Hermes" 78, 1943, pp. 163—199.

[60] Ordinea enunţării celor două nume nu respectă cronologia: Eudoxos, mai tînăr decît Archytas, a fost elevul acestuia. Afirmaţia lui Theon, izvorul acestui fragment, confirmă ideea că teoria sunetului amintită a fost găsită de Archytas şi dezbătută cu discipolii săi.

[61] Euenos din Paros (vd. prezenta lucrare pp. 618—619), literat din a doua jumătate a sec. V, a compus elegii, hexametri, iambi, reflecţii etice asupra vorbirii şi reflecţii sofistice. Cf. Platon, *Apol.* 20 B şi *Phaid.* 60 E-61 C. Izvoare şi fragm.: L. Radermacher, *Artium Scriptores*, 1951; *Anthologia Lyrica Graeca* 3, I, 1. Subordonarea gramaticii faţă de muzică este atribuită de regulă lui Democrit. Maria Timpanaro Cardini, *I Pitagorici*, p. 342 şi urm., explică textul astfel: Archytas trebuie să se fi gîndit că limbajul, fiind constituit din sunete, urmează legile sunetului. Democrit cunoştea bine doctrina pythagoreică (vezi cap. „Democrit" A 1 = Diogenes Laërtios IX, 38) şi a vrut să extindă asupra limbajului teoria muzicală pythagoreică privind sunetele simfonice şi diafonice.

[62] V. „Philolaos" A 10.

[63] V. „Philolaos" B 5, unde „parimpar" este un termen introdus ca al treilea aspect (εἶδος) al numărului. Aristotel vorbeşte de termenul pythagoreic *pari-impar* şi în *Metafizica* 986 a 19. Archytas, reflectînd asupra alternanţei numerelor impare şi pare în seria infinită a numerelor, a văzut în unitate, care începe seria, cele două naturi potenţiale, întrucît adăugirea unităţii operează transformarea numărului par în impar şi invers.

[64] Platon îşi exprimă ideile despre mişcare în mai multe lucrări ale sale, ca *Phaidon* 109 A şi *Timaios* 52 E; 57 E etc.

[65] Precizarea lui Eudemos că mişcarea, dacă are loc, ea are loc în ceva, se întîlneşte şi la Platon, *Legile* 893 B.

[66] După M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, pp. 347—348, sensul acestui fragment este următorul: mişcarea naturală este mişcarea desfăşurată potrivit raportului perechii (*n* : *n*, mişcare uniformă); raportul perechii

este singurul raport reversibil rămînînd identic (*n* : *n* rămîne acelaşi fie în sensul →, fie în sensul ←) ; de aci, mişcarea uniformă e circulară, pentru că legea sa numerică e circulară şi reversibilă.

[67] Archytas polemizează aici cu susţinătorii Universului finit. El se serveşte de o demonstraţie concretă şi ingenioasă cu bagheta (v. şi Lucretius I, 968—983, unde bagheta e înlocuită de *volatile telum*). După Archytas, există un ,,exterior" fără capăt, deoarece el nu poate fi altceva decît *corp* sau *spaţiu*. Dar acestea sînt elemente complementare interschimbabile ; în acelaşi timp, ambele sînt fără sfîrşit. Prin urmare, infinitatea Universului decurge, după Archytas, din infinitatea materiei şi a spaţiului.

[68] Argumentul lui Archytas privitor la spaţiul exterior cerului este extins de Aristotel la număr şi la mărimile geometrice, dovedind, la fel, infinitatea lumii.

[69] Empedocles a încercat să explice fenomenul fizic al imaginii în oglindă prin ,,emanaţii" care, plecînd de la noi, se lovesc de suprafaţa oglinzii şi iau formă concretă pentru că sînt condensate din elementul foc pe care îl conţine oglinda şi care atrage şi aerul traversat de efluvii (Vezi Empedocles, fr. A 88, vol. I, partea a 2-a, p. 471). Este doctrina atomistă a mulajelor, εἴδωλα ; v. şi Lucretius IV, 292 şi urm. Imaginile din oglindă *controversim respondeant*, ,,corespund potrivnic", adică corespund aspectului real al obiectelor din faţa oglinzii, dar în sens contrar, adică mîinii stîngi reale îi corespunde dreapta din imagine, iar dreapta reală apare în imagine la stînga. Platon explică formarea imaginii din oglindă ca un produs al focului intern al vederii unit cu focul extern, adică cu lumina. Teoria platoniciană este o combinare a teoriei epicureice cu cea a lui Archytas.

[70] ,,Tabla lui Pythagoras" sau ,,,tabla înmulţirii" conţinea şi un adevărat sistem de numărătoare decimală (Loria, *op. cit.*, p. 807). ,,Figura minunată" despre care se vorbeşte puţin mai jos se referea, probabil, la un sistem de măsuri lineare şi de greutate cu o privire specială la chestiunile muzicale : lungimea coardelor şi tensiunea.

[71] Metoda poate fi redată, prin formulă, astfel : numim X cateta minoră, Y cateta majoră, aceeaşi cu baza triunghiului dreptunghic, Z ipotenuza. $Y = \frac{X^2 - 1}{2}$; $Z = \frac{X^2 + 1}{2}$; $Z^2 = X^2 + Y^2$ (Timpanaro Cardini).

[72] Proclos nu a cunoscut, se pare, metoda lui Diophantos, după care, luînd două numere arbitrare, *a*, *b*, cele două catete ale triunghiului dreptunghic sînt date de expresia $a^2 - b^2$, şi $2\,ab$, iar ipotenuza, de expresia $a^2 + b^2$ (Loria, *op. cit.*, p. 812 şi urm.).

[73] Platon, *Statul* VII, 530 D, referindu-se la pythagoreici, relevă, prin aceste cuvinte, afinitatea dintre astronomie şi muzică, în faptul că ambele studiază mişcări, ciclice, prima, ritmice, a doua.

[74] Iamblichos, *In Nicom.*, p. 6, 20 Pist. şi *V.P.* 160, vorbeşte despre cele două forme originare ale existenţei ce sînt *surori*, referitor la patru ştiinţe menţionate şi în acest text : πόσον, ,,cîtul", sau *numărul*, priveşte aritmetica, πηλίκον, ,,cît de mare" sau *mărimea*, priveşte geometria ; aritmetica mînuieşte numărul în sine, muzica, raportat la ceva, adică la *intervale* ; la rîndul său, geometria consideră mărimea în stare de repaus, astronomia, în mişcare. În felul acesta, cît priveşte opoziţia *mişcare—repaus*,

aritmetica şi geometria reprezintă starea de repaus, muzica şi astronomia, starea de mişcare; numărul leagă între ele aritmetica şi muzica, mărimea uneşte geometria şi astronomia, repausul e stare comună pentru aritmetică şi geometrie, mişcarea, pentru muzică şi astronomie. Astfel fraternitatea între cele patru ştiinţe e perfectă.

[75] Vezi Platon, *Timaios*, p. 67 B; Theo, p. 61 Hill. [A 35] = fr. 4 Bl. Această observaţie corectă constituie punctul de plecare în afirmaţia lui Archytas că sunetul este mişcare.

[76] Archytas admite, deci, că percepţiile sensoriale au limite: una minimă şi alta maximă, privind volumul sunetului şi distanţa lui. El introduce aşadar conceptul de *intensitate* în perceperea sunetului, derivînd din amplitudinea vibraţiei sonore; intensitatea minimă şi cea maximă a sunetului constituie pragurile acustice.

[77] Plecînd probabil de la aceste afirmaţii ale lui Archytas, Platon' *Tim.* 67 B, introduce propria sa teorie: lovitura externă trece la creier (Alkmaion), la sînge (Empedocles) şi la inimă; datorită loviturii externe, se produce o mişcare interioară care porneşte din cap şi se termină în ficat; dacă această mişcare internă este rapidă, se aude un sunet acut, dacă e lentă, sunetul este grav.

[78] Exemplul cu armele de aruncat nu mai ilustrează dependenţa înălţimii tonului de viteză, ci distanţa pe care o poate parcurge un sunet, în funcţie de impulsul iniţial cu care a fost emis.

[79] În gr. ῥόμβος. Există un exemplu păstrat la muzeul Louvre, fig. 5942, reprodusă de Daremberg şi Saglio, în dicţionarul de antichităţi. Nu este clar cum se puteau obţine sunete înalte şi joase la acest instrument, un fel de tobă.

[80] Pentru toate problemele acestui fragment, v. K von Fritz, *The Discovery of Incommensurability by Hippasos of Metapontum*, „Annals of Mathematics", II Series, 46, 1945, pp. 242—264.

[81] Dionysios din Halicarnas, istoric şi critic literar, născut în Halicarnas, oraş al Cariei, trăind la Roma, în sec. I î.e.n. A compus *Antichităţi romane*, conţinînd istoria Romei de la începuturi pînă în 266 î.e.n., în 20 cărţi, păstrate primele 11 şi fragmente din rest. Dintre lucrările de critică şi retorică se numără: *Despre aranjarea cuvintelor*, *Retorica*, *Aprecieri asupra vechilor scriitori*, *Examen al lui Lysias*, *Isocrate*, *Isaios*, *Stilul lui Tucidide*, *Elocinţa lui Demosthenes* etc., *Aprecieri asupra oratorilor*. Nu se ştie în ce operă a tratat probleme muzicale. Radermacher, RE V, 969, exclude existenţa unei lucrări de muzică printre cărţile acestuia.

[82] Media este aritmetică dacă termenul major depăşeşte termenul mediu cu atît cu cît termenul mediu îl depăşeşte pe cel minor: $12 - 9 = 9 - 6$. Iar media aritmetică $\frac{12}{9}$ e mai mică decît $\frac{9}{6}$.

[83] Media este geometrică dacă trei termeni, a, b, c, stau între ei în următorul raport: $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$ de exemplu $\frac{8}{4} = \frac{4}{2}$. Pentru media geometrică nu poate fi luată ca exemplu octava, deoarece aceasta comportă un raport „superparticular", iar unitatea nu poate fi divizată în două rapoarte egale.

[84] Media este „subcontrară" sau armonică, dacă raporturile de octavă, cvintă sau cvartă şi egalităţile ce decurg din ele $\left(\frac{1}{2} : \frac{2}{3} = \frac{3}{4};\ \frac{1}{2} : \frac{3}{4} = \frac{2}{3};\ \frac{1}{2} = \frac{2}{3} \cdot \frac{3}{4}\right)$ presupun existenţa unei alte medii în afara celei aritmetice şi geometrice, astfel că trei numere a, b, c se află între ele în următorul raport: $(a - b) : a = (b - c) : c$. Media armonică se cheamă şi „subcontrară" sau inversă în raport cu cea aritmetică, doarece, în ultima, intervalul termenilor majori este mai mic decît cel al termenilor minori $\left(\frac{12}{9} < \frac{9}{6}\right)$, în timp ce, în armonică, intervalul termenilor majori e mai mare, iar cel al termenilor minori este mai mic $\left(\frac{12}{8} > \frac{8}{6}\right)$. Algebric, media armonică este redată de formula $m = \frac{(2a \cdot b)}{a + b}$. Pythagoreii, precum şi Platon, Aristotel, pînă la Nicomachos şi Boëthius, au scos în evidenţă faptul că cele două medii, aritmetică şi armonică, efectuează diviziunea unui interval în două intervale inegale. Media geometrică, dimpotrivă, divide un raport în altele două egale $\left(\frac{6}{8} = \frac{9}{12}\ \text{şi}\ \frac{6}{9} = \frac{8}{12}\right)$. Iar cele două părţi inegale în care s-a divizat octava cu ajutorul celor două medii erau cvinta şi cvarta, găsite de Pythagoras paralel cu lungimea coardelor. Dacă se aşează termenii proporţiei în ordinea $12 : 9 = 8 : 6$, se obţine raportul $4 : 3$, adică cvarta; dacă schimbăm mezii, se obţine raportul de cvintă: $12 : 8 = 9 : 6 = 3 : 2$.

[85] Alineatul care începe cu aceste cuvinte nu pare legat de precedentul, datorită caracterului său oratoric, de tip gorgian (v. Platon, *Gorgias* 508 A). Cu toate acestea, nu este exclus ca şi Archytas, ca om de stat, să fi practicat stilul oratoric. Termenul „principiu", gr. λογισμός, este matematic şi logic. Aici are accepţiune politică, exprimînd o formă de guvernămînt capabilă să instituie o adevărată democraţie.

[86] „Ştiinţa calculului", în gr. ἁ λογιστικά (subînţeles τέχνα) este „arta practică a calculului", spre deosebire de aritmetică, „ştiinţă a calculului", cum le distinge Platon, *Gorg.* 450 D — 451 A, *Resp.* 525—526 etc. Archytas pare să inverseze sensurile, acordînd „logisticii" o valoare teoretică, raţională, punînd-o mai presus de toate celelalte ştiinţe, chiar *decît geometria care trece drept* ştiinţa cea mai riguroasă şi exactă, o ştiinţă cu caracter universal.

[87] M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, 379, interpretează acest pasaj nu în sensul că aritmetica demonstrează un lucru pe care geometria nu-l poate demonstra, ci că aritmetica poate demonstra *de ce* o anumită problemă nu poate fi rezolvată geometric, ca, de pildă, reducerea cercului la figură de pătrat, păstrînd aceeaşi suprafaţă—procedeu prin care se ajunge la termeni incomensurabili.

[88] „Formele", în gr. εἴδεα, e un termen neclar în acest pasaj. Probabil se referă la „principiile" ce privesc cuplul „par-impar". Tot „forme sau aspecte" s-au numit şi ştiinţele „surori" de mai înainte.

[89] Euphranor din Seleucia, vd. *infra*, „Simos. Myonides. Euphranor". Ca autor de scrieri teoretice asupra proporţiilor, el se apropie de contemporanul său din Sicyona, de Pamphilos.

[90] Archytas (filosoful nostru) a scris multe despre muzică, încercînd să stabilească natura sunetului şi teoria intervalelor. O referire directă la flaut o face în B 1. Athenaios XIII, 600, vorbeşte de un Archytas ἁρμονικός. Nu se ştie dacă acesta este unul şi acelaşi cu filosoful tarentin sau un altul omonim.

[91] Vezi F. Kraft, *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*, Boethius X, Wiesbaden, 1970. Archytas este un precursor al lui Arhimede.

[92] Diades, mecanic, discipol al lui Polyeidos, a luat parte la campaniile lui Alexandru cel Mare împreună cu mecanicul Charias. A fost deseori citat de Vitruvius X, 13,3, p. 273, 17, pentru cartea sa despre mecanică, RE, V, 302. — Arhimede, celebrul matematician din Sicilia din secolul II î.e.n. — Ctesibios, celebru mecanic din Alexandria, al doilea după Arhimede, inventatorul pompei aspirante şi fulante ce-i poartă numele, al unei orge hidraulice (RE, XI, 2074) şi al unei clepsidre. A fost în floare în jurul anului 130 î.e.n. — Nymphodoros, nu poate fi identificat cu nici unul din Nymphodorii trataţi în RE. — Philon Byzantinul, mecanic şi arhitect din sec. II î.e.n., discipol al lui Ctesibios, s-a ocupat, ca acesta, de hidraulică. A scris o sinteză asupra ştiinţelor mecanice ale vremii sale, *Sintaxa mecanică*, în 9 cărţi.

[93] Probabil cel de-al treilea Archytas a scris despre agricultură.

OKKELOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Okkelos, sau Okellos, sau Okillos, mai des citat sub forma latinizată a numelui Occelus, prin faptul că era originar din provincia meridională a Italiei, Lucania, aparţine şcolii lui Pythagoras şi, la fel ca alţii din aceeaşi şcoală, este foarte puţin cunoscut, datorită lipsei aproape totale de informaţii biografice mai consistente. Nu se cunoaşte din scrierile sale nici un fragment original.

OKKELOS

VIAŢA ŞI OPERA

1. IAMBL., *V.P.* 267 [45 A la DK] Lucanii Okellos şi Okilos sînt fraţi[1]. [În *Catalogul femeilor*, ibidem] Byndaco[2] era sora lucanilor Okellos şi Ekellos[3].

2. CENSORIN. 4, 3 [din Varro] Dar acea părere mai veche, prin care se crede că neamul omenesc a fost dintotdeauna, are ca autori pe Pythagoras samianul, pe Okkelos lucanul, pe Archytas tarentinul şi pe toţi pythagoreii[4].

3. PHILO, *De aetern. mund.*, § 12, p. 5, 2 Cumont. Unii afirmă că nu Aristotel este descoperitorul acestei doctrine[5], ci unii dintre pythagorei. Eu am întîlnit-o şi în lucrarea lui Okkelos, lucan de origine, intitulată *Despre natura întregului*[6], în care el nu numai că a arătat că Universul este nenăscut şi nepieritor, ci şi-a sprijinit afirmaţia şi prin demonstraţii.

3 a. 4 Harder SEXT., *Adv. mathem.* X, 316 Din cinci elemente au făcut să se nască toate Okkelos lucanul şi Aristotel; căci ei au adăugat la cele patru elemente cel de-al cincilea, un element material înzestrat cu mişcare circulară, din care spun că se formează corpurile cereşti[7].

3 b. 5 Harder LUCIAN, *Pro lapsu int. salut.* 5 Divi-

nul Pythagoras, chiar dacă n-a socotit potrivit să ne lase ceva autentic din învăţăturile sale, după cît se poate dovedi apelînd la informaţiile lui Okkelos lucanul, Archytas şi ale celorlalţi tovarăşi ai lui, nu a scris (nici o scrisoare) începînd cu formula de salut χαίρειν, „multă bucurie" sau εὖ πράττειν, „să-ţi meargă bine", ci a ţinut să înceapă cu ὑγιαίνειν, „să fii sănătos"[8]. Ca urmare, toţi adepţii lui, ori de cîte ori, în corespondenţa dintre ei, îşi scriau ceva important, îndată recurgeau la salutul „să fii sănătos" ca cel mai potrivit salut pentru suflet şi trup[9], şi care conţine integral tot ce e bine pentru om; şi triunghiul triplu[10] cu laturile întretăiate (pentagrama), pe care îl foloseau ca simbol între confraţii de opinie, era numit de ei „sănătate". Ei socoteau că „prosperitatea" şi „bucuria" sînt o consecinţă a „sănătăţii", dar că prosperităţii şi bucuriei nu i-a urmat în toate cazurile sănătatea; sînt apoi unii (dintre ei) care numesc termenul *tetraktys*[11], „patru" drept principiu al sănătăţii, fiind şi jurămîntul lor suprem, deoarece socotesc că acesta conţine, în concepţia lor, numărul perfect, adică numărul *zece*. Dintre aceştia este şi Philolaos.

4. DIOG. VIII, 80 [Scrisoarea apocrifă[12] a lui Archytas către Platon, 4. 35 A 1, p. 322, 12 Diels]: „Archytas (transmite) sănătate lui Platon. O duci bine, de vreme ce ai scăpat de boală. Aceste veşti tu însuţi ni le-ai trimis şi ne-au înştiinţat şi cei din jurul lui Lamiscos[13]. Ne-am îngrijit de problema *Comentariilor* şi ne-am dus în Lucania, unde am găsit pe urmaşii lui Okellos[14]. Sîntem deja în posesiunea operelor: *Despre lege, Despre domnie, Despre pietate* şi *Despre naşterea Universului*, şi ţi le trimit curînd; celelalte încă nu le-am putut găsi; dacă le voi afla, am să ţi le trimit". (81) „Platon îi doreşte lui Archytas din Tarent multă sănătate. Am primit cu mare bucurie *Comentariile* ce mi le-ai trimis; mare plăcere mi-a prilejuit, prin ele, autorul lor; mi s-a părut un om vrednic de strămoşii săi îndepărtaţi. Se spune că acei bărbaţi au venit din Myra[15] fiind dintre troienii care au emigrat în timpul lui Laomedon[16], nişte oameni de ispravă, după cum dovedeşte faima lor ajunsă pînă la noi. Referitor la *Comentariile*[17] mele pe care mi le-ai cerut, ele nu sînt încă destul de cizelate, dar, în sfîrşit, ţi le trimit; cît priveşte paza bună (pe care s-o

avem în vedere), amîndoi sîntem de acord, încît nu e nevoie de nici o altă recomandare ..."

5. SYRIAN. la *Metaph.*[18] 175, 7 Kroll Şi nici n-au luat în considerare unul din cele două principii și nici studiul referitor la simțuri nu l-au nesocotit cu totul [pythagoreicii], după cîte dovedesc scrierile lui Ekellos *Asupra naturii Universului*, din care pare că derivă lucrarea *Despre naştere și pieire* [a lui Aristotel], schimbată într-o singură noapte, şi lucrările lui Timaios cele mai multe, după care filosofia peripatetică și-a construit doctrinele sale metafizice[19].

5 a. [7H] PROCL., *In Tim.* II, p. 37, 33 Diehl. Unii, ca tovarăşii lui Okellos, precursorul lui Timaios, au atribuit cîte două forțe fiecăruia dintre elementele primordiale: focului, caldul şi uscatul; aerului, caldul şi umedul; apei, umedul şi recele; pămîntului, recele şi uscatul. Şi astfel de teme au fost tratate de acest autor în cartea sa *Despre natură*[20].

6. [8 *e.b.c. H*] STOB., *Ecl.* I, 20, 3 W.A lui Okellos. Veşnic este Universul; într-adevăr, aşa spune el în cartea sa *Despre natura Universului*[21].

— I, 13, 2 [1 H] A lui Okellos ... Okellos a afirmat că lucrul prin care se naște ceva e cauza acestuia. Căci aşa se exprimă în lucrarea sa *Despre lege*.

— III, 9, 51 [2 H] *Despre dreptate*, lucrarea lui Ekellos pythagoreicul din Lucania.

7. Titlul cărții apocrife atribuită lui Okellos: lucrarea lui Okellos lucanul este *Despre natura Universului* (ed. Rudolph Lips., 1801).

8. IOANN. LYD., *de mens.* II, 8 [p. 27, 4 W.] Ştim într-adevăr că triada a tulburat cortegiul corpurilor divine şi le-a preschimbat poziția eternă într-una și aceeași figură, cum spune Okellos pythagoreicul prin aceste cuvinte: *Triada, prima, a alcătuit începutul, mijlocul și sfîrșitul*[22].

* 9 [9 H] STOB. I, 26, I[c], p. 218, 18 W (= AËT. II, 25, 13) Herakleides şi Okkellos au spus că luna este pămînt acoperit de ceață.

NOTE

[1] Informaţia lui Iamblichos din acest pasaj provine din *Catalogul pythagoreicilor* întocmit de Aristoxenos şi, deci, merită toată încrederea.

[2] Byndaco, sora celor doi lucani, este una din cele 17 femei „pytha-

gorice", desemnate în *Catalogul* lui Aristoxenos drept mame, soţii sau surori de pythagoreici.

[3] Ekellos trebuie să fie o variantă a numelui Okkelos şi nu o altă persoană. Vezi R. Harder, *Ocellus Lucanus*, Berlin, 1926, care discută aceste nume.

[4] Diels (D. 186) a demonstrat că Censorinus a găsit această notiţă la Varro (*Vetusta Placita*), R. Harder, *op. cit.*, pp. XIII—XIV şi 31 şi urm.

[5] Este vorba despre doctrina eternităţii lumii; ea nu făcea parte din complexul doctrinei tuturor pythagoreilor, ci aparţinea doar unora dintre ei, cum este Okkelos. Într-adevăr, Philolaos susţine că lumea este creată.

[6] Prin Varro se ştie că lucrarea Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως a existat în secolul I î.e.n. După Diels, *Doxographia Graeca*, p. 187 şi urm., această lucrare este un fals tardiv, posterior lui Andronicos din Rhodos.

[7] Notiţa lui Sextus, potrivit Mariei Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 390, are o triplă mare valoare: a) confirmă existenţa istorică a lui Okellos; b) presupune existenţa unei scrieri autentice, pierdute; c) reia doctrina celui de-al cincilea corp, care se învîrte împreună cu sfera stelelor fixe şi care se identifică geometric cu un dodecaedru. Vezi asupra problemei şi M. Untersteiner, *Il* Περὶ φιλοσοφίας *di Aristotele*, „Riv. di filol.", 89, 1961, p. 146 şi urm.

[8] Pythagoras a recomandat acest salut, atribuind sănătăţii (ὑγίεια) o valoare simbolică rituală, deoarece o identifică cu ..., numărul perfect (v. Philolaos A 13; B 11), cum precizează şi rîndurile de mai jos.

[9] Conceptul acestui salut, ὑγιαίνειν, implica o bunăstare, atît fizică precum şi spirituală, înţeleasă ca o armonie între contrarii.

[10] Triunghiul triplu este pentagrama, ce rezultă din trei triunghiuri isoscele egale, înscrise într-un cerc, astfel încît laturile egale se află în regiunea medie şi extremă (Euclid. XIII, 8).

[11] *Tetraktys*, adică numărul patru, este considerat de pythagorei ca avînd forţă simbolică, deoarece conţine închis în sine numărul 10, numărul perfect, în sensul că seria primelor patru numere, adunate la un loc, dă zece (1 + 2 + 3 + 4 = 10). V. mai sus, „Philolaos" A 11.

[12] Sînt de fapt două scrisori falsificate, între Archytas şi Platon, comentate de Harder, *op. cit.*, p.39 şi urm., apoi de G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938.

[13] Lamiscos, un prieten al lui Platon menţionat de Diogenes Laërtios III, 22 şi VIII, 80.

[14] „Urmaşii lui Okellos" sînt de fapt scrierile ce i se atribuie acestuia, dealtfel apocrife.

[15] Myra, oraş al Lyciei, în Asia Mică.

[16] Laomedon este numele mai multor troieni (vezi Quintus din Smyrna II, 293), dintre care cel mai vestit este tatăl lui Priam.

[17] În gr. Ὑπομνήματα, lucrare platoniciană pierdută. Cele două scrisori apocrife scot în lumină contactele neîndoielnice dintre filosofia platoniciană şi cea pythagoreică. V. G. Pasquali. *Lett. Plat.*, p. 197 şi urm.

[18] Syrianus comentează *Metafizica* 1089 b, 20, 24, în care Aristotel afirmă necesitatea de a pune problema multiplicităţii nu în sensul că existenţele sînt multiple, ci că sînt multiple categoriile existenţei; pythagoreii au pus şi ei problema multiplicităţii existenţei şi i-au arătat cauza.

[19] R. Harder, *Ocellus Lucanus*, p. 36 şi urm., arată că originea polemicii antiaristotelice a lui Syrianus *trebuie căutată la* Iamblichos. Syrianus atribuie lui Pseudo-Ocellus filosofia naturalistă a lui Aristotel şi lui Pseudo-*Timaios* cea mai mare parte a *metafizicii peripatetice*.

[20] Proclos comentează *Timaios* 32 A—B, unde este vorba despre ξύνδεσμος, „legătura asociată" necesară pentru a conferi unitate corpului lumii; intenţia lui Proclos, în acest comentariu, a fost să dea un atac indirect, prin referirea la Okellos, teoriei elementelor, proprii şcolii peripatetice. Într-adevăr, consideră M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 389, această teorie ar putea să aibă origine mult mai veche, pythagoreică, avînd ca părinte pe Okellos, de unde să fi fost adoptată de peripatetici; originea ei veche este evidenţiată de faptul că ea se întîlneşte şi la Philolaos (A 14) unde elementele sînt asociate zeilor şi, pentru două din ele, Dionysos — aerul, şi Kronos — apa, exista un σύνδεσμος de „forţe"; lui Dionysos i se atribuiau „umedul şi caldul", iar lui Kronos, „umedul şi recele". Doctrina a fost completată ulterior cu Ares-focul, căruia i s-a atribuit „caldul şi uscatul", şi cu Hades-pămîntul, cu forţele „recele şi uscatul". Comentariul îl desemnează pe Okellos drept precursor al lui Timaios, ceea ce îi face pe interpreţi să se întrebe dacă, în consecinţă, Timaios a fost sau nu discipolul lui Okellos. Problema e discutabilă.

[21] Pentru lucrarea citată, v. R. Harder, *Ocellus Lucanus*, pp. IV—XXV, 11—25, 48—145.

[22] Lui Okellos i se atribuie concepţia despre primordialitatea triadei, numită astfel şi *naştere, dezvoltare* şi *moarte*. Triada imprimă mişcare corpurilor cereşti (astrelor) şi le atribuie o poziţie în fiecare constelaţie —, completează ideea M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 399, trimiţînd la Aristotel, *De caelo* A 1,268 a 10 (DK 58 B 17 — fasc. III), vol. I, partea a doua, *Elemente* ..., fr. 44, p. 40, precum şi la Platon, *Legile* 715 E.

TIMAIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

H. Diels se îndoiește de existența istorică a lui Timaios. M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 402, consideră, dimpotrivă, că Timaios a existat cu adevărat, că a fost un filosof pythagoreu pe care Platon l-a putut cunoaște la Locri, în călătoria sa în *Magna Graecia*, cînd l-a cunoscut și pe Archytas. În cinstea lui și-a intitulat Platon unul din dialoguri *Timaios* (v. și fr. A 1 din „Philolaos", cu notele aferente).

TIMAIOS

TEXTE

1. PLATON, *Tim.*, p. 19 E [Vorbește Socrate]: A rămas soiul oamenilor cu caracterul vostru, care, prin natură și educație, aparține ambelor categorii, [a filosofilor și a bărbaților de stat]. Căci Timaios despre care vorbim a fost un cetățean din Locri, oraș al Italiei bine cîrmuit de legi; acesta, fără a sta mai prejos decît vreunul dintre concetățenii săi prin avere și naștere, a obținut cele mai înalte magistraturi și onoruri din rangurile cetății sale și, după părerea mea, a atins culmea întregii cunoașteri filosofice.

1 a. *Schol.* PLATON *in Tim.* 20 A (p. 279 Greene): Timaios din Locroi Epizephyrioi, oraș al Italiei, a fost un filosof pythagoreu care a scris *Mathematica* și o carte *Despre natură*, în felul pythagoreicilor. De aceea Platon i-a dedicat și un dialog.

Suda Timaios locrianul, filosof pythagoreu. A scris *Mathematica, Despre natură, Despre viața lui Pythagoras* [din Hesych., cf. Schol. Plat. la Tim. a.O.].

2. ARISTOT. *Catalogul scrierilor*[1], la Diog. V, 25 [Rose, Lips., 1886, p. 6] n. 94 *Extrase din Timaios și din lucrările lui Archytas*, o carte; la Hesych. [Rose, p. 14],

n. 85. Din Timaios şi din Archytas, o carte. El se sprijină şi pe un rezumat al *Dialogurilor* lui Platon, cf. SIMPL., *De caelo*, p. 296, 16 Aristotel, rezumîndu-l pe *Timaios* al lui Platon, scrie: „Timaios afirmă că Universul este născut, deoarece este perceptibil; iar perceptibilul presupune a fi născut, inteligibilul nenăscut". [Arist., fr. 26 Rose. V. şi p. 379, 15].

3. PROCL. *in Tim.* II, 38, 1 Diehl. Okkelos **35** a precursorul lui Timaios[2].

4. (Pretinsul proiect al lui Platon [DK 441, 26 şi 398, 16]. Printre scrierile lui Platon ni s-a transmis şi o scriere apocrifă a lui Timaios). Lucrarea lui Timaios locrianul *Despre sufletul Universului şi al naturii*[3].

NOTE

[1] „Catalogul scrierilor aristotelice" — titlu dat de Diogenes Laërtios, se referă în special la două lucrări: la *Timaios* platonician şi la cărţile lui Archytas.

[2] Proclos, vorbind despre doctrina fizică a lui Timaios, arată că acesta atribuia fiecărui element *trei* proprietăţi, nu două, ca Okellos. Timaios cel menţionat în acest fragment ar putea fi un filosof original, care i-a inspirat lui Platon o bună parte din ideile dezvoltate în dialogul anonim.

[3] Printre manuscrisele operei lui Platon, *Statul*, p.93 A—105 A, se află şi o lucrare atribuită lui Timaios din Locri, menţionată în acest fragment. În realitate avem de-a face cu o lucrare tardivă, opera unui falsificator, care s-a inspirat din dialogul platonic — v. în acest volum notele 7, 29, 37 la Philolaos. Okellos, fr. 5 (după Syrianus) consideră opera lui Timaios drept izvor al metafizicii aristotelice.

ARCHIPPOS. LYSIS. OPSIMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Aceşti pythagorei continuă — pe cît se pare — învăţămîntul lui Philolaos, fiind contemporanii săi mai tineri, întrucît maturitatea lor se situează în vremea lui Epaminondas (primul pătrar al secolului IV). În ciuda informaţiilor doxografice foarte sărace, pot fi aşadar integraţi în acel subcapitol denumit de Van der Waerden „a 5-a treaptă" din dezvoltarea pythagorismului (v. şi Nota introductivă, p. 23).

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 250 [cf. şi „Pythagoras", vol. I, p.a *2*-a, fr. *16*, pp. 21—22].

Dintre cei doi care scăpaseră teferi, amîndoi tarentini, Archippos[1] s-a retras în Tarent, iar Lysis, care nu s-a împăcat cu nepăsarea cetăţenilor, se duse în Elada şi vieţui în Achaia Peloponesului. Ulterior s-a mutat la Theba, unde se bucura întrucîtva de trecere[2]. Discipolul său a fost Epaminondas, care-l numea pe Lysis „tată". Acolo deci şi-a făcut veacul pînă la moarte.

Mărturii concordante la NEPOS, *Epaminondas* 2, Diodor X, 11,

2. Ar fi existat şi în „romanul" redactat de Apollonius (autor de *Mirabilia*), informaţii anecdotice despre Lysis, dintre care Iamblichos, *ibidem*, 185, alege povestea respectării cuvîntului dat; virtute lăudată şi în 256. La PLUTARCHOS, *De genio Socratis* 13, se reiau peripeţiile evadării filosofului şi apoi datele cvasi-legendare despre moartea sa.

SCRIERI ÎNDOIELNICE

2. PORPH., *V.P.* 57 Nu există nici o scriere a lui Pythagoras el însuşi. Doar cei care izbutiseră să fugă, Lysis şi Archippos, şi aceia care pribegeau prin alte ţinuturi au mai

salvat puține scîntei ale filosofiei sale, cîteva firave lucrări[3], anevoie de interpretat.

3. DIOG. LAËRT. VIII, 7 Iar ceea ce s-a transmis sub numele său, de fapt ne vine de la tarentinul Lysis, un pythagoric exilat la Theba, unde a fost învățătorul lui Epaminondas.

4. ATHENAGORAS, *pro Christ.* 5, p.6, 15 Schwartz.

Lysis și Opsimos: doi filosofi, dintre care unul definește pe Dumnezeu ca un număr inexprimabil[4], iar celălalt ca un interval între numărul cel mai mare și cel care-i este cel mai apropiat. Iar numărul cel mai mare fiind — așa cum susțin pythagoricii — z e c e, întrucît el coincide cu *tetraktys*-ul[5] și cuprinde toate raporturile, atît cele aritmetice, cît și cele armonice, iar lîngă acesta este așezat n o u ă, Dumnezeu este m o n a d a[6], ceea ce înseamnă *Unul*. Căci numărul maxim întrece pe cel care-i este cel mai apropiat cu o unitate[7]; adică cea mai mică diferență.

5 IAMBL., *V.P.* 267 (*Catalogul*, v. și p. 28). Din Rhegium: Aristides ... O p s i m o s — etc.

Despre Lysis mai dă mărturie și o scrisoare apocrifă a sa către Hipparchos [sau către Hippasos, întrucît lecțiunile se dovedesc incerte]. Oricum, destinatarul este un pythagoreu, acuzat de a fi divulgat doctrina filosofică și — eventual — chiar scrieri ale confreriei. În forma care ni s-a păstrat la Iamblichos, *V.P.* 75—78, prezintă caracteristicile unei redactări apocrife, grefată pe un fond autentic. Vechiul text al acestei epistole a fost recuperat în linii mari, ca document cu relevanță istorică de A. Delatte, în *Études* II, pp. 83—106 („La lettre de Lysis à Hipparque"), investigație ce încearcă și stabilirea unor indicii cronologice pentru biografia lui Lysis. Ar fi „evadat" din Grecia Mare prin 440, iar moartea sa nu poate fi datată decît mai înainte de 370 î.e.n. (în funcție de tinerețea lui Epaminondas — v. *supra*). O altă redactare (B) a epistolei, atestată cu totul fragmentar la Diog. Laërt. VIII, 42, este pe de-a-ntregul prelucrată apocrif. Pentru o ediție a textului mai întins, v. *Epistolographi Graeci*, p.601 Hercher. Sursele intermediare ale acestor texte au fost istoricul sicilian Timaios și Apollonius din Tyana. În orice caz Lysis cunoscuse, pare-se, ambianța confreriei, cultivată cu religiozitate ca în mediile acusmaticilor, — unde păstrătoare ale tradiției erau chiar fiica și nepoata lui Pythagoras, secretul doctrinei asigurînd puritatea ei și feciorelnica dezvoltare a neofiților.

NOTE

[1] Archippos nu este cunoscut din alte izvoare. Cu cîteva rînduri mai jos textul ezită între Archippos și Archytas.

[2] Textul vorbește de *spoudé*, iar „rîvna" sau interesul arătat de the-

bani pentru înțelepciunea lui Lysis. Alte mărturii despre acest mentor al vestitului Epaminondas au fost indicate în referințele care încadrează fragmentul nostru.

[3] În text după mențiunea „scînteilor" *(zópyra)* se dau două epitete conotative ale „obscurității" *(amydra)* și ale dificultăților de interpretare (*dystheratá*, din vocabularul vînătoresc, termen aplicat probabil strădaniei de a lua urma vînatului). Este vorba de primele consemnări în scris ale cunoștințelor sectei într-un limbaj simbolic obscur — trepte intermediare care (spre deosebire de scrierile lui Philolaos și Archytas) au dispărut cu desăvîrșire sub molozul apocrifelor.

[4] În grecește *arrheton*, „inexprimabil" și apoi (în matematici) „irațional" — ca însușire a numărului. Tradiția simbolizantă (așa cum reiese și din „Philolaos", fr. B *15*) transformă din nou numerele iraționale în simboluri esoterice.

[5] Pentru *tetraktys* sau „cvaternarul" sacru, v. „Pythagoras", vol. I, p. a *2*-a, fr. *35*, fr. *79*, cu nota 248, iar în acest volum *Versurile de aur*, pp. 60—61 (cu nota 7, unde se dau și variantele jurămîntului).

[6] Din nou interpretarea unității *(monás, hyperekhé)* ca interval aritmetic între numărul perfect 10 (derivat din tetradă) și cel care-l precedă devine, ca în fr. B 15 philolaic (tot din Athenagoras), un simbol creștin, ce ține de mistica numerelor.

De fapt in doctrina unora din reprezentanții pythagorismului mediu (cum era de pildă Opsimos) dincolo de această unitate începeau numerele iraționale — deci *apeiron*-ul.

[7] Acum *unitatea* este desemnată prin expresia „unul el însuși". În construcția din text: *heni ... hyperekhei ... elakhistoi* ⟨*onti*⟩ *auto* — „deci unui va fi el însuși cel mai mic termen, prin care un număr se diferențiază de cel proxim").

HIKETAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Hiketas din Syracusa, filosof pythagoreic din sec. V î.e.n. Tradiția care urcă probabil la Teofrast îi atribuie o *Cosmologie.* Cicero, *Acad. Pr.* II, 123, redă o teză de-a lui Hiketas, potrivit căreia, în Kosmos, numai Pămîntul se mișcă, cerul și stelele stau pe loc — idee care a avut o anumită influență asupra astronomiei în perioada copernicană. P. Tannery, „Revue des Études grecques" XII, 1905, neagă existența istorică a lui Hiketas. O. Voss, *De Heraclidis vita et scriptis,* p. 64, precizează că Hiketas și Ekphantos figurau ca personaje în dialogul lui Herakleides Ponticul. Vezi și Boeckh, *Kl. Schr.* III, 272.

HIKETAS

TEXTE

1. CIC., *Acad. Pr.* II, 39, 123 Hiketas din Syracusa, după cum precizează Teofrast [*Phys. Opin.*, fr. 18, D 492], consideră că cerul, Soarele, Luna, stelele și în sfîrșit toate cele de sus stau pe loc. Și, în afară de Pămînt, nimic altceva nu se mișcă în lume; Pămîntul învîrtindu-se și rotindu-se cu foarte mare viteză în jurul axei sale, produce toate acele aparențe de mișcare, de parcă Pămîntul ar sta pe loc și s-ar mișca numai cerul[1]. [V. Aët. III, 13, 2 DK 341, 8]. Iar unii consideră că și Platon afirmă acest lucru în dialogul *Timaios,* dar într-o formulare ceva mai obscură [cf. Aristot., *de caelo*].

2. AËT. III, 9, 1. 2 (Dox. 376) Thales și cei care-l urmează[2] spuneau că Pămîntul este unul singur. Hiketas pythagoreul susține că sînt două: acesta și opusul lui[3], Anti-pămîntul.

Cf. DIOG. LAËRT. VIII, 85 („Philolaos" A 1) Philolaos[4] a fost primul care a afirmat că Pămîntul se mișcă în cerc, alții însă susțin că Hiketas syracusanul[5] a făcut această afirmație.

NOTE

[1] Cicero, avînd ca izvor pe Teofrast, arată în acest pasaj că, potrivit opiniei lui Hiketas, toate mișcările cerești devin aparente, ca urmare a mișcării de rotație a Pămîntului în jurul axei sale; dar cu această mișcare s-ar explica numai mobilitatea diurnă a sferei cerești, nu mișcările proprii ale planetelor și cometelor. Greșeala de a considera fixe cerul, Soarele, Luna și stelele, pare să rezulte dintr-o amplificare oratorică a lui Cicero, nu din textul lui Teofrast.

[2] „Thales și urmașii săi" — este vorba de Thales din Milet. Prin „cei care-l urmează" trebuie să înțelegem pe Anaximenes și Anaximandros, din aceeași școală filosofică (cf. prezenta lucrare, vol. I, *partea 1*, Secț. a II-a, p. 149 și urm.).

[3] În gr. γῆ sau χθών, „Pămînt" și 'Ἀντίχθων, „Anti-pămînt" sau „opusul Pămîntului". Aici pare a fi o reminiscență a concepției cosmogonice ioniene, potrivit căreia planeta noastră are forma unui cilindru, una din baze fiind tărîmul nostru, iar cea opusă „Anti-pămîntul" sau „Antiterra" cf. vol. I, partea a 2-a, *Elemente...*, fr. 66, p. 50 și în acest volum Notele la pp. 126—130, 143—147.

[4] Vezi în acest volum „Philolaos", fr. A 1 și notele aferente.

[5] G. Sciaparelli, *Scritti sulla storia della astronomia antica*, Bologna, 1925—1927, I, p. 376 și urm. arată că însuși Copernic a menționat faptul că Hicetas Syracusanus (= Hiketas din Syracusa), la Cicero semnalase, printre primii, mișcarea circulară (deci de revoluție) a Pămîntului.

EKPHANTOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Ekphantos din Syracusa este menționat în *Catalogul* lui Iamblichos printre crotoniați (DK I, 446, 11). Nu se cunosc alte date despre viața lui Este printre primii care au intuit mișcarea de rotație a Pămîntului.

EKPHANTOS

TEXTE

1. HIPPOL., *Refut.* I, 15 (Dox. 566, W. 18) Între Xenofan și Hippon: Un anumit Ekphantos din Syracusa a spus că nu e cu putință să obținem o cunoaștere adevărată a lucrurilor[1], ci fiecare le definește cum socotește de cuviință. Primele corpuri — zice — sînt indivizibile[2] și variațiile lor sînt trei: mărimea, figura și forța[3], din care se nasc lucrurile perceptibile cu simțurile. Masa corpurilor este discontinuă[4] și, tot ea, infinită. Corpurile se mișcă nu datorită greutății lor, nici ca urmare a unei loviri, ci datorită unei forțe minunate pe care [Ekphantos] o numește *rațiune* și *suflet*[5]; potrivit acestuia, Universul este imagine, de aceea el a fost făurit sferic[6] de acea minunată forță. Pămîntul, situat în mijlocul Universului, se mișcă în jurul centrului său precum și spre răsărit.

2. AËT. I, 3, 19 (Dox. 286) Ekphantos syracusanul, unul dintre pythagorei, [susține că] începuturile tuturor lucrurilor sînt corpurile indivizibile și vidul. Acesta este primul care a spus că monadele pythagoreice sînt corporale[7].

3. AËT. II, 1, 2 (Dox. 327) Thales, Pythagoras, Empedocles, Ekphantos, Parmenides ... au susținut că Universul este unul singur[8].

4. — II, 3, 3 (Dox. 330) Ekphantos susţine că Universul este alcătuit din atomi şi este cîrmuit de providenţă.

5. — III, 13, 3 (Dox. 378) Herakleides Ponticul[9] şi Ekphantos pythagoreul consideră că Pămîntul se mişcă, dar nu cu o mişcare de translaţie, ci rotită, învîrtindu-se în jurul unui ax, ca o roată, în jurul centrului său propriu, de la apus spre răsărit.

NOTE

[1] Această afirmaţie despre neputinţa cunoaşterii este în concordanţă cu următoarea care consideră că lucrurile se definesc aşa cum le judecăm, ambele reflectînd principiul lui Protagoras „omul este măsura tuturor lucrurilor". Ekphantos pare să fi fost influenţat de două curente de gîndire contemporane lui, de sofistică şi de atomism.

[2] Ekphantos îmbină în această concepţie punctul de vedere atomistic cu vechea concepţie pythagoreică despre punctul extins şi despre corpurile constituite dintr-un număr finit de puncte extinse, în sensul că la vechea concepţie geometrică statică se adaugă dinamismul punctelor extinse; mişcarea însă nu se datorează unor cauze externe, ci unei forţe raţionale.

[3] În concepţia atomistă a lui Democrit şi Leucippos, cele trei variaţii ale corpurilor prime erau *configuraţia*, *ordinea* şi *poziţia*. Noul punct de vedere se remarcă în special prin δύναμις, „forţă", care implică ideea de *mişcare*.

[4] Textul pare corupt în acest loc, în sensul că prezintă o contradicţie: εἶναι δὲ τὸ πλῆθος ὡρισμένον καὶ ἄπειρον, „masa (corpurilor) este finită şi infinită". M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 418, corectează pe ὡρισμένον, „finită" în διωρισμένον, „discontinuă", înţelegînd că se admite vidul între corpuri.

[5] Această forţă divină se numeşte νοῦς, „raţiune" (Anaxagoras) şi ψυχή, „suflet" (Platon) şi este în armonie cu principiul pythagoreic al Focului central ca „inimă ce mişcă Universul".

[6] Universul are formă sferică deoarece, în concepţia pythagoreică, sfera este figura perfectă. Concepţia cosmogonică geocentrică este prezentă la filosofii anteriori, ba şi ulteriori pythagoreilor.

[7] Monadele pythagoreice sînt „corporale", fiind considerate elemente primordiale unice, de natură materială, identice cu focul.

[8] Unitatea Universului susţinută aici e opusă doctrinei pluralităţii lumilor din filosofia atomistă, cu care, probabil, se poartă polemica în acest loc.

[9] Herakleides Ponticul (aprox. 360—330 î.e.n.), născut in Herakleea Pontului, a fost discipolul lui Speusippos la Atena, al pythagoreicilor, al lui Aristotel. Filosof peripatetic, el a fost autorul multor dialoguri de o rară frumuseţe, după afirmaţia lui Diogenes Laërtios V, 86 şi urm., şi al altor lucrări, toate pierdute. Herakleides este primul care a introdus în astronomie ideea „excentricilor" pentru a explica mica depărtare a planetelor Mercur şi Venus de Soare. Enunţul constituie primul pas spre descoperirea sistemului heliocentric.

DIOKLES. ECHEKRATES. POLYMNASTOS. PHANTON. ARION

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Diokles din Phlius, discipol al lui Philolaos şi al tarentinului Eurytos, contemporan cu Aristoxenos (v. Diogenes Laërtios VIII, 46; Iamblichos, *Vita Pythag.* 25, 1, 267).

Echekrates, membru al înfloritoarei comunităţi pythagoreice din Phlius, de prin 400 î.e.n. Pe el se sprijină informaţia lui Phaidon platonicianul (la Platon, *Phaidon* 57 A şi urm.), asupra morţii lui Socrate. Aristoxenos (fr. 19 W) îl numeşte printre „ultimii pythagorei şi un garant pentru înţelegerea pythagorismului". Probabil este unul şi acelaşi cu Echekrates din Locroi, profesorul lui Platon (Cic., *De fin.* 5, 87). Menţionat de Iamblichos, *Vita Pytag.* 36, 267. — Polymnastos din Phlius, pythagoreu, discipolul lui Eurytos, sec. IV î.e.n. (Diogenes Laërtios VIII, 46).

Phanton din Phlius, după Aristoxenos, la Diogenes Laërtios VIII, 46, şi la Iamblichos, *Vita Pythag.* 36, 251, unul din ultimii pythagorei din vechea şcoală, elevul lui Philolaos şi Eurytos. Diodor XV, 76, îi consideră pe toţi aceştia, din prima jumătate a secolului IV î.e.n.

Arion din Locroi este menţionat de Cicero (*De fin.* 5, 87), dintr-un izvor necunoscut (poate Teofrast), ca pythagoreu din Locroi şi ca profesor pythagoreic al lui Platon.

DIOKLES. ECHEKRATES. POLYMNASTOS. PHANTON. ARION

TEXTE

1. DIOG. VIII, 46 IAMBL., *V.P.* 251 [DK 302, 6; mai sus Z 14] Philolaos.

2. IAMBL., *V.P.* 267 [DK 345, 15]. Din Phlius[1] erau Diokles, Echekrates, Polymnastos, Phanton.

3. [La Echekrates, v. în afară de aceasta IAMBL., *V.P.* 267 (DK 344, 33] — printre tarentini; vezi şi DK 345, 16, 28. Echekrates din Phlius. PLATON, *Phaidon* 57 A. *Echekrates*: „Cum a murit [Socrate]? Căci aş asculta cu plăcere, deoarece nici unul dintre cetăţenii din Phlius nu se mai deplasează acum la Atena" etc.

4. PLATON, *Phaidon* 88 D Această vorbă [a lui Simmias] mă captivează în chip minunat, și acum ca întotdeauna, anume că sufletul nostru este un fel de armonie[2] şi, după cum a menționat cînd mi-a vorbit ..., eu însumi am fost odinioară de această părere [v. Philolaos, fr. A **23**].

5. CICERO, *De fin.* V, 29, 87: Echekrates, Timaios, Arion, locrieni, cf. [PLATON], *Ep.* 9, p. 358 B.

NOTE

[1] Phlius, oraş în Argolida, Pelopones.

[2] Pentru doctrina „suflet-armonie", v. „Philolaos" A 23.

PROROS. AMYKLAS. CLEINIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Proros din Cyrene, pythagoreu menționat de Iamblichos în *Catalogul pythagoreilor* (Iamblichos, *Vita Pythag.* 267). Lipsesc date suplimentare.

Amyklas din Herakleea, discipol al lui Platon, același, se pare, cu cel citat de Aelian, *Variae historiae* III, 19.

Cleinias din Tarent, filosof pythagoreu menționat și de alți autori ca Aelian. Diodor din Sicilia, Plutarh etc. Figurează și în *Catalogul pythagoreilor* la Iamblichos, *V.P.* 36, 267. Întîmplarea relatată de Diogenes Laërtios (v. mai jos) s-a născut din împrejurarea că Platon evită să citeze numele lui Democrit în opera sa, cu toate că a fost poate, uneori, influențat de acesta.

PROROS. AMYKLAS. CLEINIAS

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 127, p. 72, v. 18 D Și acestea le-a povestit [Dionysios cel Tînăr] lui Aristoxenos și altele în legătură cu Phintias și Damon despre Platon și Archytas, și despre Cleinias și Proros [DK **344, 34**].

2. DIOG. IX, 40 Aristoxenos, în *Comentariile istorice*[1] [fr. **83** FHG II, 290], spune că Platon a vrut să ardă scrierile lui Democrit cîte a putut să le adune. Dar pythagoreii Amyklas și Cleinias l-au oprit pentru că n-ar fi fost de nici un folos: cărțile lui Democrit se aflau deja în mîinile multora.

3. DIODOR X, 4, 1 [din Aristoxenos] Cleinias, tarentin de obîrșie, fiind unul din filosofii sistemului mai sus pomenit, aflînd că Proros din Cyrene, din cauza unei răscoale a concetățenilor și-a pierdut averea și a ajuns cu desăvîrșire lipsit de resurse, plecă din Italia la Cyrene cu bani destui și îi restabili averea omului mai sus pomenit,

fără să-l fi văzut vreodată, numai pentru că auzise că era pythagoreu.

4. ATHEN. XIV, 624 a Cleinias pythagoreul, după cîte povesteşte Chamaileon Ponticul[2], era un om deosebit şi ca fel de viaţă şi ca moravuri; dacă vreodată se întîmpla să fie rău dispus din cauza mîniei, lua lîra şi cînta; celor care îl întrebau despre motivul acestei purtări, el le răspundea „mă calmez"[3].

5. PLUT., *Quaest. conviv.* III, 6, 3, p. 654 B Mie, zise[4], îmi place foarte mult acea vorbă a lui Cleinias pythagoreul; se spune că acesta, întrebat la ce vîrstă mai cu seamă ar trebui să te căsătoreşti, a răspuns: „Mai cu seamă atunci cînd doreşti să fii jignit".

6. *Despre săptămînă*. Scriere falsificată, atribuită lui Proros [deja alexandrin?] NICOM. *In Theol. Arithm.*, p. 43 Ast; SYRIAN., *In Arist. Metaph.*, p. 192, 5 Kroll; asupra numelui lui Cleinias, *ibidem*, *Theol. Arithm.*, p. 17 Ast., SYR., p. 168, 18 Kr.

NOTE

[1] Fr. 131 Wehrli.

[2] Chamaileon Ponticul, filosof peripatetic din Herakleea Pontică, autor de istorie literară, abordînd autori ca Homer, Hesiod, poeţi lirici, Thespis, Eschil, comedia veche; a scris şi opere filosofice, dintre care mai cunoscută este lucrarea *Protrepticul*, RE III, 2103.

[3] Stăpînirea mîniei este unul din preceptele moralei pythagoreice.

[4] Vorbeşte tînărul Olympicos, în dialogul lui Plutarh, iar colocutorii săi sînt Zopyros şi Soclaros.

PHINTIAS. DAMON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Phintias, pythagoreu, prieten al lui Damon; vezi şi PLUT., *De amic. mult.* 2. Întîmplarea relatată mai jos este celebră. Ea scoate în lumină caracterul deosebit al legăturilor de prietenie între pythagorei, încrederea oarbă în cinstea prietenului. Vezi şi IAMBL., *V.P.* 233—237.

PHINTIAS. DAMON

TEXTE

1. DIODOR. X, 3 [Din Aristoxenos, cf.c. 41, 1, 45 D. 7] Pe vremea tiranului Dionysios[1], un anumit Phintias, filosof pythagoreu, a atentat la viaţa tiranului; cînd se afla pe punctul de a primi pedeapsa cu moartea, a cerut de la Dionysios puţin răgaz pentru treburile pe care voia să şi le pună la punct inainte de a muri; mai spuse că va lăsa în loc pe unul din prietenii săi ca garant pentru moartea sa. Cum tiranul se miră că ar putea exista un astfel de prieten care să se ofere să meargă la închisoare în locul acestuia, Phintias chemă pe unul dintre cunoscuţi, cu numele Damon, filosof pythagoreu, care de îndată, fără să stea pe gînduri, se oferi chezaş pentru cel osîndit. Unii lăudară extraordinara dovadă de prietenie, alţii o socotiră drept o cutezanţă nesocotită şi o nebunie. La ora hotărîtă, întreg poporul alergă în grabă, curios să vadă dacă împricinatul îşi va respecta cuvîntul de credinţă. Cum timpul stabilit se apropia de termen, toţi renunţară (să-l mai vadă venind), dar Phintias, cînd nu mai exista nici o speranţă, tocmai în ultima înclinare a balanţei timpului, sosi alergînd, în timp ce pe Damon îl duceau la moarte. Deoarece tuturor li se păru

minunată această prietenie, Dionysios îl iertă de pedeapsă pe acuzat și ceru acestor (doi) bărbați să-l accepte pe el însuşi ca pe al treilea prieten al lor.

NOTĂ

[1] Este vorba probabil de Dionysios cel Bătrîn, tiran al Syracusei, sec. IV î.e.n.

SIMOS. MYONIDES. EUPHRANOR

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Posidoniații Athamas și Simos, necunoscuți din altă parte.

Myonides, de asemenea necunoscut din altă parte.

Euphranor, din Seleucia, din sec. III î.e.n., discipolul lui Timon și dascălul lui Eubulos din Alexandria. Vezi și DK 302, 27, 338, 5, și Diogenes Laërtios IX, 115–116.

SIMOS. MYONIDES. EUPHRANOR

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 267 (DK 191, 8 N.) Posidoniații Athamas, Simos.

2. PORPHYR., *V.P.* 3 Duris din Samos[1], în cartea a doua a *Analelor* sale, desemnează ca fiu al lui Pythagoras pe Arimnestos și susține că acesta a fost dascălul lui Democrit. Iar Arimnestos, cînd s-a întors din exil, a închinat templului Herei un dar votiv de bronz cu diametrul de aproape doi coți, pe care era scrisă următoarea epigramă: M-a închinat preaiubitul fiu al lui Pythagoras, Arimnestos, pentru că a găsit multe moduri în raporturile (muzicale)"[2]. Simos, distrugînd această ofrandă și însușindu-și „armonicul și canonul", le prezentă drept ale sale proprii. Șapte erau modurile încrise[3], dar din pricina unuia singur pe care Simos l-a sustras au fost distruse și celelalte care erau scrise pe ofrandă.

3. IAMBL., *In Nic.*, p. 116, 1, ed. Pistelli. S-a vorbit și despre cele trei medii proporționale aflate în continuarea primelor; de ele s-au folosit și urmașii lui Platon pînă la Eratosthenes, începînd investigația lor, așa cum spuneam, matematicienii Archytas [fr. B 2] și Hippasos [fr. 15, vol. I, partea a 2-a, „Hippasos", p. 140]. Nu se cuvine să

trecem cu vederea alte patru medii proporţionale născocite [deci 7. 8. 9. 10] de pythagoreii mai tineri, Myonides şi Euphranor.

NOTE

[1] Duris din Samos, sec. III—II î.e.n., autorul a două lucrări istorice mai importante: *Istoria Greciei şi a Macedoniei*, în 28 sau 30 de cărţi, şi *Istoria lui Agathocles*.

[2] M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 437, se întreabă ce formă putea avea un dar votiv cu semnificaţie muzicală. Părerea ei este că acesta putea fi un disc metalic, pe care era scrisă epigrama şi cele 7 medii proporţionale. H. Diels consideră că ultima din cele 7 medii aparţine lui Simos şi, după Nicomachos, *Introd. în armonie* 26, ea ar fi $\frac{b}{c} = \frac{a-c}{a-b}$, „Armonicul", adică regulile acordurilor; „canonul" muzical era un aparat monocord, un fel de diapazon, sau, poate, o compoziţie muzicală — imitaţie. Cu „Canonul" trebuie să fi fost comparat Eratosthenes (v. Heiberg, *Archimed.* III, 112, 18).

[3] Cele „şapte moduri" erau, probabil, 7 medii proporţionale. De fapt erau mai multe. Pe vremea lui Pythagoras se cunoşteau numai trei, apoi Hippasos şi Archytas au formulat alte trei. În sfîrşit, ultima generaţie de pythagorei, Myonides şi Euphranor au compus alte patru.

LYCON

NOTA INTRODUCTIVĂ

Lycon, filosof pythagoreic din Tarent, figurează în „Catalogul" lui Iamblichos, *Vita Pythagorae* 267; acelaşi sau un altul este menţionat de Athenaios şi de Eusebios, *Praep. ev.* XV, 2, 8 (fr. 4).

LYCON (LYCOS)

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 267, p. 190. 4 Lycon şi ceilalţi tarentini. DIOG. V, 69 Au existat şi alţi Lycon[1]; primul este un pythagorician.

2. ATHEN. II, 69 E [de la Herakleides din Tarent] Lycos pythagoreul spune că lăptuca cu frunze late, lunguieţe, fără tulpină, care provoacă naşterea, este numită de pythagorei „eunuc", iar de femei, „antiaphrodisiac", deoarece este diuretică[2] şi produce eliberarea de pătimirile dragostei. Dar este foarte bună şi de mîncat.

3. ATHEN. X, 418 E Şi Pythagoras din Samos folosea hrana cu măsură, după cum povesteşte Lycon din Iasos[3], în lucrarea sa *Despre ⟨viaţa⟩ lui Pythagoras.*

4. ARISTOCL., la Eus., *P.E.* XV, 2, 8 Toate cele spuse de Lycon, care susţine că este pythagoreu, sînt prostii. Într-adevăr, el afirmă că Aristotel a adus soţiei sale moarte o astfel de jertfă, cum aduc atenienii Demetrei, şi că, după ce a făcut baie în ulei cald, a vîndut acest ulei. Cînd plecă la Chalkis[4], preceptorii au găsit într-o barcă 74 de bidonaşe de aramă (cu ulei).

5. *Schol.* NICANDR., *Ther.* 585 Demetrios Chloros[5] spune că mărarul este un copăcel; dar nu este copăcel, ci o legumă ... Antigonos[6] spune că şi Lycon pomeneşte această legumă.

NOTE

[1] Primul este cel menţionat aici. Al doilea, filosoful peripatetic în cauză, al treilea, un poet epic, al patrulea, un epigramist informează Diogenes Laërtios V, 69.

[2] Calităţile diuretice ale lăptucii au fost semnalate, probabil, de Herakleides din Tarent, medic vestit în antichitate şi cunoscător, în special, in plante medicinale. Lucrarea sa *Symposion* este pierdută. Athenaios îl citează de mai multe ori. Denumirea lăptucii ca *eunuc* apare şi la Plinius, *NH* XIX, 172.

[3] Lycon din Iasos, unul şi acelaşi, se pare, cu Lycon din Tarent. A scris o *Vita* a lui Pythagoras sau *Vitae* pythagoreice. — Iasos era un oraş în Caria, Asia Mică.

[4] Chalkis, oraş în Eubeea.

[5] Demetrios Chloros, necunoscut. Despre mărar vorbeşte şi Plinius, *NH* XIX, 22.

[6] Antigonos din Caristos, biograf din secolul al III-lea î.e.n. A scris *Biografii ale filosofilor*, operă pierdută, din care se păstrează extrase la Athenaios şi la Diogenes Laërtios. A scris şi despre pictură şi sculptură. Vezi despre el U. Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, „Philol. Unters"., Heft IV, 1881.

THYMARIDAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Thymaridas, filosof pythagoreu, este originar din Paros; după Iamblichos, *V.P.* 267, din Tarent; după același autor, în *V.P.* 145 (DK, p. 447, 3 nota), posibil să fie una și aceeași persoană. A fost un matematician de valoare, inventatorul procedeului aritmetic numit ἐπάνθημα (v. mai jos, text 4). V. și G. Loria, *Scienze esatte*, *op. cit.*, p. 807 și urm.; Th. Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, 1921, I, 69, 72, 94; DK I, p. 447, 3 nota.

THYMARIDAS

TEXTE

1. IAMBL., *V.P.* 267, p. 145, 5–6 Deubner Din Paros, Thymaridas, *V.P.* 104, p. 60, 1 D Căci, iată, cei care au fost din această școală, — (dintre care îmi amintesc) mai cu seamă de cei vechi, contemporani cu Pythagoras, dar și de unii mai tineri, care au fost discipoli ai lui Pythagoras, pe cînd acesta era mai vîrstnic —, au fost Philolaos și Eurytos, Charondas, Zaleucos, Bryson, Archytas mai vîrstnic, Aristaios, Lysis, Empedocles, Zamolxis, Epimenides, Milon, Leucippos, Alkmaion, Hippasos, Thymaridas și toți ceilalți contemporani ai lor[1]. *V.P.* 239, p. 128, 18 D În același fel vorbește și Thestor din Posidonia[2], care a aflat, numai din auzite, că Thymaridas din Paros ar fi unul dintre pythagorei, că odată, cînd acesta a căzut în neagră mizerie dintr-o mare avuție, a plecat în Paros și, adunînd acolo mulți arginți, și-a recîștigat bunurile sale.

2. IAMBL., *in Nicom.*, p. 11, 1 Pistelli Unitatea[3] este partea cea mai mică a unei cantități, sau partea primă și comună a unei cantități, sau principiul cantității, sau, cum spune Thymaridas, unitatea este cantitatea determinantă[4],

. . . iar cei tineri o definesc drept aceea prin care fiecare din tot ce există se desemnează prin unu[5].

3. IAMBL. *in Nicom.*, p. 27, 3 P De aceea unii definesc numărul prim drept „măsurabil în lungime”[6]; iar Thymaridas, „rectilinear”[7]; într-adevăr, în reprezentarea geometrică[8], acesta este fără lăţime şi este divizibil numai cu unul[9].

4. IAMBL. *in Nicom.*, p. 62, 18 Pistelli De aici s-a obţinut şi procedeul strălucitei argumentaţii a lui Thymaridas, numită *epanthemă*[10]. Dacă din mărimile determinate (numeric) dar necunoscute (valoric) s-a desprins o mărime determinată şi una oarecare din ele a fost adunată cu fiecare din cele rămase, suma ce se obţine, unind la un loc sumele parţiale din toate, după ce se va scoate mărimea determinată iniţial, atinge în întregime suma adunată cu fiecare din cele rămase, în caz că mărimile sînt trei; dacă mărimile sînt patru, atinge jumătatea acesteia; dacă sînt cinci, o treime a ei; dacă sînt şase, o pătrime, şi aşa mai departe, apărînd mereu şi aici diferenţa de doi faţă de numărul mărimilor parţiale şi faţă de numerele părţii (fracţionare)[11]. — p. 65, 6 Cum numerele perechi au fost găsite, dar încă nu au fost distinse unul cîte unul, calea de distincţie a lor ne-o oferă cunoaşterea *epanthemei* lui Thymaridas. Căci dacă adunăm la un loc numerele perechi, mă refer la 80, 90 şi 96, totalul va fi 266. Scad apoi numărul dat iniţial ca rezultat al diviziunii în patru (termeni necunoscuţi), adică 120[12], şi îmi rămîne ca rest 146, a cărui jumătate, deoarece termenii parţiali sînt patru, va aparţine primului termen al primului număr pereche, adică lui 80. Şi pentru că jumătatea este 73, iar 80 fără 73 dă 7, 7 va fi al doilea termen. Apoi, deoarece al doilea număr pereche e format din numărul 90, scad din nou din 90 pe 73, şi rămîne 17, care spun că este al treilea termen. În sfîrşit, pentru că al treilea număr par este 96, din nou scad din el pe 73, iar restul de 23 îl atribui termenului al patrulea. Şi astfel primul termen, 73, este pentru mine ca un ghid în identificarea perechii, în sensul de a găsi cei patru termeni distincţi, unul cîte unul, iar în ordinea lor aceşti termeni sînt: 73, 7, 17, 23; împreună, ei fac 120 . . . În acelaşi timp, aceşti termeni sînt numere prime şi radicale care, în unităţi întregi, prezintă raporturile menţionate[13].

NOTE

[1] Numele înşirate aici nu urmează o ordine cronologică, ci una întîmplătoare. Includerea lui Zamolxis printre pythagorei se bazează pe o legendă fără temei, relatată şi combătută de Herodot (IV, 94—96).

[2] Thestor din Posidonia, necunoscut. Acelaşi episod îl povesteşte şi Cleinias din Tarent despre Proros din Cyrene, — Iamblichos, *V.P.* 239.

[3] Nicomachos *Introd. Arithm.* I, 8, 2—3, p. 14 Hoche, defineşte unitatea astfel: ἀρχὴ ἄρα πάντων φυσικὴ ἡ μονάς, „unitatea este principiul fizic al tuturor lucrurilor", definiţie găsită şi la Philolaos, şi comentată de Iamblichos *in Nicom.*, p. 77, 9.

[4] Definiţia unităţii drept cantitate determinantă pare să fie de provenienţă neo-pythagoreică; ea se găseşte la Theon din Smyrna, p. 18, 5 Hiller.

[5] Definiţia unităţii ca „aceea prin care fiecare din tot ce există se desemnează prin unu" se întîlneşte la Euclides VII, term. 1.

[6] Deoarece numerele prime sînt măsurabile numai în lungime, nu şi în suprafaţă, neputînd fi transformate într-un produs de factori.

[7] Philolaos îl numeşte „linear" (gr. γραμμικός, după Speusippos); Thymaridas, socotind acest termen puţin precis, deoarece şi curba este lineară, a găsit termenul „rectilinear".

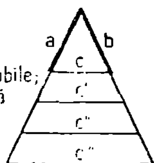
[8] „Reprezentare geometrică" (în gr. ἔκθεσις) este un termen tehnic ce indică o figură prin litere (Gemin., *Elem. astron.*, p. 24, 17, Manitius; Ptolemeu, Μαθήμ. συντ. VII, 5); mai indică, de asemenea, desfăşurarea în suprafaţă sau geometric şi în factori. De exemplu, numărul 6 poate reprezenta un dreptunghi cu baza 3 şi lăţimea 2, sau un produs 3.2; dar numărul 7, număr prim, nu poate fi descompus în nici un fel, precizează M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, pp. 447—448, nota 3.

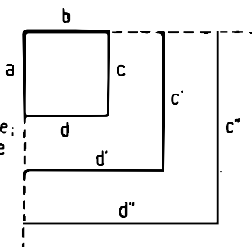
[9] Orice număr prim este divizibil numai cu 1 şi cu el însuşi. Aceeaşi concepţie pythagoreică se menţine la Euclides VII, term. 2, 11.

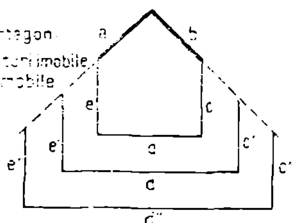
[10] În gr. ἐπάνθημα. Pentru comentariul acestui fragment din Iamblichos, v. Th. Heath, *A history of greek Mathematics*, Oxford, 1921; G. Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Milano, 1914²; G.H.F. Nesselmann, *Die Algebra der Griechen*, Berlin, 1842.

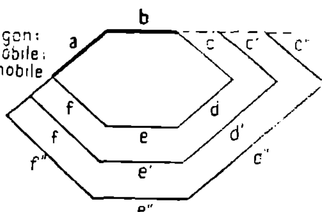
[11] Acest text este explicat de M. Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 448, notă, astfel: dacă ne gîndim la reprezentarea geometrică a numerelor poligonale — prin numere poligonale se înţeleg toate numerele non-prime cărora le corespunde spaţial o suprafaţă — se observă că, în creşterea lor succesivă, două laturi ale poligonului rămîn mereu aceleaşi şi pe loc; se prelungesc cu creşterea seriei poligonale doar celelalte laturi şi anume una în triunghi, două în pătrat, trei în pentagon, patru în hexagon etc., nu numai că se prelungesc ca primele două, dar se şi deplasează. Odată cu creşterea laturilor, creşte şi numărul gnomonilor, adică al laturilor cadranului adaos, rămînînd mereu constantă diferenţa de 2. Astfel, la un poligon de *n* laturi, numărul gnomonilor adauşi este $n - 2$.

Exempie:









[12] Se vede că valoarea sumei celor 4 necunoscute este dată de produsul 2.3.4.5 = 120. Iar dacă necunoscutele sînt patru, valoarea primei necunoscute va fi dată de jumătatea restului obţinut prin scăderea susmenită; dacă sînt 5, de o treime; dacă sînt 6, de a patra parte etc., menţinînd mereu diferenţa de 2 între numărul crescător al necunoscutei şi divizor. Exemplul numeric ce urmează clarifică şi mai bine lucrurile.

[13] După ce s-a descoperit că valoarea sumei celor 4 necunoscute e dată de produsul 2. 3. 4. 5 = 120, se poate găsi suma parţială a primei necunoscute din suma celor 3 numere parţiale date, 80, 90, 96, aplicînd metoda lui Thymaridas. Potrivit acestei metode, operaţia este : $\frac{80 + 90 + 96 - 120}{2} =$ $= 73$; deci 73 este valoarea primei necunoscute ; a doua necunoscută va fi dată de $80 - 73 = 7$; a treia de $90 - 73 = 17$; a patra de $96 - 73 = 23$. V. Maria Timpanaro Cardini, *op. cit.*, p. 451 subsol.

ION DIN CHIOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Originar din insula Chios, vecină cu Samos, patria lui Pythagoras, Ion este cunoscut în primul rînd ca poet liric și tragic. Gîndirea lui a fost in mod cert influențată de speculațiile pythagoreilor, eventual și de interesul arătat de unele cercuri intelectuale din Ionia față de cultura spirituală a Orientului și Egiptului. Născut în jurul anilor 480 î.e.n., Ion a locuit multă vreme la Atena, cetate în plină strălucire după victoriile asupra perșilor, dar și la Sparta. În Attica a intrat în legătură cu personalitățile literare ale timpului, l-a întîlnit pe Eschil cu prilejul unor jocuri la Istmul de Corint și s-a împrietenit cu Sofocle. A participat la concursuri de poezie și a obținut, la o dată necunoscută pentru noi, un premiu prestigios (vezi A 2 și 3). Primele sale opere dramatice au fost reprezentate la Atena în Olimpiada 452—449. A încetat din viață cu puțin înainte de anul 421 î.e.n., așa cum rezultă din A 2. A scris și proză. Din *Amintirile* sale a rămas o pagină referitoare la Sofocle. După modelul vechilor geografi a compus o *Întemeiere a Chiosului*. Lucrarea sa cea mai de seamă, denumită uneori și *Kosmologikos*, este un tratat filosofic cunoscut sub titlul de *Triagmoi*, tradus fie prin *Triade* fie prin *Tripla Competiție*. La baza formării lumii, Ion presupunea existența a trei elemente primordiale, focul, pămîntul și aerul [**A** fr. 6] iar în sfera relațiilor sociale recomanda respectarea triadei Inteligență—Forță—Noroc. Numărul considerat că stă la baza raportului din existența cosmică și umană era așadar numărul trei.

A) VIAȚA, SCRIERILE ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. HARPOCRAT. la *Ion*. Isocrate, retorul, in *Despre schimb* [vd. A 6], s-ar putea să-l amintească pe Ion, tragediograful, de neam din Chios, fiul lui Orthomenes, poreclit Xuthos. A scris multe ode, tragedii și un tratat de filosofie care poartă titlul de *Triagmos*, despre care Callimachos spune că este contestat ca aparținînd lui Epigenes[1]. La unii autori acest titlu apare la plural, *Triagmoi*, ca de pildă la Demetrios din Skepsis[2] și la Apollonides din Niceea[3].

2. ARISTOFAN, *Pacea* [primăvara anului 421], 832 și urm.

Slujitorul — Și atunci, nu este adevărat ce se povestește, că în văzduh noi devenim astre după moarte?
Trygaios — Ba da, este adevărat.
Slujitorul — Dar Ion din Chios, ce fel de astru a devenit oare, acum, acolo, sus?
Trygaios — Același astru pe care, odinioară, într-un poem, l-a numit „luceafărul dimineții"[4]. De îndată ce răsare toți îl numesc „luceafărul dimineții".

Scholiile la acest loc: Ion din Chios. A compus ditirambi, tragedii și poezie lirică. A scris o odă al cărei început sună astfel: *Sîntem în așteptarea unei stele din zorii zilei, care se înalță purtată de albe aripi, premergătoare apariției soarelui* [fr. 9 Diehl]. După cît reiese din versurile lui Aristofan, ⟨la data cînd acesta scria *Pacea*⟩ Ion murise. Glumind, Aristofan spune totuși că era numit „steaua zorilor". S-a bucurat de multă faimă. A scris comedii, epigrame, paiane, imni, skolia, encomia și elegii și opere în proză, cum ar fi discursul *Despre Ambasadă*, pe care unii îl consideră apocrif, și nu i-l atribuie. Se citează ca aparținîndu-i *Întemeierea* [Chiosului], o scriere cosmologică (*Kosmologikos*), [tot una cu *Triagmos*] și *Memorii*, afară de multe altele. Era un mare erudit. Se mai spune că participînd în Attica la un concurs unde a prezentat laolaltă un ditiramb

şi o tragedie, ar fi ieşit învingător şi, ca semn de mare mulţumire, a trimis in dar atenienilor vin de Chios. Există şi un discurs al lui Socrate care îi este dedicat, intitulat *Ion*. Este amintit şi de Callimachos în *Choliambi* [fr. 83 b Schn.], unde se spune că a scris unele opere. [Cf. Lex. *Suda*, cuvîntul *dithyrambodidaskaloi*].

3. Lex. *Suda*. Ion din Chios. Poet şi liric şi filosof. Fiul lui Orthomenes, supranumit Xuthos („cel blond")[5]. A început să-şi reprezinte tragediile în Olimpiada 82 [452—449 î.e.n.]. Compoziţiile sale dramatice sînt în număr de douăsprezece. Alţii însă spun că sînt treizeci, alţii patruzeci. (A scris, ca exerciţii de retorică, discursuri despre fenomenele cereşti. Glumind pe socoteala lui, poetul comic Aristofan îl numeşte „steaua zorilor". Cîştigînd la Atena un concurs de poezie tragică, a dăruit fiecărui atenian o amforă de vin de Chios).

4. PSEUDO-LONGIN., *de subl.* 33, 5 Cum aşa? ai prefera, în materie de poezie lirică să fii Bachyllides ori Pindar? Căci nu-i mai puţin adevărat, se află la aceeaşi înălţime şi sînt înzestraţi cu un talent excepţional pentru stilul înflorit (γλαφυρός); cît despre Pindar şi Sofocle, aş zice că uneori incendiază totul în pornirea lor impetuoasă dar, deodată, această pornire se stinge, fără nici un motiv şi dispare într-un chip din cele mai jalnice. Totuşi, nimeni cu judecata întreagă n-ar prefera opera lui Ion, luată în ansamblul ei, unei singure tragedii [a lui Sofocle], *Oedip Rege*[6].

5. *C.I.G.* I, 395 = ed. min. 604 [I]on a închinat această s[tatuie] ... zeiţei Athena. [Mijlocul sec. al V-lea].

6. ISOCR. XV, 268 ... discursurile vechilor sofişti dintre care unul afirmă că mulţimea elementelor existente este infinită. Empedocles admite existenţa a patru elemente, printre care se află Vrajba *(Neikos)* şi Iubirea *(Philia)*. Ion nu admite mai mult de trei. PHILOP., *de gen. et corr.*, p. 207, 18 Vit. Parmenides preconizează existenţa [ca elemente] a focului şi a pămîntului. Aceleaşi [elemente] la care adaugă şi aerul, le admite Ion din Chios, tragediograful. Empedocles însă [admite] patru [elemente].

7. AËT. II, 25, 11 (D. 356): despre substanţa[7] Lunei. Ion [pretinde] că Luna are într-o parte natura unui cristal strălucitor iar in cealaltă este lipsită de strălucire.

B) FRAGMENTE

Din Triagmos

Cf. ARISTOT., *De caelo* I, 1, 268 a: vezi vol. I, 2, p. 40, nr. 44 şi nota 198 la acest fragment.

1 [77 Koepke] HARPOCR., la *Ion* [după A 1] ... i se atribuie următoarele: *începutul cuvîntului*[8] *meu este: toate sînt trei şi nimic nu este mai mult sau mai puţin de trei*[9]. *Condiţia perfectă a fiecărui lucru este o triadă: înţelegere, putere, noroc*[10]. Înaintea acestui paragraf stă scris: „iată ce spune Ion din Chios".

2 [78]. DIOG. LAËRT. VIII, 8: Ion din Chios, în *Triagmoi* mărturiseşte că [Pythagoras] a atribuit lui Orfeu unele scrieri compuse de el. CLEM., *Stromat.* I, 131 Ion din Chios, în *Triagmoi*, povesteşte că şi Pythagoras a atribuit lui Orfeu unele din scrierile sale[11] (atribuirea unei opere cu titlu asemănător lui Orfeu este o greşeală, preluată printr-o neînţelegere de la Harpocration, de autorul articolului din Lexiconul *Suda*. [Vezi DK I, 1 A, 1, I, 1, 10].

Din scrieri cu titlul nedeterminat

3 [79]. PLUTARCH., *De fort. Rom.* 1, p. 316 D. În scrierile ce-i sînt atribuite, compuse aparte în versuri şi în proză, poetul Ion susţine că norocul — oricît de îndepărtat ca asemănare de pricepere[12] — îndeplineşte totuşi unele lucruri foarte apropiate de realizările acesteia. Cf. *Quaest. conv.* VIII, 1: ... spunea că Ion repeta neobosit că norocul, deşi mult diferit de pricepere, izbuteşte adesea să îndeplinească lucruri asemănătoare.

3 a [0]. VARRO, *De orig. ling. Lat.*, p. 2 Goetz: după cum scrie Ion, *litera a douăzeci şi cincea*, aşa-numita *agma*, nu este reprezentată în scriere prin nici un semn, dar este pronunţată atît de greci cît şi de latini prin acelaşi sunet ca în cuvintele: *aggulus, agguila* etc.

3 b [0]. *Lexicum Sabbaiticum*, ed. Papadopulos: Ion s-a folosit de cuvintele: [bărbaţi] însufleţiţi de aceleaşi gînduri şi participînd la aceeaşi asociaţie[13].

4 [5 D.]. DIOG. LAËRT. I, 119 şi urm. Duris, in cartea a doua din *Anotimpuri* [fr. 51, FHG II, 481] îi atribuie lui [„Pherekydes", vd. vol. I, 1, p. 79, 1 şi urm.] această epigramă [= *Anthol. Palat.* VIII, 93].

Eu sint cuvîntul cel de pe urmă al înţelepciunii
Mai presus poate fi-ntr-aceasta Pythagoras, care
Primul e între eleni şi alt nu mai e adevăr.

Ion din Chios a scris despre el [Pherekydes]:

Plin e de vrednicie, cu bună-cuviinţă-nzestrat,
Moartea, deşi l-a răpit, sufletu-ie-n veac fericit
Dacă-nţeleptul Pythagoras — şi-ndoiala nu-ncape
Gîndul aevea citea, totuşi adinc iscodind*[14].

Fragment nesigur

5 [6 D.]. CLEONID., *Is. harm.* 12 [*Mus. script. gr.*, ed. Jan., p. 202, 9] De acest nume [cuvîntul: ton], cu referire la nota [muzicală] se folosesc acei ce numesc cithara *heptatonos*, ca Terpandru, de pildă, sau Ion. Terpandru zice ... [urmează fr. 4 Diehl], iar Ion:

Liră cu unsprezece corzi cu zece intervale (?)
Pentru cele trei căi ale armoniei![15]
Mai înainte, elenii scoteau doar sunete slabe.
Pe-atunci aveai patru intervale,
Şi numai şapte corzi de-a mîinii deget ciupite ...

NOTE

[1] Epigenes este fiul lui Criton, discipolul lui Socrate. Diog. Laërt II, 12, 121.

[2] Demetrios din Skepsis este menţionat de Diogenes Laërtios în lista celor 14 scriitori omonimi pe care o dă în cartea a V-a a *Vieţilor şi doctrinelor filosofilor*. În această listă Demetrios din Skepsis ocupă locul 11 şi este astfel definit: „un om bogat, de familie bună, extrem de erudit în litere" (trad. C. Balmuş). Nu este indicată epoca în care a trăit.

[3] Apollonides din Niceea este un filosof sceptic (sec. I e.n.). Autor al unor *Comentarii* la poemul filosofic al lui Timon, *Silloi*, operă dedicată împăratului Tiberius.

* Fragmentul 5 preluat din volumul Diogenes Laërtios, *Despre vieţile* ..., ed. cit., pp. 152—153.

[4] Ἀοῖος.

[5] Este posibil ca această poreclă să fi constituit o apropiere glumeață de numele lui Xuthos, părintele legendarului Ion, care trecea drept unul din întemeietorii organizării politico-sociale a ramurilor grecești (ionienii, grupați în confederații).

[6] Fragmentele rămase de la Ion din Chios au fost editate de A. von Blumenthal, Tübingen, 1939; independent de această ediție, cele cu caracter liric se găsesc în *Anthologia Lyrica Graeca* a lui E. Diehl, fasc. I, Teubner, ediție stereotipă, iar cele dramatice in TGrF, ed. A. Nauck, ibidem.

[7] În gr. οὐσία

[8] În gr. λόγος, în sens de „discurs", „operă".

[9] Am tradus lecțiunea propusă de Diels. Alte variante, propuse de Bentley și de Wendland, la DK I, p. 379.

[10] Relativ la înțelesul acestui fragment care deschide lucrarea filosofică a lui Ion intitulată *Triagmoi (Triagmos?)*, vezi vol. I, 2, p. 40, Pythagoras, fr. 44 și 45 (= 58 B, 17 și 18 DK), precum și notele 198 și 199 la aceste fragmente (M. Nasta). În fr. 44 triada este considerată drept Unu „perfect", deoarece este constituită din „sfîrșit" ((τελευτή), „mijloc" (μέσον) și „început" (ἀρχή), elemente reprezentînd geneza indiferent cărui lucru sau ființe; fr. 45 cuprinde o mărturie despre teza pythagoreică asupra consonanțelor „perfecte" în materie de armonie și anume despre raportul stabilit între octavă, cvintă și cvartă. După părerea lui W. Kranz, în notele de lectură publicate in „Hermes" 69, 1934, p. 227, intitulate *Miszellen*, gîndirea lui Ion se îndreaptă spre consonanțele „perfecte" atunci cînd propune ca model triada „înțelegere, putere, noroc" (σύνεσις, κράτος, τύχη), considerînd-o drept „dominia celor trei peste toate domeniile vieții". Comentînd stilul acestui fragment, care aparține unei opere filosofice, U. Wilamowitz-Moellendorff, tot în *Note de lectură (Lesefrüchte)*, publicate în „Hermes" 62, 1927, p. 279, releva deosebirea esențială față de stilul poetic folosit de Ion în poeme. Iată caracterizarea lui Wilamowitz: „propoziții scurte, asyndeton, limbă clară, fără înflorituri de stil, expresie pregnantă". Wilamowitz atrage atenția că la mijlocul sec. al V-lea î.e.n., sub influența tot mai puternică a scrierilor pythagoreice în dialect ionic se formase deja un stil specific lucrărilor filosofice, așa cum il ilustrează fragmentul din *Triagmoi.*

[11] Asemenea mărturii n-au altă valoare decît aceea de a indica existența unor puncte de contact, eventual a unor preluări, între orfism și pythagoreism. W. Kranz, *loc. cit.* Ca și Pythagoras, Ion aprecia creația filosofică și literară orfică.

[12] Opoziția τύχη — σοφία. În acest paragraf τύχη are înțelesul de „noroc", „întîmplare fericită" iar σοφία înțelesul de „iscusință", „artă", „pricepere" în realizarea unei opere sau a unui obiect, a unui scop. Exact aceeași opoziție se află la „Democrit" în fr. B 197. La Democrit „iscusința" este asociată cu spiritul rațional, cu inteligența.

[13] Fr. 3 a și 3 b au fost adăugate în edițiile mai recent, DK în urma sugestiei lui Wilamowitz, care semnalează existența lor în *Notele de lectură* (p. 299) citate de nota 10. Cuvintele αὐτοφρόνος, „însuflețit de aceleași gînduri" și ὁμόσπονδος, „participant la aceeași asociație" sînt creații ale lui Ion, după modele similare întîlnite in proza ionică: αὐτόβουλος, αὐτουργός etc.

[14] Epigrama atribuită de Duris lui Pherekydes este apocrifă. Wilamowitz, *loc. cit.*, p. 281, nota 1. Apocrifă este și epigrama atribuită lui Ion. W. Kranz (DK, I, p. 380) este înclinat să considere versurile atribuite lui Ion drept originale, în urma unei comparații cu fr. B 129 Heraclit (= Diog. Laërt. VII, 6), unde se găsește o caracterizare asemănătoare pentru Pythagoras. Cît despre Pherekydes, se știe că trecea drept maestrul lui Pythagoras.

[15] Triada : octavă, cvintă, cvartă.

XENOPHILOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Xenophilos din Chalcidica tracă, filosof pythagoreu și muzician; a trăit la Atena 105 ani (Iamblichos, *V.P.* 36, 267). Nu se știe dacă este unul și același cu autorul unei *Istorii lydiene*, din care se păstrează un singur fragment (FGrHist. 767). *Catalogul* pythagoreilor îl consideră, greșit, din Cyzic.

XENOPHILOS

TEXTE

1. DIOG. VIII, 46 [DK 31, 28, 302, 5] Ultimii pythagorei, pe care i-a cunoscut Aristoxenos[1], au fost Xenophilos din Chalcidica tracă, Phanton din Phlius, etc., IAMBL., *V.P.* 251 Cei mai zeloși au fost Phanton, Echekrates, Polymnastos și Diokles, din Phlius[2], Xenophilos Chalcidicul, din Chalcidica tracă. 267 (DK 193, 5) Din Cyzic au fost Pythodoros[3] [nu cel pomenit la DK 167, 5] și Xenophilos . . .

2. VAL. MAX. VIII, 13 ext. 3 Cu doi ani este mai mic [decit Gorgias][4] Xenophilos Chalcidicul, un pythagorician, dar nu este mai prejos decît el ca mulțumire sufletească, dacă, așa cum se exprimă Aristoxenos muzicianul [fr. 16 FHG II, 277], scutit de orice necaz omenesc, s-a stins în culmea strălucirii celei mai desăvîrșite doctrine, [LUC.] Macrob. 18 Xenophilos muzicianul, după cum spune Aristoxenos[5], îmbrățișînd filosofia lui Pythagoras, a trăit la Atena peste 105 ani. PLIN., *N.H.* VIII, 168 Prin urmare, consideră o adevărată minune și acest exemplu solitar al lui Xenophilos muzicianul care a trăit 105 ani fără nici un beteșug al trupului său.

3. LEX. *Suda*. Aristoxenos . . . a fost discipolul

tatălui lui [Spintharos], al lui Lampros din Erythreia[6], apoi al lui Xenophilos pythagoreul și, în sfîrșit, al lui Aristotel[7].

NOTE

[1] Aristoxenos, muzician, filosof, istoric și biograf, fiul lui Spintharos, a avut ca profesori pe Spintharos, Lampros din Erythreia, pe Xenophilos pythagoreul. E cunoscut ca discipol al lui Aristotel și dușman al lui Platon.

[2] V. paragraful următor, Nota introductivă.

[3] Pythodoros din Cyzic, filosof pythagoreu din ultima generație, mai puțin cunoscut.

[4] Gorgias a trăit 107 sau 108 ani, spune, printre alții, Cicero, *Cato Maior* 5, 12. Vezi „Gorgias", fr. A 12.

[5] Fr. 20, Wehrli.

[6] Lampros din Erythreia a fost un renumit muzician, maestrul lui Epaminondas (v. Platon, *Menex.* 236 A; Cornelius Nepos, *Epam.* 2) și al lui Aristoxenos (v. Plutarch., *De musica* 31); el introduce un nou stil în muzică, la fel ca Antiphon în retorică (v. Athenaios I, 20, *Vita Soph.*, p. 3). Este menționat și în Lexiconul *Suda*.

[7] Informează Aulus Gellius IV, 11, 6.

MĂRTURII DESPRE DECĂDEREA SECTEI PYTHAGOREICE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Autorii care țin de așa-numita comedie „medie" și „nouă" prezintă un tablou caricatural, parodistic, al p y t h a g o r i ș t i l o r din secolele IV–III, care se complac în sărăcie, ducînd traiul unor protestatari, în marginea societății, cultivînd mai departe restricțiile vegetariene, fără să mai aprofundeze tîlcurile unei existențe conforme cu natura. Despre accepțiunea diferențiată a termenului care îi desemnează pe acești veleitari, spre deosebire de pythagoreii din perioada clasică v. Nota introductivă, P. 33–35 și vol. I, p. a II-a, p. 67. Deși comediografii exagerează în mod evident, „școala" filosofică se destrămase, preocupările serioase (de arithmo-geometrie, muzică și morală practică) fiind continuate de platonicieni ca Speusippos (v. de ex. în acest volum pp. 24, 25) sau de eclectici formați în școala peripatetică (un Aristoxenos, de pildă – v. pp. 11, 13). Condiția pythagoriștilor epigonici, reprezentanții unei „secte" prigonite, anunță de fapt proliferarea unui tip de filosofi-contestatari, boemi, rătăcitori, cum începeau să fie unii dintre sofiștii mai puțin norocoși sau cinici, de factura unui Diogenes sau gimnosofiști, care imită pe adepții ascezei hinduse.

„Pythagoriștii" în comedia medie

TEOCRIT 14,5

Cam un astfel de pythagorist ne-a venit de curînd,
Gălbejit la față și desculț ...

Schol. ad hunc locum. Pythagoricii se preocupă cu tot dinadinsul de îngrijirea corpului, pe cîtă vreme *pythagoriștii* obișnuiesc să ducă un trai sordid și retras.

1. ATHEN. IV, p. 160 F-161 D Dacă tu îndrăgești atîta un mod de viață făcut să te mulțumești cu tine însuți [prin *autarchia* nevoilor] de ce n-ai încerca să imiți pe acei pythagorici despre care Antiphanes în comedia *Mormintele* [II, p. 76 Kock] spune următoarele:

Se nimeriseră în acea groapă niște amărîți de pythagorici morfolind legume și umblînd să colecționeze alte asemenea mizerii ⟨pe care le vîrau în traistă⟩.

De asemenea şi în comedia intitulată cu nume propriu, *Korykos* [ceea ce poate să semnifice şi „Traista"] el zice astfel:

„Mai întîi ca un pythagorizant, el nu bagă în gură vreo mîncare ce provine dintr-o făptură însufleţită sau altfel de hrană/, ci ronţăieşte doar cîte o bucăţică de turtă neagră de orz, care face cel mult un obol".

Urmează un alt citat similar, din comedia *Tarentinii* de Alexis (II, p. 378 K), unde se ia în deridere acelaşi regim vegetarian, dar, printr-o glumă hiperbolică, se precizează că Epiharides, unicul dintre pythagorei consumă şi carne ... cîinească. Totuşi, fiindcă se înfruptă numai din hoituri de cîine, dieta sa nu păcătuieşte faţă de o vietate însufleţită. Mai departe comicul menţionează „pythagorismele", ca un fel de raţionamente subtile (de tipul *sofismelor*!), care îi hrănesc pe aceşti adepţi famelici, la fel ca pîinea zilnică şi paharul de apă (un regim de închisoare). Unii dintre ei, ca Melanippides şi Firomahos prînzesc doar cu o bănicioară de făină, la cinci zile o dată. În comedia *Femeia pythagorizantă* un prînz frugal este alcătuit din alimentele îngăduite drept ofrandă la pythagorei: smochine, măsline tescuite şi puţin caş. Iar cu alt prilej se spune că disciplina sectei te obliga să înduri „lipsa de hrană, murdăria, frigul, mutre lungi şi nici un fel de baie"!

2. ATHEN. IV, p. 161 E Aristophon, în *Pythagoristul* ...

Urmează un citat potrivit căruia pythagoriştii nu îndurau cu plăcere murdăria şi mantaua jerpelită. Această modă o arboraseră de nevoie, sub pretextul simplicităţii, fiindcă nu mai aveau mijloace de trai. De aceea inventaseră nişte restricţii, bune pentru cei sărmani,

„Dar ia să le pui în faţă peşte şi carne, că sînt capabili /să-şi mănînce şi degetele, atît de repede înfulecă!"

3. DIOG. LAËRT. VIII, 37 Cratinos îşi bătea joc de el [*i.e.* Pythagoras] în *Femeia pythagorizantă* şi în *Tarentinii*

... [Urmează un citat cu referiri la probele de agerime a raţionamentului, prin care sînt puşi la încercare profanii, cu „antiteze", perioade oratorice de tipul *parison*, definiţii de „termeni" *(perata)*, digresiuni şi fraze umflate].

La fel de semnificativă este parodia din *Pythagoristul* lui Aristophon:

„— Spunea că odată ce pogorîse printre umbrele de pe tărîmul subpămîntean, /se uita la fiecare şi acolo, deosebindu-se mult de morţii ceilalţi, pythagoriştii erau la mare preţ;/căci numai cu aceştia singuri/şedea Pluton la masă,

răsplătindu-i pentru evlavia lor./ — Păi atunci vorbeşti de un zeu foarte indulgent, /dacă se bucură în compania unor meseni atît de răpănoşi!".

În sfîrşit, ultimul citat din aceeaşi comedie aduce vorba din nou despre celebra dietă, care consta din „apă şi zarzavaturi", la care se adăugau:

„păduchii, mantaua găurită, lipsa de baie — lucru pe care nu le-ar mai suporta nici un «modern« din zilele noastre!"

SECȚIUNEA A VI-A

TROPISMUL SPIRITULUI CUMPĂNITOR



CUPRINS

SOFIȘTII

PROTAGORAS

PRODICOS

CRITIAS

SOFIȘTII

PROTAGORAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Protagoras, fiul lui Artemon sau al lui Maiandrios, s-a născut la Abdera (A 1, 2, 3) la o dată care nu se cunoaște cu precizie. Din compararea informațiilor cu caracter relativ pe care ni le oferă sursele antice (A 1, 56; A 2, A 5) s-a ajuns la stabilirea unor date care oscilează între 492—485 î.e.n. (cf. n. 38).

Ceea ce se știe despre formația sa spirituală este puțin și discutabil. Se spune că fiind copil, pe vremea invaziei lui Xerxes (480 î.e.n.) a fost acceptat ca elev al magilor persani. Informația a fost contestată, apoi crezută măcar în sens larg (A 2 și n. 42, 43). Izvoarele antice ne informează de asemenea și cu multă insistență despre faptul că Protagoras ar fi fost discipolul lui Democrit. Critica modernă anulează această informație (cf. n. 7).

A practicat întreaga viață, în diferite cetăți ale lumii grecești, profesiunea de sofist, dînd lecții publice cu plată (A 1—50, 52; A 2, A 3, A 5, A 8) și învățîndu-și elevii mai ales priceperea în treburile cetății.

A fost la Atena, unde era cunoscut și respectat, în mai multe rînduri (A 1, A 11, n. 70, 72). Prieten cu Pericle, a primit de la acesta misiunea de a da legi noii cetăți Thurioi (A 1 și n. 4).

Platon pomenește de prezența sa în Sicilia concomitent cu mai tînărul Hippias (A 9).

A murit la 70 de ani (în 422—415 î.e.n., cf. n. 23) se pare, într-un naufragiu (A 1, 55, A 2, A 3) la plecarea din Atena. E destul de răspîndită, dar nu foarte sigură, versiunea după care ar fi fost judecat și alungat din Atena din cauza scrierii sale *Despre zei* (A 1—52, 54, A 2, A 4, A 12, n. 58).

Se cunosc multe titluri de lucrări, dar discuțiile în jurul felului în care trebuie înțelese mărturiile tradiției în această privință (A 1, 54—55; A 24, 26; B 1—5, B 8) nu au ajuns la rezultate unanim recunoscute în toate detaliile. Lucrări sigure sînt: *Adevărul*, *Argumentele contrare*, *Marele discurs* și *Discursurile distrugătoare* (de identificat poate cu *Adevărul*), *Despre zei*, *Despre existență* (eventual subtitluri, cf. și n. 25).

Fragmentele păstrate sînt foarte puține dar de natură să suscite, prin importanța lor și prin mulțimea interpretărilor, discuții aprinse, din cele mai vechi timpuri pînă acum. Centrul preocupărilor sale îl constituie omul, cu posibilitățile și limitele sale de cunoaștere, omul ca ființă socială.

În paginile care urmează, numerotarea mărturiilor și fragmentelor coincide cu cea din Diels—Kranz, *Die Vorsokratiker*, vol. II. Pentru textele care lipsesc din DK dar apar la M. Untersteiner, *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Florența, 1948, am păstrat (cu mici excepții semnalate în note) ordinea din ediția Untersteiner cu mențiunea [U]. Cele cîteva texte adăugate de noi la sugestia profesorului Ion Banu au fost intercalate cu mențiunea [I. B].

Am preluat pentru o parte din texte traduceri românești existente, cu unele modificări. Aceste traduceri sînt: Platon, *Opere*, Ed. Științifică și Enciclopedică, vol. I, 1975: *Protagoras*, traducător Șerban Mironescu; vol. II, 1976: *Menon*, traducători Liana Lupaș și Petru Creția; *Hippias Minor*, traducător Gabriel Liiceanu; vol. III, 1978: *Cratylos*, traducător Simina Noica; *Euthydemos*, traducător Gabriel Liiceanu; Diogenes Laërtios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Academiei, 1963, traducător C. Balmuș; Aristotel, *Metafizica*, Ed. Academiei, 1965, traducător Ștefan Bezdechi; *Poetica*, Ed. Academiei, 1965, traducător D. Pippidi; Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, Ed. Academiei RSR, 1965, traducător A. Frenkian; Quintilian, *Arta oratoriei*, Ed. Minerva, București, 1974, traducător Maria Hetco; Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Ed. Științifică, 1967, traducător Gh. Guțu.

I. P.

PROTAGORAS

A) VIAŢA ŞI ÎNVĂŢĂTURA

1. DIOG. IX, 50 urm. 50. Protagoras, fiul lui Artemon sau al lui Maiandrios[1], după spusele lui Apollodoros (F GrHist. 244, F 70, II, 1040, fr. 40 Jac) şi Deinon[2], din cartea a cincea a lucrării *Istoria Persiei* [fr. 6 FHG II, 90; cf. A 2], s-a născut la Abdera, aşa spune Herakleides din Pont[3] în tratatul său *Despre legi* [fr. 21 Voss] unde mai afirmă că Protagoras a dat legi pentru cei din Thurioi[4], sau la Teos[5], după afirmaţiile lui Eupolis, în comedia sa *Linguşitorii*[6], căci Eupolis spune: „iar Protagoras cel din Teos sta 'năuntru". Ca şi Prodicos din Ceos a dat lecţii publice cu plată iar Platon, în dialogul *Protagoras* [316 A] îl numeşte pe Prodicos „cel cu voce puternică". Protagoras a fost elevul lui Democrit[7] (care era supranumit „Înţelepciunea", după cum spune Favorinus[8] în *Istorii felurite* [fr. 36 FHG III, 583]). (51) Protagoras a fost cel dintîi care a susţinut „cu privire la fiecare lucru există două raţionamente opuse unul altuia"[9] şi a fost cel dintîi care a argumentat în acest mod [10]. A început chiar o scriere a sa astfel: „Omul ... există" [B 1]. El afirmă că sufletul[11] nu-i ceva deosebit de simţuri, după cum aflăm de la Platon din *Theaitetos* [p. 152 urm.] şi că orice e adevărat. O altă lucrare a început aşa: „Despre zei ... omeneşti" [B4]. (52) Pentru această introducere din cartea sa, atenienii l-au expulzat şi i-au ars scrierile în piaţa publică, după ce-au trimis crainicul să le strîngă de pe la toţi cei care le posedau[12]. El cel dintîi a luat plată de o sută de mine pentru lecţiile sale[13]. Tot primul a deosebit timpurile verbelor, a subliniat importanţa folosirii momentului oportun[14], a înfiinţat concursurile oratorice şi i-a învăţat pe cei care discutau în contradictoriu întrebuinţarea sofismelor. În dialectica lui, a neglijat înţelesul în favoarea îndemînării verbale şi a dat naştere modei discuţiei polemice, aşa de răspîndită astăzi. În această privinţă, Timon vor-

beşte despre el aşa: „Sta printre alţii Protagoras cel neîntrecut în polemici" [fr. 47 D]. (53) Tot el a introdus cel dintîi metoda de discuţie numită socratică[15]. La fel, după cum aflăm din dialogul lui Platon *Euthydemos* [286 C = A 19] a folosit cel dintîi în discuţie argumentul lui Antisthenes care se sileşte să dovedească că nu există contradicţie[16] şi a arătat pentru prima oară cum se atacă orice teză propusă, după cum ne informează dialecticianul Artemidoros[17] în lucrarea sa *Către Chrysippos*. Pe de altă parte, Aristotel, în tratatul său *Despre educaţie*[18] [fr. 63 R], ne spune că el primul a născocit perniţa de pus pe umăr, pe care hamalii îşi duc poverile; căci el însuşi fusese hamal[19], după cum ne spune Epicur undeva [Democrit, DKA 9]. În felul acesta, el ajunse în legătură cu Democrit, care l-a văzut purtînd lemne. Primul a împărţit vorbirea în patru specii, anume în „rugăminte", „întrebare", „răspuns" şi „comandă"; (54) (alţii spun că a împărţit-o în şapte: „naraţiunea", „întrebarea", „răspunsul", „comanda", „raportarea", „rugămintea" şi „invitarea"). Pe acestea le numea el fundamentele vorbirii[20]. În schimb, Alkidamas[21] [fr. 80 A II, 155 b 36] admite patru feluri de vorbire: „afirmarea", „negarea", „întrebarea" şi „adresarea". Prima scriere a sa pe care a citit-o în public a fost *Despre zei* al cărei început l-am citat mai sus; a citit-o la Atena, în casa lui Euripide sau, după unii, în casa lui Megacleides; alţii spun că a citit-o în Lyceion şi că s-a folosit de glasul discipolului său, Archagoras, fiul lui Theodotos[22]. Acuzatorul lui a fost Pythodoros, fiul lui Polyzelos, unul dintre cei patru sute[23]; Aristotel, totuşi, spune c-a fost Euathlos [fr. 67, cf. B 6][24].

(55) Iată operele care i-au supravieţuit[25]: *Arta controversei*[26], *Despre luptă*, *Despre ştiinţe*[27], *Despre stat*[28], *Despre ambiţie*, *Despre virtuţi*[29], *Despre starea primordială a oamenilor*[30], *Despre lucrurile din Hades*[31], *Despre faptele greşite ale oamenilor*[32], *Precepte*[33], *Proces pentru onorar*[34]. *Argumente contrare*, cărţile 1, 2[35]. Acestea sînt scrierile lui.

Platon a scris un dialog despre Protagoras. Philochoros [fr. 168, FHG I, 412][36] spune că Protagoras, călătorind spre Sicilia pe mare, cu corabia, s-a înecat, lucru la care face aluzie şi Euripide în tragedia *Ixion* [reprezentată

în 410—418 î.e.n.]. După unii, moartea l-a surprins într-o călătorie pe uscat cînd avea aproape nouăzeci de ani[37]. (56) Dar Apollodoros spune că ar fi avut șaptezeci, socotind patruzeci de ani pentru cariera sa ca sofist și considerîndu-l în floarea vîrstei în timpul celei de-a optzeci și patra olimpiade [444—1][38]. [Urmează epigrama lui Diog.].

Se povestește că odată, cerîndu-i lui Euathlos[39], discipolul său, onorariul, acesta i-a răspuns: „Dar n-am cîștigat încă nici o victorie". „Ba nu", îi spuse Protagoras, „dacă cîștig procesul împotriva ta, trebuie să fiu plătit pentru c-am cîștigat; dacă cîștigi tu, la fel trebuie să fiu plătit pentru că tu ai cîștigat" [cf. B 6].

A mai fost și un alt Protagoras, un astronom, pentru care Euphorion a scris un cîntec funebru; un al treilea a fost un filosof stoician.

2. PHILOSTRATOS, *Vitae sophistarum* I, 10, 1—4 [cf. mai sus Democrit A 9]. (1) Protagoras din Abdera a fost sofist [și] discipolul lui Democrit[40] în cetatea sa dar a fost în relații și cu magii persani cu ocazia expediției lui Xerxes împotriva Eladei [480 î.e.n.]. Tatăl său era Maiandrios[41], om bogat în comparație cu mulți dintre locuitorii Traciei; primindu-l în casă pe Xerxes și făcîndu-i daruri, a obținut de la acesta pentru fiul său ⟨permisiunea⟩ să învețe pe lîngă magi. Căci magii persani nu dădeau învățătură străinilor fără încuviințarea regelui[42]. (2) Iar eu cred că din învățătura persană și-a luat el afirmația nelegiuită că nu știe dacă zeii există sau nu: într-adevăr, magii invocă divinitatea în ritualurile lor secrete dar doctrina declarată o rup de divinitate pentru că nu vor să pară că de la ea își trag puterea[43]. (3) Din această cauză deci, a fost alungat de atenieni de pe orice teritoriu al lor în urma unui proces, după cum cred unii; cu un vot de condamnare, fără să fie judecat, după cum cred alții. (Și) tot călătorind între continent și insule și ferindu-se de triremele atenienilor care împînzeau toate mările, cum naviga pe o ambarcațiune mică, s-a scufundat[44]. (4) El primul a introdus obiceiul lecțiilor plătite și l-a răspîndit printre eleni:[45] obicei care nu e de condamnat, căci prețuim mai mult lucrurile pentru care, cu cheltuială ne ostenim, decît pe cele gratuite. Iar Platon, care știa că Protagoras avea un stil grav dar că se și fălea cu gravitatea expresiei sale și

că uneori se lungea la vorbă peste măsură, i-a reprodus stilul într-o poveste lungă [cf. C 1].

3. HESYCH., *Onomatol. in Schol.* Platon, *Rep.* 600 C Protagoras a fost fiul lui Artemon din Abdera[46]. El era hamal[47], dar intrînd în relații cu Democrit[48] s-a dedicat filosofiei și a început să se ocupe de retorică. El primul a inventat raționamentele eristice[49] și primul i-a pus pe elevi să-i dea ca plată 100 de mine[50]. De aceea a și fost poreclit „Raționamentul"[51]. Oratorul Isocrate și Prodicos din Ceos au fost discipolii săi[52]. Cărțile i-au fost arse de atenieni[53], căci a spus: „despre zei nu pot ști nici că există nici că nu există" [B 4]. Platon a scris despre el un dialog. A murit într-un naufragiu în drum spre Sicilia, la vîrsta de 90 de ani[54] după ce a practicat meseria de sofist timp de 40 de ani. Lex. *Suda*, Protagoras [contaminare A 1 și A 3].

4. EUSEBIUS, *Chronica ap. Hieron.* Euripide ... este socotit celebru și tot așa sofistul Protagoras ale cărui cărți le-au ars atenienii ca urmare a unui decret public[55]. Ol.84, 1 [444 î.e.n.].

APUL., *Florida* 18, 19—20 Despre Protagoras care a fost un sofist foarte învățat și foarte iscusit la vorbă printre întemeietorii artei retorice, de aceeași vîrstă cu concetățeanul său Democrit, filosoful naturii (de la care i-a fost transmisă știința)[56]; despre acest Protagoras se spune că s-a înțeles cu Euathlos discipolul său, asupra unei plăți foarte mari, dar cu o condiție riscantă etc. [cf. B 6].

5. PLATON, *Protagoras* 317 B—C *Protagoras*: Așadar, eu am urmat un drum cu totul contrar acestora [al sofiștilor ascunși sub paravanul altei îndeletniciri] și recunosc că sînt sofist și că învăț pe oameni[57], ... Iată că sînt cîțiva ani bunișori de cînd practic acest meșteșug, căci în totul am mulți la număr. După vîrstă aș putea fi tată oricăruia dintre voi[58].

318 A *Protagoras* [i se adresează lui Hippocrates, fiul lui Apollodoros, entuziast admirator al sofiștilor]: O tinere, dacă vei sta în preajma mea, îți va fi dat încă din prima zi cînd vom fi împreună, să te întorci acasă mai bun decît erai, la fel și în ziua următoare[59]; în fiecare zi vei înainta din mai bine către mai bine.

318 D-E *Protagoras:* Ceilalţi (sofişti) îi plictisesc pe tineri; aceştia caută să scape de anumite discipline, iar sofiştii îi împing la ele impotriva voinţei lor, învăţîndu-i calculul şi astronomia şi geometria şi muzica — zicînd acestea a privit către Hippias — pe cind venind la mine nu va învăţa despre alt lucru decît cel pentru care a venit[60]. Iar învăţătura pe care o predau eu este priceperea[61] în cele gospodăreşti sau modul cum şi-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvîrşit şi priceperea în treburile cetăţii, sau modul cum le-ar putea face faţă şi cu fapta şi cu cuvîntul în cele mai bune condiţii ....

319 A *Socrate:* — Mi se pare că te referi la ştiinţa politicii şi promiţi să faci din oameni buni cetăţeni. *Protagoras:* — Acesta este însuşi lucrul pe care îl făgăduiesc, Socrate, zise el.

348 A *Socrate* [adresîndu-se lui Protagoras]: Şi ai atîta încredere în tine însuţi încît, în timp ce alţii îşi ascund acest meşteşug, tu te dai în vileag vestindu-l în gura mare, în faţa tuturor grecilor, numindu-te sofist şi dîndu-te drept educator şi dascăl de virtute, fiind totodată primul care cere plată pentru aceasta.

6. —, — 328 B *Protagoras:* De aceea şi felul în care îmi iau onorariul este acesta: după ce omul a învăţat cu mine, dacă vrea, îmi dă banii pe care îi cer; dacă nu, merge la un templu, declară cu jurămînt cît crede că face învăţătura primită, apoi imi plăteşte numai atît [Arist., *Eth. Nic.* K 1].

7. —, — 329 B *Socrate:* Protagoras însă este în stare să pronunţe discursuri lungi şi frumoase, cum a dovedit adineauri, dar e in stare deopotrivă să răspundă şi pe scurt[62] la întrebări şi întrebînd să aştepte şi să primească răspunsul, ceea ce nu stă la îndemîna multora [cf. 334 D urm.].

8. —, *Menon* 91 D—E *Socrate* [mirat de vorbele foarte aspre rostite de interlocutorul său, Anytos, la adresa sofiştilor]: Doar eu ştiu că Protagoras singur a strîns ca sofist mai mulţi bani decît Fidias, autorul unor lucrări pe care toţi le admiră, şi decît alţi zece sculptori la un loc ....[63] iar Protagoras a izbutit, timp de mai bine de patruzeci de ani şi în văzul întregii Grecii, să-şi strice elevii şi să-i trimită de la el mai răi decît veniseră! A murit pare-mi-se

către şaptezeci de ani, după ce şi-a exercitat meseria vreme de patruzeci de ani. Şi în tot acest timp, pînă în ziua de azi, el s-a bucurat neîncetat de cea mai mare preţuire[64].

9. —, *Hipp. Mai.* 282 D—E *Hippias* [lăudîndu-se cu cîştigurile sale, cf. Hippias A 7]: Ca să nu pomenesc decît de Sicilia, chiar locul unde trăia, onorat de toţi, Protagoras; unde mai pui că era şi mult mai vîrstnic decît mine[65] etc.

10. PLUTARCH., *Pericle* 36 [din Stesimbrotos, fr. 11, FHG II, 56]. Cînd la un pentatlon, cineva l-a lovit din greşeală cu suliţa pe Epitimos din Pharsalos şi l-a omorît, ⟨Pericle⟩ şi-a cheltuit o zi întreagă discutînd cu Protagoras dacă, după raţionamentul celui mai drept[66], trebuie să socotească răspunzător[67] de accident mai degrabă suliţa[68] sau pe cel care a aruncat-o sau pe agonotheţi[69] [cf. Antiphon tetr. β].

11. ATHENAIOS, *Deipnosophistae* V, 218 B Apoi, discuţia din *Protagoras* petrecută[70] după moartea lui Hipponicos, cînd Callias îi moştenise deja averea ⟨pomeneşte⟩ de Protagoras ca fiind venit pentru a doua oară ⟨la Atena⟩ cu puţine zile înainte [309 D]. Iar Hipponicos, care a fost strateg sub arhontatul lui Euthydemos [431? î.e.n.] a deţinut comanda împreună cu Nicias în atacul împotriva tanagrienilor şi a beoţienilor care le veniseră acestora în ajutor şi a învins în luptă; a murit înainte de reprezentarea piesei *Linguşitorii* a lui Eupolis[71] care a avut loc sub arhontatul lui Alceu [421 î.e.n.] dar nu cu mult înainte, după cît se pare [la Delion 424 î.e.n.] . . . În această piesă deci, Eupolis îl face să apară pe Protagoras ca fiind la Atena [cf. A 1, 50][72], iar Ameipsias în *Connos*[73] [fr. 11, I, 673 K], piesă reprezentată cu doi ani înainte [423 î.e.n.] nu îl pune în corul gînditorilor; e limpede deci că nu a venit (la Atena) între aceste date [423—421 î.e.n.]. XI, 505 F Dar desigur, Paralos şi Xanthippos, fiii lui Pericle care murise de ciumă, nu puteau să ia parte la discuţia cu Protagoras cînd a venit a doua oară la Atena, pentru că ei muriseră de ciumă încă dinainte [429 î.e.n.].

Cf. EUSTH. 1547, 53 in *Odissea* V, 490 Se spune că Eupolis îl înfăţişează pe filosoful naturii Protagoras, ridiculizîndu-l în versul: „acel nelegiuit care face pe gro-

zavul cînd este vorba de fenomenele cerești[74] dar pe cele pămîntești le mănîncă" [fr. 146 b Kock, cf. A 1, 50].

Cf. EUPOLIS, fr. 147 c [I, 297 Kock] Într-adevăr, Protagoras îl invită să bea[75] [pe Callias] ca să se înfățișeze cu pieptul curat înaintea Cîinelui[76].

12. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus math.* IX, 55—56 [după Critias B 25]. Este de acord cu acești filosofi [Euhemeros, Diagoras, Prodicos, Critias] și Theodoros ateul[77] și, după unii, și Protagoras din Abdera ... care a scris undeva explicit: „despre zei nu pot spune nici dacă sînt nici ce fel sînt; căci multe mă împiedică" [B 4][78]. Cum din această cauză atenienii l-au condamnat la moarte, a fugit și naufragiind „a murit pe mare"[79]. Și Timon din Phlius[80] pomenește de această întîmplare în cartea a doua a *Siliilor* [fr. 5 Diels], relatînd următoarele: Dintre ⟨toți⟩ sofiștii de ⟨atunci⟩ și de mai tîrziu ⟨mai întîi⟩[81] celui cu vocea sonoră și limpede și vorba ușoară, lui Protagoras, voiau să-i facă scrum lucrarea, pentru că a afirmat că pe zei el nici nu i-a văzut, nici nu-și poate da seama ce fel și cine sînt[82], cu toată prudența dreptei măsuri. Aceasta nu i-a fost de nici un ajutor, ci a încercat să fugă[83], să nu ajungă în Hades după ce va fi băut ucigătoarea băutură a lui Socrate[84].

13. PLATON, *Cratyl.* 385 E *Socrate*[85]: ... după cum afirma Protagoras spunînd că „omul e măsura tuturor lucrurilor" [B 1][86] și că, prin urmare, așa cum îmi apar[87] lucrurile[88] așa sînt pentru mine, și așa cum îți apar ție, tot așa sînt pentru tine.

[U] 13 b. ARISTOTEL, *Metaph.* X, 1, 1053 a 31 urm. Mai afirmăm de asemenea că știința este măsura lucrurilor și, pentru aceeași rațiune și senzația, și anume pentru motivul că tot ceea ce cunoaștem, cunoaștem prin intermediul științei și senzației. De fapt însă, acestea sînt mai degrabă măsurate, iar nu ele măsoară[89]. Cu ele se întîmplă același lucru ca și cu noi cînd abia după ce altă persoană ne-ar măsura cu cotul, aplicîndu-l asupra staturii noastre de atîtea ori de cîte ori intră, noi știm exact ce înălțime avem. Dar Protagoras spune că omul este măsura tuturor lucrurilor, înțelegînd prin aceasta pe omul care e știutor sau doar pe cel care percepe o senzație, adică pe omul care are cunoașterea sensibilă și pe acela care are știința[90],

cunoaştere şi ştiinţă despre care noi afirmăm că sînt măsura obiectelor. Dar teoria aceasta, aşa de subtilă în aparenţă, nu spune nimic.

14. SEXTUS EMPIRICUS, *Schiţe pyrrhoniene* I, 216 urm. Şi Protagoras este de părere că „măsura tuturor lucrurilor este omul ...." [B 1], prin „măsură" înţelegînd „criteriu"[91], prin „lucruri", „realităţi"[92], încît virtualmente, spune că omul este criteriul tuturor realităţilor,... şi prin aceasta el acceptă ca fiind adevărate[93] numai cele ce apar fiecăruia, şi în modul acesta introduce (în cercetare) relativismul[94]. (217) [U] De aceea el pare a avea păreri comune cu pyrrhonienii. Dar el diferă de aceştia; şi noi vom cunoaşte această deosebire dacă expunem aşa cum se cuvine cele ce crede Protagoras[95]. [DK] Deci acest filosof afirmă că materia se află într-o continuă curgere[96] şi, în timp ce aceasta curge neîncetat[97], au loc adaosuri în locul celor ce s-au desprins de ea, că senzaţiile se transformă şi se alterează, în funcţie de vîrstă şi în funcţie de celelalte stări ale corpurilor. (218) Mai afirmă că raţiunile[98] tuturor aparenţelor se află în materie, astfel încît materia poate fi, în măsura în care depinde de ea, toate lucrurile care par tuturora. Dar oamenii percep lucrurile de fiecare dată altfel din cauza dispoziţiilor lor ⟨momentane⟩. Astfel, cel care se află într-o stare naturală percepe din proprietăţile existente în materie[99] pe cele ce pot apărea prin senzaţie celor ce se află în stare naturală, iar cel ce se află într-o stare contrară naturii le percepe pe cele contrare naturii. (219) Şi cu privire la deosebirile datorate vîrstei, la starea de somn sau de veghe şi la fiecare fel de a fi al condiţiei umane, e valabil acelaşi raţionament. Prin urmare, omul devine criteriul realităţilor, după Protagoras. Căci toate cîte le apar oamenilor ⟨prin simţuri⟩ există; cele ce nu apar nici unui om nu există[100]. Vedem deci că Protagoras este dogmatic cu privire la materia în curgere şi cu privire la faptul că raţiunile lucrurilor care ne apar nouă se află în materie, pe cînd pentru noi (scepticii) acestea sînt non evidente şi cauză de suspendare a judecăţii[101].

15. —, *Adv. math.* VII, 389 Nu s-ar putea spune că orice reprezentare[102] este adevărată[103], în virtutea posibilităţii de întoarcere a argumentului (împotriva sa) după cum demonstrează şi Democrit [68 B 11, 156] şi Platon

[*Theait.* 171 A] contrazicîndu-l pe Protagoras, pentru că dacă se admite că orice părere este adevărată, va fi adevărat și faptul că nu este adevărată orice părere conform cu părerea opusă și astfel faptul că orice părere este adevărată va deveni fals.

16. HERMEIAS[104], *Irrisio gentilium philosophorum* 9 [*Doxographi graeci* 653]. Dar Protagoras, situîndu-se de cealaltă parte[105] încearcă să mă atragă zicînd: limita și judecătorul realităților este omul și lucrurile care cad sub simțuri există, iar cele care nu cad sub simțuri nu există printre formele realității[106] [U]. Adeinenit prin acest raționament (de Protagoras), mă bucur pentru că el atribuie omului totul sau foarte mult.

EUSEB., *Praeparatio Evangelica* XIV, 19, 8 Trebuie așezați alături de aceștia [adepții școlii cyrenaice] și cei care urmează orientarea opusă și consideră că trebuie avut întru totul încredere în senzațiile corpului; printre aceștia se află Metrodoros din Chios și Protagoras din Abdera.

17. ARISTOTEL, *Metaph.* VIII, 3, 1046 b 29 Unii gînditori, cum sînt megaricii[107], afirmă că potența nu există decît atunci cînd se manifestă în act și că, dacă nu există act, nu există nici potență. Astfel, cel care nu clădește acum nu are putința de a clădi, ci o are numai acela care clădește, și anume în timpul cînd clădește. Această observație, după ei, e valabilă în toate cazurile[108].

E lesne de văzut ce urmări absurde decurg din această afirmație. Într-adevăr, după spusa lor, ar urma limpede că cineva nu e arhitect atîta timp cît nu construiește. Căci[109] esența arhitectului constă în putința de a construi. Tot așa e cazul și cu celelalte meserii[110]. Atunci, dacă e imposibil să stăpînești o asemenea meserie fără să o fi învățat, sau să ți-o fi însușit cîndva și dacă nu se poate să n-o mai posezi (1047 a) fără să o fi pierdut cîndva, fie datorită uitării, fie vreunui beteșug, fie datorită vremii, căci nu e de admis că aceasta s-ar putea întîmpla datorită pieirii meseriei[111] respective, care e veșnică — urmează, după părerea megaricilor, că arhitectul, cînd va înceta de a mai construi, nu va mai poseda această meserie. Dar, cînd se va apuca din nou să construiască, atunci cum își va fi recăpătat el meșteșugul?[112] Aceeași observație se poate aplica și la cele neînsufle-

ţite: nici recele, nici caldul, nici dulcele şi în genere nici o senzaţie nu va exista, dacă nu există un subiect care să perceapă aceste senzaţii. Astfel, dacă am admite teoria megaricilor, ne-am găsi de acord cu doctrina lui Protagoras[113]. Ba chiar, în acest fel, nici o fiinţă nu va avea nici măcar facultatea de a percepe dacă nu va avea senzaţia în stare de act.

18. TERTULLIAN., *De anima* 15 [situarea sufletului în piept după citatul din 31 B, 105, 3] Şi Protagoras şi Apollodoros şi Chrysippos sînt de această părere.

19. PLATON, *Euthyd.* 286 B—C *Socrate:* Adevărul este că nu o dată am auzit argumentul acesta, [imposibilitatea contrazicerii] şi încă din gura mai multora; de fiecare dată m-a uimit. Şcoala lui Protagoras îndeosebi, dar chiar şi alţii înainte[114] [cf. Heraclit, DK 22, A 7] s-au folosit mult de el. Întotdeauna mi s-a părut uimitor felul cum el răstoarnă şi alte argumente şi pe sine[115].

ARISTOTEL, *Metaph.* IV, 4, 1007 b 18 Încă ceva:[116] Dacă două judecăţi contradictorii ar fi adevărate în acelaşi timp despre acelaşi lucru, atunci toate lucrurile s-ar reduce la unul. Atunci acelaşi lucru ar putea fi totodată şi corabie, şi zid, şi om, dacă despre orice obiect poţi să afirmi sau să negi ceva în acelaşi timp, concluzie pe care trebuie să şi-o însuşească adepţii lui Protagoras. Căci dacă unuia dintre aceştia i se pare că omul nu este o corabie, atunci, evident, omul nu este o corabie; totuşi după teoria lui Protagoras, omul va fi şi corabie, dacă e adevărată şi judecata contradictorie[117] [cf. Sext. VII, 389 = A 15].

— — IV, 5, 1009 a 6 Din aceeaşi părere derivă şi teoria lui Protagoras, astfel încît amîndouă tezele [a lui Anaxagoras şi a lui Protagoras] subzistă sau cad deopotrivă. Căci, pe de o parte, dacă tot ce credem şi tot ce ne apare[118] e adevărat, atunci rezultă că toate sînt deopotrivă şi adevărate şi false. Căci mulţi au păreri contrare altora şi cred că cei care n-au aceleaşi păreri ca ei se înşeală. De unde urmează în chip necesar că acelaşi lucru este şi nu este. Dar, dacă e aşa, urmează pe de altă parte, că orice părere este adevărată. Căci părerile acelora care se înşeală sînt contrare acelora pe care le au cei ce au dreptate, de unde urmează că toţi au dreptate dacă lucrurile stau

astfel [cum afirmă Protagoras]. E evident deci că ambele teorii purced din același fel de a gîndi.

— — XI, 6, 1062 b 13 El [Protagoras] susținea că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce revine la a afirma că ceea ce i se pare fiecăruia există în realitate[119]. Dacă ar fi așa, ar rezulta că același lucru este și nu este, că e rău și bun și că toate afirmațiile contradictorii[120] sînt deopotrivă de adevărate, pentru că adesea același lucru îi pare frumos unuia, pe cînd altuia tocmai dimpotrivă, și ceea ce ne apare fiecăruia din noi este măsura lucrurilor[121].

20. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* VI, 65 [II, 464, 14 St.] Grecii, începînd cu Protagoras, spun că oricărui argument i se opune un contraargument[122].

SENECA, *Ep.* 88, 43 Protagoras zice că „despre orice lucru se poate discuta la fel și pentru și contra, ba chiar și despre chestiunea dacă orice lucru este discutabil pentru și contra [cf. B 6 a].

[U] 21. ARISTOTEL, *Rhet.* II, 24, 1402 a 7 Și în retorică o entimemă aparentă[123] se formează cînd nu avem de-a face cu o probabilitate absolută, ci cu o probabilitate particulară [cf. B 6 a].

— —, II, 24, 1402 a 23 Și să faci mai puternic argumentul mai slab[124] revine tocmai la acest lucru [adică la entimema falsă]. Și de aceea, pe bună dreptate resping oamenii declarația lui Protagoras; căci este și o înșelăciune și un neadevăr și o probabilitate doar cu aparență de adevăr și care nu-și are locul în nici o artă, în afară de retorică și eristică[125].

STEPH. BYZ., la Ἄβδηρα : Protagoras, despre care Eudoxos [fr. 4 Gisinger Στοιχεῖα VI, 78] povestește că a inventat argumentul mai slab și argumentul mai tare și i-a învățat pe discipolii săi să blameze și să laude una și aceeași persoană[126] [cf. C 2].

21 a. PLATON, *Theait.* 166 D urm. *Socrate:* [rostește apărarea în numele lui Protagoras][127] „În ce mă privește, eu afirm că adevărul este așa cum am scris și anume că fiecare dintre noi este măsura și a lucrurilor care există și a celor care nu există;[128] totuși, imensă este deosebirea dintre un om și altul tocmai prin aceea că pentru unul au realitate și i se arată anumite (lucruri), iar pentru altul,

altele. Departe de mine să spun că nu există înțelepciune și om înțelept, ci, ⟨dimpotrivă⟩, îl numesc înțelept tocmai pe acela care face să pară și să fie bune pentru unul dintre noi lucruri care ne par și sînt rele, schimbîndu-le ⟨sensul⟩[129]. 166 E [U] Adu-ți aminte cum spuneam mai înainte că pentru un om bolnav, mîncărurile par și sînt amare în timp ce pentru unul sănătos ele sînt și par invers. Or, pe nici unul din ei nu trebuie să-l consideri mai înțelept — așa ceva nici nu s-ar putea — și nici nu trebuie acuzat bolnavul de neștiință pentru că are asemenea păreri, nici sănătosul nu trebuie socotit înțelept pentru că are altfel de păreri ; ci trebuie să se treacă la cealaltă stare ca fiind mai bună. Tot așa și în educație trebuie trecut de la o ⟨anumită⟩ stare la cea care este mai bună. Dar doctorul obține schimbarea cu leacuri, sofistul cu discursuri[130]. În fond, nimeni nu a făcut pe cineva să treacă de la opinii false la opinii adevărate. Căci nici nu este posibil să ai opinii nereale sau în afara impresiilor prezente, iar acestea sînt întotdeauna adevărate[131]. [DK] Dar eu cred mai degrabă că un om, din cauza unei proaste dispoziții sufletești, are și păreri de aceeași natură, dar o dispoziție bună îl face să aibă alte păreri conforme (cu noua sa stare).

Aceste reprezentări, unii le numesc adevărate din ignoranță, eu însă le numesc mai bune pe unele decît pe altele dar nicidecum mai adevărate ... Și numesc înțelepți între-ale trupului pe medici iar într-ale plantelor pe agricultori. Într-adevăr, afirm că și agricultorii sădesc în plante, cînd vreuna din ele e bolnavă, în locul senzațiilor rele, senzații bune și sănătoase și ⟨tot⟩ adevărate[132] și oratorii înțelepți și destoinici fac să pară și să fie[133] drepte pentru cetăți lucrurile bune, în locul celor rele. Deoarece adevărat este că lucrurile care par fiecărei cetăți drepte și frumoase au valoare pentru ea atîta vreme cît crede ea de cuviință. Dar tocmai înțeleptul face să aibă valoare pentru cetăți și să fie aprobate lucrurile bune în locul vreunora rele[134]. În mod analog și sofistul, care este capabil să-i instruiască astfel[135] pe discipoli, este și el înțelept și merită mulți bani din partea celor instruiți. Și astfel, sînt mai înțelepți unii decît alții și nici unul nu are păreri false iar tu, fie că vrei, fie că nu, trebuie să admiți să fii măsură ; căci rămîne întreg în aceste exemple principiul ⟨care te obligă la asta⟩".

[U] 172 B. Față de drept și nedrept[136], pios și nelegiuit[137], ⟨protagoreicii⟩ sînt dispuși să susțină că nici una din acestea nu există, avînd de la natură o esență proprie;[138] ci credința comună[139] este cea care devine adevărată atunci cînd apare și pentru atîta timp cît se crede în ea.

22. — *Protagoras* 333 D—334 C *Socrate*: — „Oare sînt bune cele ce sînt folositoare oamenilor?" — „Dar pe Zeus, spuse el [Protagoras] chiar dacă nu le-ar fi de folos oamenilor, eu unul le numesc bune". ... — „Te referi oare, Protagoras, la cele ce nu sînt de folos nici unui om, sau la cele care nu sînt defel folositoare? Chiar și pe unele ca acestea le numești tu bune?" — „Nici gînd, zise el, dar eu știu că unele alimente, băuturi, doftorii și multe altele sînt nefolositoare oamenilor; altele însă sînt folositoare. Altele sînt indiferente oamenilor, dar nu și cailor. Altele sînt folositoare numai pentru boi, altele pentru cîini. Altele nu sînt folositoare nici unora dintre aceștia dar sînt folositoare pomilor. Unele sînt bune pentru rădăcinile pomului, dar sînt rele pentru muguri. De pildă, bălegarul pus la rădăcinile tuturor plantelor este bun, dar dacă ai vrea să-l pui la tulpini și pe lăstarii tineri, îi distrugi pe toți [U]. Căci și uleiul este dăunător tuturor plantelor și foarte dăunător pentru părul tuturor animalelor, afară de cel al omului; pentru părul omului este întăritor ca și pentru restul corpului. Astfel binele este ceva divers și variat, încît chiar în cazul omului ceva poate fi bun pentru părțile din afară ale corpului și același lucru poate fi foarte dăunător pentru cele dinăuntru. De aceea toți medicii interzic celor bolnavi să folosească uleiul sau îl îngăduie numai puțin de tot în mîncăruri, doar atît cît să le potolească senzațiile neplăcute care se ivesc în nas din pricina alimentelor și mîncărurilor" [cf. DK 22, B 61; 68, B 172 și Δισσοὶ λόγοι 90, 1][140].

23. — *Theaitetos* 162 D *Protagoras* [citat de Socrate]: „O, voi iscusiților, tineri și bătrîni, stați aici împreună și țineți discursuri, luîndu-i în discuție și pe zei, în timp ce eu înlătur din discursurile și scrierile mele despre ei orice afirmație că există sau nu există"[141].

— CICERO, *De nat. deor.* I, 24, 63 Protagoras din Abdera ..., cel mai mare sofist din acele vremuri, pentru că a spus la începutul operei sale așa: „despre zei nu pot spune nici că sînt nici că nu sînt" a fost izgonit din cetate

din porunca atenienilor și cărțile lui au fost arse în public[142]. 12, 29 [D. 535] Însă nici Protagoras care spune că despre zei el nu are nici o ⟨idee⟩ clară, că sînt, nu sînt, sau ce fel sînt, nu pare să bănuiască mare lucru despre natura zeilor.

— Din aceeași sursă, PHILODEM., *De pietate*, c. 22, p. 89 G ... sau cei care spun că nu se știe dacă există zei sau ce fel sînt.

— DIOGENES DIN OINOANDA, fr. 12, c 2, 1, p 19, ed. William. Protagoras din Abdera a susținut cu abilitate aceeași părere cu Diagoras, dar a folosit alte cuvinte, ca să evite îndrăzneala excesivă a acesteia. Într-adevăr, a spus că nu știe dacă există zei, ceea ce revine tot la a spune că știe că nu există; cf. B 4.

24. PLATON, *Cratylos* 391 B-C *Socrate:* — Aceştia [cunoscătorii dreptei potriviri a numelor, de la care se poate dobîndi învățătură cu bani] sînt sofiștii, iar însuși fratele tău Callias, care le-a plătit mulți bani, trece acum, datorită lor, drept înțelept. De vreme ce însă tu nu eşti în stăpînirea bunurilor părintești, trebuie să stărui pe lîngă fratele tău și să-i ceri să te învețe dreapta potrivire a numelor[143], așa cum a învățat-o el de la Protagoras. *Hermogenes:* — Dar ar fi lipsită de noimă Socrate, cererea mea, dacă eu, care resping în întregime *Adevărul* lui Protagoras, aş pune în schimb vreun preț pe cele spuse în prelungirea acestui adevăr[144].

25. — *Protagoras* 338 E-339 A *Protagoras:* — Eu cred, Socrate, a zis el, că pentru un om, cea mai importantă parte a educației este priceperea în domeniul poeziei[145], aceasta înseamnă să fii în stare a-ți da seama, în privința celor spuse de poeți, care sînt bine ticluite și care nu[146], şi să știi să le explici, iar atunci cînd ești întrebat să știi să dai seamă[147].

— *Gnomologium Vaticanum* 743, ed. Sternbach, n. 468 Protagoras, cînd un poet oarecare l-a insultat pentru că nu îi aprobase poemele, a zis: „Dragul meu, e mai bine pentru mine să te aud insultîndu-mă decît să-ți ascult poemele".

26. PLATON, *Phaidros* 266 D urm. — *Socrate:* În primul rînd, presupun că trebuie rostit la începutul discursului un exordiu; asta numești tu, nu-i așa, subtilitățile artei ⟨oratorice⟩? — *Phaidros:* Da. — *Socrate:* În al doilea rînd, o expoziție și mărturiile care se referă la ea; în al

treilea rînd, dovezile, în al patrulea rînd argumentele verosimile. Mi se pare că cel mai priceput meşter al discursurilor din Byzantion vorbeşte şi de o probă concludentă şi de un supliment de probă. — *Ph.:* Vorbeşti despre valorosul Theodoros? [vd. DK 82 A 30]. — *S.:* Fireşte. Apoi respingerea şi un supliment la respingere care trebuie făcute la acuzare şi la apărare. Dar pe excelentul Euenos din Paros [PLG II, 269 Bergk] nu-l pomenim, el care primul a inventat şi insinuaţia[148] şi elogiile indirecte? Unii spun chiar că el a pus în versuri mnemotehnice reproşul indirect. Căci e un om priceput. Cît despre Tisias [vd. DK 82, A 7, 85, A 2] şi Gorgias, îi vom lăsa oare în adormire, pe ei care au descoperit că de verosimil trebuie ţinut cont mai mult decît de adevăr şi care fac să pară mari lucrurile mici şi mici cele mari, prin puterea cuvîntului, şi ceea ce e nou să ia un aspect arhaic şi contrariul său un aspect modern, ei care au descoperit scurtarea şi lungirea nesfîrşită a discursurilor despre orice ⟨subiect⟩? Totuşi, auzindu-mă odată vorbind despre această ⟨metodă⟩, Prodicos a rîs şi a spus că el este singurul care a descoperit arta discursurilor potrivite şi că nu e nevoie nici de discursuri lungi, nici de scurte, ci de discursuri de mărime potrivită. — *Ph.:* Foarte înţelept, Prodicos! — *S.:* Iar despre Hippias să nu vorbim? Căci şi Elianul cred că ar fi de acord cu Prodicos. — *Ph.:* De ce nu? — *S.:* Şi ce să mai spunem despre *Muzele cuvîntărilor* alelui Polos[149], ca de exemplu repetiţia[150] şi vorbirea sentenţioasă[151] şi vorbirea figurată[152] şi cuvintele Licymnice pe care (Licymnos) le-a inventat pentru a folosi la crearea armoniei vorbirii. — *Ph.:* Dar, Socrate, nu are şi Protagoras ceva asemănător? — *S.:* Ba da fiule: o *Vorbire corectă*[153] şi altele multe şi frumoase. Dar în domeniul discursurilor sfîşietoare pe tema bătrîneţii şi a sărăciei, după părerea mea ⟨i⟩-a învins ⟨pe toţi⟩ forţa Chalcedonianului [Thrasymachos; DK 85, B 6]. Căci s-a arătat foarte priceput să stîrnească mînia mulţimii şi odată stîrnită, să o potolească cu vraja descîntecului după cum spunea chiar el; ştia foarte bine şi să acuze şi să respingă acuzaţiile de oriunde ar fi venit ele. Cît despre sfîrşitul discursurilor, se pare că, în general, toţi au căzut de acord asupra lui, doar că unii îl numesc recapitulaţie, alţii, altfel.

27. ARISTOTEL, *Rhet.* III, 5, 1407 b 6 A patra regulă [pentru claritatea stilului] constă în a distinge ca Protagoras, genul substantivelor[154]: masculine, feminine şi neutre[155].

28. — *Sophistici elenchi* 14, 173 b 17 Aceasta înseamnă să faci (un solecism): Poţi şi părea că l-ai făcut, fără să-l faci ⟨în realitate⟩, poţi şi să-l faci fără a părea. Dacă-i aşa cum spunea Protagoras, *mînia* şi *casca* sînt de genul masculin[156], cine numeşte ⟨mînia⟩ *distrugătoare*[157] face un solecism din punctul de vedere al lui Protagoras dar celorlalţi nu le pare că greşeşte; cel care, însă, numeşte ⟨mînia⟩ *distrugător*, pare că face un solecism, dar nu greşeşte [cf. C 3; Platon, *Cratylos* 430 D şi urm.].

29. — *Poetica* 19, 1456 b 15 Căci cine ar putea lua de bună vina pe care Protagoras i-o găseşte lui Homer cînd îl mustră că în vorbele „Cîntă, zeiţă, mînia ...", cu gîndul că înalţă o rugă, n-a făcut decît să poruncească? Căci, zicea el, a pune în vedere cuiva să facă sau să nu facă ceva este o poruncă[158].

30. AMMONIUS PHILOSOPHUS, *Scholia Homerica* [Grenfell—Hunt Oxyrh. Pap. II, p. 68], col. XII, 20, ad. il. XXI, 240 Protagoras spune, privitor la desfăşurarea luptei, că episodul care urmează după lupta dintre Xanthos şi un muritor se produce pentru a face trecerea la theomahie, poate şi pentru a scoate în relief ⟨figura⟩ lui Ahile ... nu în albia rîului, ci în cîmpie.

[U] *Reconstrucţie a unui text doxografic privitor la Protagoras*[159] Dreptul se întemeiază pe voinţa popoarelor, pe hotărîrile conducătorilor, pe sentinţele judecătorilor; acestea sînt aprobate de voturile sau hotărîrile poporului[160]. Atît de mare putere au părerile şi hotărîrile încît prin vot se răstoarnă ordinea naturală a lucrurilor. Legea poate face drept din nedrept[161]. Ce e bine şi ce e rău socotim că depinde de opinie. Căci, de exemplu, perfecţiunea arborelui sau a calului se bazează pe opinie. Dacă perfecţiunea în general este judecată după opinie, şi părţile ei sînt judecate după acelaşi criteriu. Calităţile naturale trebuie judecate după natură, virtuţile şi viciile trebuie altfel judecate. De fapt, ele nu trebuie judecate altfel, dar ce e bine şi ce e rău nu trebuie raportat la natură. Binele în sine ţine de opinii. Există o varietate a opiniilor şi (de aici) divergenţe[162]

între oameni şi fiindcă nu se întîmplă la fel şi cu simţurile, pe acestea le socotim sigure[163] prin caracterul lor natural. Iar cele care le par unora într-un fel, altora intr-alt fel şi nici măcar aceloraşi ⟨oameni⟩ nu le par la fel, zicem că sînt artificiale. Cînd părintele, doica, profesorul, poetul, spectacolul de teatru iau în primire sufletele fragede și neformate le intinează şi le deformează.

B) FRAGMENTE

Adevărul sau *Discursurile distrugătoare*[164] ale lui Protagoras.

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* VII, 60 Unii îl aşează şi pe Protagoras în rîndul filosofilor care suprimă criteriul, pentru că afirmă că toate reprezentările şi opiniile sînt adevărate şi că adevărul este ceva relativ, orice reprezentare sau opinie a cuiva fiind în directă legătură cu el[165]. De exemplu, la începutul *Discursurilor distrugătoare* a proclamat că „Omul[166] este măsura[167] tuturor lucrurilor[168], a celor care există, în ce fel există, a celor care nu există în ce fel nu există"[169] [cf. A 1, 51 ; A 13, A 14, 216 ; A 16 ; A 21 a (sf.), A 24].

PLATON, *Theaitetos* 151 E, 152 A urm. [Socrate și Theaitetos. Th. spusese că știința este senzație]. — *Socrate*: Se pare că nu e deloc un fleac ce ai spus tu despre ştiinţă, ci, dimpotrivă, e tocmai ceea ce a spus şi Protagoras. Însă el a exprimat altfel aceleaşi lucruri. Într-adevăr, el spune undeva că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există, în ce fel există, a celor care nu există în ce fel nu există". Ai citit asta, probabil? — *Theaitetos*: Am citit-o, chiar de mai multe ori. — *S.*: Aşadar, el spune cam aşa: „lucrurile sînt pentru mine aşa cum îmi apar[170] ele mie, iar pentru tine, la rîndul tău, aşa cum îţi apar ţie", pentru că oameni sintem şi tu şi eu, nu-i aşa?[171] ... Dar nu cumva uneori, la bătaia aceluiaşi vînt, unul dintre noi tremură de frig, iar celălalt nu? Şi unul ⟨tremură⟩ puţin, iar altul tare? — *Th.*: Desigur. — *S.*: Așadar, vom spune atunci oare că vîntul în sine este rece sau ⟨vom spune⟩ că nu este rece? Sau îl vom crede pe Protagoras, că e rece pentru cel care tremură dar pentru cel care nu tremură

nu e ⟨rece⟩? — *Th.*: Aşa se pare. — *S.*: Asta înseamnă că şi apare aşa [diferit] pentru fiecare din cei doi? — *Th.*: Da. — *S.*: Deci *îi apare* înseamnă *simte*? — *Th.*: Aşa e. — *S.*: Deci reprezentarea şi senzaţia[172] sînt unul şi acelaşi lucru şi pentru cald şi pentru toate cele de acest fel. Deci, aşa cum le simte fiecare aşa şi sînt, probabil, pentru fiecare.

— — 161 C *Socrate*: În rest, ⟨Protagoras⟩ a spus lucruri care îmi plac mult şi anume că ceea ce i se pare fiecăruia, aceea şi există; dar m-a surprins începutul discursului său şi anume că nu a afirmat la începutul *Adevărului* său că măsura tuturor lucrurilor este porcul sau maimuţa sau orice alt animal mai ciudat încă dintre cele înzestrate cu simţire, ca să fi început să ne vorbească într-un chip solemn şi plin de dispreţ şi, în felul acesta, să ne fi demonstrat că noi îl admirăm ca pe un zeu pentru înţelepciunea sa, în vreme ce el nu este cu nimic mai bun la judecată decît un mormoloc, ca să nu zic decît un om[173] [cf. A 21 a].

Despre existenţă

2. PORPHYR. ἀπὸ τοῦ ᾱ τῆς φιλολόγου ἀκροάσεως la EUSEB., *Praep. Evang.* X, 3, 25 „Rare sînt cărţile celor care au trăit înainte de Platon; dacă n-ar fi aşa poate s-ar fi descoperit mai multe ⟨furturi⟩ ale filosofului. Într-un pasaj peste care am dat din întîmplare, citind lucrarea lui Protagoras *Despre existenţă*[174], îndreptată împotriva susţinătorilor unicităţii existenţei[175], descopăr că el întrebuinţează respingeri de acelaşi fel[176]. M-am străduit deci să menţionez textual spusele lui". [Eusebiu adaugă:] Şi spunînd acestea, aduce dovezi din belşug.

Marele tratat

3. *Anecdota Graeca*, Bibl. Reg. Parisiensis, ed. Cramer, I, 171, 31 de Hippomacho [ed. Bohler *Sophistae protrept.*, Leipzig, 1903, p. 46, 5] În lucrarea intitulată *Marele tratat*[177] Protagoras a spus: „Instruirea cere înzestrare naturală şi exerciţiu"[178] şi: „Din tinereţe trebuie să începem să

învățăm". Or, nu ar spune acest lucru dacă și-ar fi început el insuși tîrziu instruirea, după cum credea și spunea Epicur despre Protagoras [fr. 173 Us.; 68 A 9].

Despre zei

4. EUSEB., *Praep. Evang.* XIV, 3, 7 Într-adevăr, Protagoras pentru că a fost discipolul lui Democrit, a dobindit o concepție filosofică ateistă; se spune cel puțin, că, la lucrarea[179] *Despre zei*, a făcut o introducere de felul acesta:[180] „Despre zei nu știu[181] nici că [182] sînt, nici că nu sînt, nici ce fel sint ca manifestare exterioară"[183].

DIOG. LAËRT. IX, 51 [A 1] „Despre zei nu poți ști nici că sînt, nici că nu sînt. Căci multe mă împiedică să știu: și obscuritatea[184] problemei și scurtimea vieții omenești"[185].

Argumente contrare I și II

5. DIOG. LAËRT. III, 37 Euphorion[186] [fr. 124 Meineke = 152 Scheidweiler] și Panaitios[187] [fr. 50 Fowler] au afirmat că s-a găsit începutul *Republicii* [de Platon] refăcut în mai multe versiuni, iar Aristoxenos[188] [fr. 33, FHG II, 282 = fr. 67 Wehrli] declară că și *Republica* era aproape în întregime cuprinsă în *Argumentele contrare* ale lui Protagoras[189].

— 57 *Republica* ... despre care Favorinus, în cartea a doua a *Istoriilor felurite* [fr. 21, FHG III, 580] spune că se găsește aproape în întregime în *Argumentele contrare* ale lui Protagoras[190].

Titluri îndoielnice

Arta controversei [eristica] [cf. A 1, 55]

6. CICERO, *Brutus* 12, 46 [Din Aristotel, Τεχνῶν συναγ., fr. 137 Rose] Așadar, spune Aristotel, atunci [cînd după doborîrea tiranilor în Sicilia, bunurile particulare au fost mult timp revendicate prin acțiuni judiciare... sicilienii Corax și Tisias au compus împreună lucrări normative și de teorie a artei retorice], a compus și a scris și

Protagoras argumentări de teme importante[191], care acum sînt numite locuri comune[192].

— QUINTILIAN. III, 1, 10 Protagoras din Abdera de la care se spune că Euathlos[193] [cf. A 1, 54 şi 56; A 4] a învăţat plătindu-i zece mii de dinari[194] arta pe care a creat-o.

1, 12. Dintre aceştia, primii care se spune că au tratat locuri comune sînt Protagoras şi Gorgias; primii despre care se spune că au pus în mişcare pasiunile sînt Prodicos, Hippias, acelaşi Protagoras şi Thrasymachos.

6 a. DIOG. IX, 51 „Cu privire la fiecare lucru (Π.). există două argumente opuse unul altuia" [cf. A 20].

6 b. ARISTOTEL, *Rhet.* II, 24, 1402 a 23 „... Să faci mai puternic ... argumentul mai slab" [cf. A 21].

Despre ştiinţe [cf. A 1, 55]

7. ARISTOTEL, *Metaph.* II, 2, 997 b 32 Nici nu e adevărat că topometria se ocupă cu mărimile sensibile şi vremelnice. De-ar fi aşa, ar pieri şi ea odată cu ele. Chiar şi astronomia nu se ocupă cu mărimile sensibile şi cu universul sensibil. Nici geometrul nu vorbeşte despre liniile sensibile, iar linia dreaptă sau curbă în sensul matematic al cuvîntului nu se găseşte în lumea sensibilă, după cum nici tangenta sensibilă nu atinge cercul sensibil doar într-un singur punct, ci aşa cum a spus Protagoras combătîndu-i pe geometri ...[195].

[U] 7 a. SIMPL., *Phys.* 1108, 18 Cu această explicaţie[196] rezolvă Aristotel şi problema pe care Zenon din Elea i-a pus-o lui Protagoras sofistul: „Spune-mi, Protagoras", zise el, „oare un grăunte de mei, sau a zeceamia parte dintr-un grăunte de mei, fac zgomot cînd cad?" Şi cum Protagoras a spus că nu, Zenon a spus: „Dar o medimnă de grăunţe de mei face zgomot cînd cade, sau nu?" Şi cum Protagoras a răspuns că medimna face zgomot, a zis Zenon: „Cum, deci, nu există un raport între o medimnă de grăunţe şi un grăunte sau a zeceamia parte dintr-un grăunte?" La răspunsul lui Protagoras că există ⟨un raport⟩ Zenon a spus: „Cum, în acest caz, nu vor exista aceleaşi raporturi reciproce şi între zgomote? Căci, aşa cum sînt cauzele zgomotelor, aşa sînt şi zgomotele; or, dacă aşa stau lucrurile,

dacă medimna de grăunțe face zgomot, va face zgomot și un singur grăunte și a zeceamia parte dintr-un grăunte"[197].

Așa a pus deci problema Zenon [cf. 29 A 29]

Despre luptă [A 1, 55]

[U] 8. PLATON, *Sofistul* 232 B—C[198] *Un străin din Elea:* — Să reluăm mai întîi definițiile sofistului. Căci una, mi se pare, îl caracterizează cu deosebire. *Theaitetos:* — Care anume? *S.E.:* — Am spus că el este un fel de antilogist. *Th.:* — Da. *S.E.:* — Așadar, nu urmează că el îi învață și pe alții tocmai acest lucru? *Th.:* — Desigur. *S.E.:* — Să vedem deci în ce domeniu zic ei [sofiștii de acest fel] că formează antilogiști. Cercetarea noastră să se desfășoare luînd-o de la început astfel: oare îi pregătesc să facă acest lucru cu privire la cele divine, care rămîn ascunse celor mulți?[199]. *Th.:* — Se spune, cel puțin, despre ei acest lucru. *S.E.:* — Și cu privire la cele perceptibile prin simțuri, ale cerului, ale pămîntului și altele asemenea? *Th.:* — Bineînțeles. *S.E.:* — Dar în întîlnirile particulare, cînd se fac afirmații cu caracter universal despre devenire și despre existență, știu că și ei înșiși sînt în stare să susțină părerea contrară și că îi fac și pe ceilalți pricepuți în ce sînt ei?[200] *Th.:* — Exact. *S.E.:* — Dar în privința legilor și a tuturor treburilor politice, oare nu promit ei să facă oameni apți pentru dispute?[201] *Th.:* — Nimeni nu ar sta de vorbă cu ei, ca să zic așa, dacă nu ar promite și acest lucru.

— —, 232 D—E *S.E.:* — Cît despre cele ce sînt de spus într-o dispută asupra ansamblului îndeletnicirilor și asupra fiecăreia luată în parte, cu fiecare specialist în profesiunea sa, acestea sînt destul de cunoscute întrucît au fost stabilite în scris și puse la dispoziția celui care vrea să învețe. *Th.:* — Mi se pare că vorbești despre lucrările lui Protagoras despre luptă și despre celelalte îndeletniciri[202]. 233 A *S.E.:* — Cum ar putea așadar cineva, el însuși fiind neștiutor, să spună ceva cuminte, contrazicînd pe cineva care știe? *Th.:* — În nici un fel.

[U] SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* VII, 55—59[203] și Anacharsis[204], scitul, după cum se spune[205], exclude receptarea critică a oricărei meserii și îi judecă foarte tare pe

grecii care o admit. Într-adevăr, spune el, cine este cel care poate judeca ceva cu competență?[206] Care profanul sau specialistul?[207] N-am putea spune că profanul, pentru că el e neputincios în cunoașterea particularităților tehnice ale meseriilor[208] și așa cum orbul nu sesizează obiectele vizibile, nici surdul pe cele ale auzului, tot așa nici profanul nu are vederea pătrunzătoare în receptarea a ceea ce a fost săvîrșit după normele meseriei[209]; dacă i-am recunoaște și lui capacitatea de judecare a unei lucrări executată după normele meseriei, nu s-ar mai deosebi nepriceperea de meserie, ceea ce este absurd. Urmează de aici că nu profanul este cel care poate judeca particularitățile tehnice ale meseriilor. Rămîne deci să spunem că specialistul ⟨este judecătorul⟩, afirmație care nici ea nu este de crezut. În fond, sau se judecă colegii de meserie[210] între ei, sau se judecă cei cu preocupări diferite. Dar un specialist într-un domeniu nu este capabil să judece pe specialistul în alt domeniu; căci fiecare este expert în propria-i meserie iar față de una străină rămîne un profan. Iar specialistul într-un domeniu nu poate nici el certifica valoarea colegului de meserie. De fapt, noi cercetăm tocmai acest lucru: cine este în stare să-i judece pe aceștia, printr-o competență[211] unică în măsura în care practică aceeași meserie? ⟨E de observat⟩ mai ales că, dacă unul îl judecă pe altul, totuna vor fi judecătorul și judecatul, cel demn de încredere și cel care nu este demn de încredere. Căci colegul de meserie, cînd el însuși este judecat, nu va fi demn de încredere, dar va fi, cînd judecă la rîndul său. Or, nu e posibil ca una și aceeași persoană să judece și să fie judecată, să fie și să nu fie demnă de încredere. Deci nu se găsește cineva care să judece după principiile meseriei. De aceea nu există nici ⟨un⟩ criteriu.

Într-adevăr, unele criterii sînt bazate pe principiile meseriei[212], altele sînt ⟨formulate⟩ de profani[213]. Nici cele profane nu au valoare de apreciere așa cum nu poate aprecia nici profanul; nici cele de specialitate nu judecă așa cum nu poate judeca specialistul din motivele arătate mai sus. Așadar nu există nici un criteriu.

8 a. *Despre stat* [A 1, 55], cf. B 5.

8 b. *Despre starea primordială a oamenilor* [A 1, 55], cf. C 1.

8 c. *Despre ambiție* [A 1, 55].

8 d. *Despre virtuți* [A 1, 55].
8 e. *Despre faptele greșite ale oamenilor* [A 1, 55].
8 f. *Precepte* [A 1, 55].
8 g. *Proces pentru onorar* [A 1, 55], cf. A 1, 55, B 6.
8 h. *Despre lucrurile din Hades* [A 1, 55], cf. A 1, 55.

Din scrierile nesigure

9. PSEUDO-PLUTARCH., *Cons. ad Apoll.* 33, p. 118 E Pericle, cel numit Olimpianul din cauza extraordinarei sale capacități oratorice și a inteligenței sale, cînd a aflat că amîndoi fiii săi, atît Paralos cît și Xantippos, au murit (cum povestește Protagoras cu aceste cuvinte ...*); el deci, imediat după ce a aflat de moartea celor doi fii ai săi, încununat, totuși, după obiceiul strămoșesc, și îmbrăcat în alb, a vorbit în fața poporului, „sfătuindu-l de bine" [Hom., *Il.* II, 273] și stîrnindu-i pe atenieni și mai mult la război.

*) „Deși avea fii tineri și frumoși și i-au murit numai în opt zile, a îndurat fără jale ⟨nenorocirea⟩. Într-adevăr, și-a păstrat neclintit seninătatea cu care a cîștigat mult, pe zi ce trecea și anume: fericire, alungarea durerii și faimă la cei mulți. Căci fiecare văzîndu-l pe el că-și suportă cu tărie durerea, îl considera generos și viteaz și mai tare decît el însuși, fiind conștient de neputința ⟨proprie⟩ în împrejurări asemănătoare"[214].

10. STOB. III (Flor.) 29, 80 Protagoras a spus că teoria[215] nu înseamnă nimic fără practică[216], nici practica fără teorie.

11. PSEUDO-PLUTARH, *Despre exerciții* 178, 25 [„Rhein. Mus". 27, 526] Protagoras a spus: nu încolțește ⟨sămînța⟩ culturii în suflet dacă nu pătrunde la mare adîncime.

Pasaje de autenticitate îndoielnică

12. *Graeco-Syr.* [Aforism tradus de Ryssel, în „Rhein. Mus." 51, 1896, 539, n. 32] Protagoras a spus: osteneală, muncă, instruire, educație și înțelepciune sînt cununa gloriei, împletită cu florile unei vorbiri elocvente și pusă pe fruntea celor ce-o iubesc. Grea cu adevărat este vorbirea,

totuşi florile sale sînt splendide şi veşnic proaspete, iar spectatorii şi cei ce o aclamă şi profesorii sînt mulţumiţi şi şcolarii fac progrese şi proştii se enervează sau poate nu se enervează pentru că nu au destulă perspicacitate.

C) ADĂUGIRI*

1. PLATON, *Protagoras* 320 C—322 D[217].

[U] 1 a. — — 324 A-B[218] *Protagoras:* Printre acestea [*sc.* cusururile corespunzătoare însuşirilor ce se pot dobîndi prin învăţătură] se află şi nedreptatea şi impietatea şi în general tot ce este contrariul virtuţii în viaţa publică; pentru acestea fiecare se mînie pe celălalt şi-l mustră, desigur pentru că se presupune că o putea dobîndi prin studiu şi învăţătură. Ia gîndeşte-te, Socrate, dacă vrei, ce rost are pedepsirea celor ce săvîrşesc nedreptatea. Acest lucru te va învăţa că oamenii cred[219] că virtutea se poate dobîndi. Căci nimeni nu pedepseşte pe cei care săvîrşesc nedreptatea numai şi numai pentru acest lucru, anume pentru că au greşit, cel puţin în cazul cînd cineva nu se răzbună ca un animal fără judecată; cel care însă încearcă să pedepsească cu judecată nu pedepseşte pentru greşeala comisă — căci lucrul săvîrşit nu se poate îndrepta — ci pentru viitor, ca să nu mai repete greşeala nici el, nici altul, văzînd că acesta este pedepsit; şi avînd în minte acest gînd, el socoteşte de fapt că virtutea se poate învăţa; aşadar, pedepseşte pentru a preîntîmpina. Acesta este gîndul pe care îl au în minte toţi cei care pedepsesc fie în viaţa particulară, fie în viaţa publică.

325 A-B *Protagoras:* — Dacă există aşa ceva [*sc.* un lucru de care toţi cetăţenii trebuie să aibă parte pentru ca cetatea să poată exista], acest lucru nu este nici dulgheria, nici turnătoria, nici olăria, ci dreptatea şi chibzuinţa şi pietatea[220] sau mai pe scurt denumesc acelaşi

---

* Dintre textele următoare, o parte (o parodie şi o aluzie la ideile protagoreice) se află la DK, o parte la Untersteiner, cîteva sînt adăugirile prezentei ediţii.

lucru ca fiind virtutea proprie omului[221]. Dacă ea este acel lucru de care trebuie să se țină toți și în conformitate cu care trebuie să acționeze oricare om, indiferent dacă vrea să învețe sau să facă altceva, iar altfel nu, și dacă acesta este lucrul de la care abătîndu-se cineva trebuie învățat și pedepsit, fie copil, fie bărbat, fie femeie, pînă ce se îndreaptă, iar dacă fiind pedepsit și învățat nu ascultă, trebuie să fie izgonit din cetăți sau ucis; dacă așa stau lucrurile și dacă așa este în firea lor, vezi cît sînt de ciudați oamenii de ispravă de vreme ce îi învață pe fiii lor celelalte lucruri dar pe acesta nu?

[I.B.], — —326 B După ce <copiii> au învățat să cînte la cithară, le dau să învețe și operele altor poeți de vază care au alcătuit și muzică, punîndu-i să le execute și făcînd ca armoniile și ritmurile să pătrundă în sufletele copiilor, insuflîndu-le mai multă blîndețe și astfel devenind mai mlădioși și mai armonioși, să fie destoinici la vorbă și la faptă; căci toată viața omului are nevoie de o bună mlădiere și de armonie[222].

326 C-D După ce încetează să se mai ducă la școală, e rîndul cetății să-i silească a învăța legile și a trăi după ele, ca să nu facă după cum îi taie capul, ci întocmai așa cum dascălii de gramatică desenează cu condeiul literele pentru acei copii care nu sînt încă în stare să scrie și apoi le dau tăblița și îi silesc să scrie după literele desenate, tot astfel zic, și cetatea prescriindu-le legile, aflate și rînduite de legiuitorii buni din trecut, îi silesc să conducă sau să se lase conduși după ele; cel ce umblă în afara lor are de dat socoteală, iar numele ce se dă acestei răspunderi în fața legii, la voi ca și în multe alte părți, este acela de îndreptare, căci într-un fel dreptatea îndreaptă[223].

[U] — —326 C-328 B *Protagoras:* — De ce atunci [dacă virtutea se poate învăța] mulți fii din părinți de ispravă sînt bicisnici? Ei bine, nu-i nimic de mirare, dacă eu am avut dreptate cînd spuneam mai înainte[224], că pentru a exista cetatea nimeni nu trebuie să fie străin de un anumit lucru, adică de virtute. Dacă într-adevăr ceea ce spun este așa — și este fără doar și poate așa — gîndește-te la orice alt obiect de studiu sau învățătură pe care vrei să-l alegi. De pildă, dacă nu ar putea exista cetatea, dacă nu am cînta toți la flaut, pe cît ar sta în putință fiecăruia, și fiecare,

atît în particular cît și în public, ar învăța pe celălalt acest meșteșug și l-ar mustra pe cel care nu cîntă bine și nu ar exista nici o supărare pentru acest lucru, așa cum în prezent nu există nici o supărare pentru cele drepte și legiuite, nici vreun ascunziș, așa cum e cazul cu alte meșteșuguri — căci ne folosește cred, tuturor deopotrivă simțul dreptății și virtutea; de aceea fiecare vorbește cu bunăvoință celuilalt și-l învață despre cele drepte și legiuite[225] — deci dacă tot astfel și în ceea ce privește cîntatul din flaut am avea deplină bunăvoință și lipsă de invidie pentru a ne învăța unii pe alții, crezi oare Socrate, zise el, că fiii flautiștilor buni ar ieși flautiști mai buni decît fiii flautiștilor slabi? Eu nu cred; ci fiul cutăruia întîmplîndu-se să fie mai înzestrat de la natură pentru cîntatul la flaut, ar ajunge celebru, iar fiul altcuiva fiind neînzestrat, ar rămîne fără nici o faimă; și de multe ori fiul unui flautist bun a ieșit prost flautist, și invers. Însă toți ar fi flautiști cît de cît față de ceilalți oameni care n-au nici o idee despre cîntatul la flaut.

Așa socotești și acum că omul acela care ți se pare cel mai nedrept[226] dintre oamenii crescuți în respectul legilor, este drept și lucrător al dreptății dacă îl compari cu oamenii care nu au nici educație, nici curți de judecată, nici legi, nici vreo constrîngere care să-i facă cumva să se îngrijească de virtute, ci ar fi niște sălbatici ca cei pe care ni i-a înfățișat Pherecrates[227] anul trecut la Jocurile leneene. Dacă ai ajunge printre astfel de oameni întocmai ca mizantropii din corul acela, cu siguranță că ți-ar face plăcere să întîlnești oameni ca Euribates și Phrynondas[228] și ai suspina după răutatea oamenilor de aici. Acum, faci nazuri Socrate, pentru că toți sînt dascăli[229] de virtute și ție ți se pare că nu e nici unul. După cum dacă ai căuta cine e dascăl de elenă, ți s-ar părea că nu e nici unul, sau dacă ai căuta, cred, cine i-a învățat pe fiii meseriașilor noștri meseria pe care ei au învățat-o de la tatăl lor, pe cît le-a fost cu putință s-o învețe de la el, sau de la prietenii tatălui lor care erau de aceeași meserie, nu cred că ți-ar fi ușor, Socrate, ca cercetînd cine i-a învățat pe aceștia, să arăți cine a fost dascălul lor, pe cînd în cazul celor neștiutori e simplu. La fel se întîmplă și cu virtutea și cu toate celelalte; dar dacă există cineva mai presus de noi, în stare să ne facă să înaintăm cît de puțin în virtute, fie binevenit[230].

2. ARISTOFAN, *Norii* 112 urm. [cf. A 21] *Strepsiades:* — Se zice că ei stăpînesc amîndouă raţionamentele: cel tare, aşa cum o fi el, şi cel slab. Dintre acestea, se zice că ultimul, cel slab, învinge cînd pledează cauze nedrepte [Cf. întrecerea între Δίκαιος şi ''Αδικος λόγος, 889 urm.][231].

3. — — 658 urm.' [cf. A 28] *Socrate*[232]*:* — Dar alte lucruri trebuie să înveţe înaintea acestora. De exemplu: dintre patrupede, care sînt, corect, de parte bărbătească? *Strepsiades:* — Dar eu le ştiu pe cele de parte bărbătească, dacă nu mi-am pierdut minţile: berbec, ţap, taur, ciine, pasăre. *Socrate:* — Vezi ce păţeşti? partea femeiască o numeşti pasăre şi la fel pe cea bărbătească. *Str.:* — Păi, cum aşa? Hai ⟨spune-mi⟩! *S.:* — Cum? Spui pasăre şi pasăre. *Str.:* — Aşa e, pe Poseidon. Atunci, cum trebuîe să-i spun? *S.:* — Păsărea şi păsăroi[233]. *Str.:* Păsărea?



Bine zici, pe Văzduh! Chiar numai pentru această învățătură și-ți voi umple de făină, ochi, „cardopul"[234]. *S.*: — Vezi? O iei de la început ⟨cu greșeala⟩: „cardopul", o faci masculină deși e feminină ... 677. *Str.*: — Dar cum trebuie să-i spun de aici înainte? *S.*: — Cum? „Cardopa", așa cum spui Sostrata. *Str.*: — Cardopa, feminin? *S.*: — Da. Acum e bine.

4. EURIPIDE, *Bacchantele* 199 urm. [cf. B 1] *Cadmos*: — Nu-i disprețuiesc pe zei, eu care sînt un muritor. *Tiresias*: — Să nu folosim argumente subtile în legătură cu zeii. Obiceiurile străbune care sînt ale noastre, de-o vîrstă cu timpul, nici o rațiune nu le va distruge. Nici dacă mințile ascuțite vor găsi înțelepciunea[235].

5. (?) AESCHINES SOCR., *Callias*, fr. 16, p. 50, ed. Krauss = 34, p. 284 Dittmar [cf. Prodicos A 4 b].

NOTE

[1] Pentru Artemon, vd. și A 3 Hesych. Pentru Maiandrios, vd. și A 2 Lex. *Suda*, Protagoras. M. Untersteiner (*I Sofisti* I, Milano, 1967, p. 15) socotește mai de crezut al doilea nume care este ionic și este preferat de Apollodoros, bazat la rîndu-i pe mărturia lui Herakleides din Pont (fr. 21 Voss = fr. 150 Wehrli).

[2] Deinon, istoric din Colofon, secolul IV î.e.n. Istoria Persiei scrisă de el se întinde de la Semiramis la Artaxerxes III.

[3] Herakleides din Pont, istoric al civilizației și culturii grecești. Discipol al lui Platon.

[4] Thurioi, cetate din sudul Italiei întemeiată cu ajutorul Atenei, în spirit panelenic, în 444/443 î.e.n. în apropiere de fostul loc al cetății Sybaris, distrusă de crotonieni în 509 i.e.n. După cum povestește Diodor din Sicilia (12, 10), o încercare de recolonizare a cetății Sybaris soldîndu-se cu un eșec din cauza crotonienilor, noii sybariți, urmași, se pare, ai celor dintîi, cer ajutorul Atenei și Spartei pentru a-și reîntemeia cetatea. Sparta refuză, dar Atena acordă ajutorul cerut, chemînd să participe la colonizare și voluntari din toată lumea greacă. Cetatea devine în scurtă vreme un înfloritor și vestit centru economic și cultural. Rolul lui Protagoras în stabilirea legilor cetății Thurioi a fost obiect de discuție. E probabil că el a adaptat coduri de legi mai vechi, cu largă circulație în cetățile grecești occidentale (codurile de legi ale lui Zaleucos, sec. VII și Charondas, sec. VI î.e.n.) condițiilor speciale ale noii cetăți. Pentru discuția privitoare la caracterul acestei legislații și măsura în care ea ar fi putut reflecta ideile politice ale lui Protagoras cît și pentru bibliografia problemei, M. Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 18—19 și n. 30—37.

[5] Teos, cetate ionică pe coasta Asiei Mici, metropola Abderei. În sensul acesta putea fi numit Protagoras Τήϊος = din Teos.

[6] Eupolis (446—411 î.e.n.), unul dintre reprezentanţii de frunte ai comediei attice vechi. Comedia *Linguşitorii* (gr. Κόλακες), prezentată şi premiată in 421 î.e.n., cînd *Pacea* lui Aristofan a obţinut premiul al doilea, satiriza pe sofişti şi pe protectorii lor bogaţi. Vezi şi A 11.

[7] Elevul lui Democrit: vd. şi A 1, 53, A 2, 1, A 3, A 4, B 4. Cu toată insistenţa izvoarelor antice asupra acestui raport între Democrit şi Protagoras, el nu ar putea fi acceptat decît admiţînd pentru Democrit cronologia lui Diodor (494—404 î.e.n., cf. Democrit, fr. A 5), nu pe cea a lui Apollodoros (460—360 î.e.n., cf. Democrit, fr. A 1) avînd în vedere că data cea mai tîrzie a naşterii lui Protagoras este 485 î.e.n. (cf. n. 38). În cazul acesta însă, ar trebui dat înapoi în timp şi Anaxagoras, ca mai bătrîn decît Democrit (cf. Democrit, fr. A 1 şi A 7). Critica mai recentă, preferînd însă pentru Democrit cronologia lui Apollodoros şi aducînd argumente în acest sens, anulează valoarea izvoarelor antice în privinţa raportului Protagoras—Democrit. Dacă o influenţă a existat, ca între doi contemporani şi concetăţeni, chiar in afara raporturilor de şcoală, ea s-a exercitat în sens invers (cf. M. Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 16—17 şi n. 15—25; cf. şi É. Dupréel, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, pp. 28—30).

[8] Favorinus (85—143/176 e.n.), filosof eclectic, reprezentant ilustru al elenismului din perioada romană, a trăit la Roma şi a călătorit mult. Opera sa, caracterizată prin erudiţia literară şi istorică, s-a păstrat fragmentar. Diogenes Laërtios a folosit mult *Istoriile felurite* (Παντοδαπὴ ἱστορία) care sînt citate aici.

[9] În această propoziţie se află într-o formă concisă tema *Argumentelor contrare* (gr. δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις). Nu trebuie acordată valoare absolută afirmaţiei că Protagoras a fost primul care a formulat această idee. El a fost cel care a analizat-o şi a dezvoltat-o în opera sa, evidenţiind în toate problemele importante existenţa celor două argumente opuse. Ideea, a cărei apariţie, ca recunoaştere a relativităţii valorilor, a existenţei punctelor de vedere diferite, a fost pregătită de întreaga istorie a civilizaţiei greceşti (M. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. III, partea I, par. 1) marchează depăşirea fazei aforistice a filosofiei sentenţioase (cf. I. Banu, vol. I, partea I. Studiu istoric, p. CCXXI).

[10] gr. οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας. După Diels, οἷς se referă la λόγους (vd. n. 9). Deci, *ad litt.* traducerea ar fi: cu ajutorul cărora a şi argumentat, primul făcînd acest lucru. M. Untersteiner (*I Sofisti*, T. F., n. *ad loc.*) consideră că οἷς anticipează un pronume demonstrativ neexprimat. Reformulează deci textul astfel: πρῶτος τοῦτο πράξας τούτοις οἷς συνηρώτα, şi traduce: „e fu il primo ad applicare questo principio nelle sue discussione dialettiche". Această interpretare a textului îl sprijină în înţelegerea lui συνηρώτα ca referitor la discuţia cu întrebări şi răspunsuri de tip socratic (cf. par. 53) şi nu referitor la dialogul silogistic (după Diels).

[11] gr. ψυχή. Din Platon, *Theaitetos* 152 A (fr. B 1) aflăm că, după Protagoras, ştiinţa (ἐπιστήμη) = senzaţia (αἴσθησις). Acest fapt a făcut pe unii cercetători să corecteze textul după versiunea platonică. M. Untersteiner (*I Sof.*, T. F., f. I, n. *ad loc.* şi *I Sof.*, I, p. 89, n. 23), bazîndu-se pe G. Rensi (*Introduzione alla scepsi etica*, Napoli, 1921, p. 172) menţine textul, ca necontrazicîndu-l pe cel platonic: pentru Protagoras

sufletul este o unitate indivizibilă de simţire şi gîndire. Sufletul este senzaţie, succesiune de senzaţii, fără nimic substanţial în spatele său, care să-i fie izvor sau punct de sprijin.

[12] Vezi şi par. 54 şi A 2, A 12, A 23 Cicero şi n. 23. Pentru arderea cărţilor (informaţie considerată fără valoare), vezi şi A 4.

[13] Vezi şi A 1, 50, A 2 şi A 3. Remunerarea ajunge să fie una din trăsăturile caracteristice ale sofiştilor şi în acelaşi timp un motiv de reproş adresat lor de pe diverse poziţii. Cf. W. K. Guthrie, *Les sophistes*, Paris, 1976, pp. 44—48.

[14] gr. καιρός. Doctrina gnoseologică a lui καιρός îi aparţine lui Gorgias. Protagoras poate să se fi ocupat de doctrina retorică a lui καιρός (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., fasc. 1, nota *ad loc.*).

[15] Cf. n. 10. Totuşi această informaţie este pusă la îndoială.

[16] Nu e sigur dacă Protagoras a susţinut imposibilitatea contradicţiei (gr. οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). El a afirmat întemeierea în egală măsură a tuturor opiniilor omeneşti (cf. A 21 a, B 1). Argumentul imposibilităţii contradicţiei, care este desemnat de Aristotel (*Metafizica* V, 29, 1024 b-1025 a 1; *Topica* I, 11, 104 b 19) drept caracteristic lui Antisthenes, întemeietorul şcolii cinice (435—370 î.e.n.), avea rădăcini în filosofia anterioară şi devenise în vremea lui Platon caracteristica unui grup filosofic lărgit. În pasajul din Platon la care trimite aici Diogenes Laërtios, Socrate reduce propoziţia referitoare la imposibilitatea contradicţiei la propoziţia privitoare la imposibilitatea rostirii falsului, trimiţînd explicit la şcoala protagoreică şi la alţi filosofi anteriori. (Deja de la p. 286 a, demonstraţia argumentului în cauză, făcută de Dionysodoros, trecea ca printr-un punct necesar prin recunoaşterea inexistenţei falsului). Această filiaţie de idei nu este recunoscută de toţi cercetătorii, pentru că negarea erorii ar avea temeiuri diferite la Protagoras şi Antisthenes: la Protagoras, se naşte dintr-un relativism epistemologic, la Antisthenes, ea are un temei ontologic de tip parmenidian (cf. G. Liiceanu, Lămuriri preliminare la *Euthydemos*, pp. 50—51, în Platon, *Opere*, III; cf. şi Guthrie, *Les sophistes*, p. 191 şi n. 2, 3, care pe de o parte spune că trimiterea la alţi filosofi anteriori poate fi pusă pe seama tendinţei lui Platon de a prezenta pe vechii filosofi şi chiar poeţi drept părinţi ai doctrinelor filosofice, pe de altă parte nu exclude posibilitatea formulării de către Protagoras a imposibilităţii contradicţiei). Propoziţia οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν a fost atribuită şi lui Prodicos pe baza unei mărturii din sec. IV e.n., — cf. G. Binder şi L. Liesenborghs, *Eine Zuweisung der Sentenz* οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν *an Prodikos von Keos*, „Museum Helveticum", 23, 1966, pp. 37—43 (cf. M. Untersteiner, *I Sof.*, n. 41, p. 147).

[17] Autor necunoscut din altă parte.

[18] Lucrare pierdută.

[19] gr. φορμοφόρος, vd. şi A 3. Această informaţie, contestată de critica modernă, poate proveni dintr-un exemplu aflat într-o lucrare protagoreică privitoare la meserii, sau dintr-o expresie figurată (cf. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942, p. 264, n. 1).

[20] Pentru preocupările gramaticale ale lui Protagoras, v. şi A 26, 27, 28, 29. Ele sînt specifice sofiştilor şi derivă din interesul manifestat de aceştia faţă de posibilităţile şi limitele vorbirii ca instrument, ca mijloc de a acţiona asupra oamenilor. În lipsa unei mărturii contemporane mai precise, critica de specialitate preferă pe prima dintre cele două împărţiri

(gr. εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή) la care se pare că se referă Aristotel cînd amintește critica făcută de Protagoras exprimării homerice. Cf. A 29 (Untersteiner, *I Sof.*, T. F., n. *ad loc.*; *I Sof.* I, n. 50, p. 123; Guthrie, *Les soph.*, p. 227).

[21] Alkidamas din Elea, retor, discipol al lui Gorgias.

[22] Nu știm nimic altceva despre Megacleides sau Archagoras.

[23] De numele acuzatorului este legată și discuția asupra datei morții lui Protagoras. Se pare că nu trebuie considerate cuvintele „unul dintre cei patru sute" drept o indicație de cronologie, ci ca o simplă determinare a persoanei acuzatorului altminteri necunoscut. Deci procesul nu trebuie fixat în 411, anul instaurării puterii celor patru sute ci, după alte calcule, fie în 415/14 fie în 422/21 (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, p. 19, n. 7, p. 21). Nu numai data, dar și faptul în sine al procesului este obiect de discuție (vd. n. 58).

[24] Autoritatea lui Aristotel întărește această informație, dar eventuala identitate a acuzatorului Euathlos cu elevul lui Protagoras pomenit mai jos (par. 56) face ca totul să poată fi referit la un anumit gen de anecdote privind raporturile profesor — elev (W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der Griechischen Literatur*, München, partea I, vol. III, 1940, p. 28, n. 1).

[25] Această listă a lucrărilor lui Protagoras ca și, în general, chestiunea operelor sale a fost și continuă să fie obiectul multor discuții, fără a se putea ajunge la o soluție unanim acceptată și incontestabilă. Lipsesc din lista lui Diogenes Laërtios titluri de lucrări pomenite de alți autori (*Adevărul, Despre existență*) sau chiar de același autor (*Despre zei*, vd. mai sus par. 51 și 54) și apar în schimb titluri despre care nu se mai vorbește în altă parte. S-a presupus fie că operele nenumite aici nu s-au păstrat (și avem de-a face, în acest caz, cu o listă a operelor păstrate — σωζόμενα — ca un catalog de bibliotecă), fie că lista prezintă o lacună importantă, precum și adaosuri tîrzii, prin care secțiuni ale operelor lui Protagoras sînt menționate aparte, cu titluri descriptive (obiceiul atribuirii de titluri unor opere în proză era abia la început în secolul V î.e.n.). Opinia lui M. Untersteiner este că avem de-a face aici cu o parte din subtitlurile corespunzătoare celor două cărți ale *Argumentelor contrare* (Ἀντιλογίαι) dispuse în jurul a patru teme (sau secțiuni) mari pe care le-ar cuprinde această operă (după cum deduce pe baza textului din Platon, *Sofistul* 232 B—E = B 8): 1. Despre zei (subtitlu *Despre lucrurile din Hades*); 2. Despre existență (subtitluri: *Arta controversei*, *Proces pentru onorar* privite ca o extindere la cazuri practice a descoperirilor antilogice din domeniul teologiei și metafizicii); 3. Despre legi și toate problemele care privesc *polis*-ul (subtitluri: *Despre stat, Despre ambiție, Despre virtuți, Despre starea primordială a oamenilor, Despre faptele greșite ale oamenilor, Precepte*); 4. Despre meserii (subtitluri: *Despre luptă, Despre științe*). Din toate titlurile listei lui Diogenes Laërtios doar ultimului nu i se contestă autenticitatea. *Adevărul* (Ἀλήθεια), nepomenit aici, este identificat de unii cercetători cu *Marele discurs* (Μέγας λόγος), de alții cu *Discursurile distrugătoare* sau *care pun adversarul la pămînt* (Καταβάλλοντες sc. λόγοι). Cf. Guthrie, *Les soph.*, p. 270 și n. 1; Untersteiner, *I Sof.* I, cap. 2, par. 1—3; pp. 29—43.

[26] gr. Τέχνη ἐριστικῶν (cf. n. 25). S-a remarcat de mult că nu e posibil ca Protagoras însuși să-și fi denumit astfel o lucrare, avînd în vedere sensul peiorativ al cuvîntului ἐριστικός. Dar, cum deseori s-au

pus în sarcină lui Protagoras reproşuri făcute eristicii (cf. de ex. n. 16), titlul a putut fi pus de tradiţie unei lucrări care dovedea abilitate în argumentare şi îndruma în arta discuţiei pro și contra unei teze, tocmai pentru a-i evidenţia legătura cu raţionamentele eristice de tipul celor prezentate de Platon în *Euthydemos* sau de Aristotel în *Sophistici elenchi*.

[27] gr. Περὶ πάλης și Περὶ μαθημάτων (cf. n. 25).

[28] gr. Περὶ πολιτείας (cf. n. 25). Nu i se cunoaşte conţinutul. Se socotește probabilă tratarea aici a confruntării între diverse forme de guvernămînt. După unii autori, discuţia privitoare la formele de guvernămînt din Herodot III, 80—82, ar fi de inspiraţie protagoreică (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 32—33 și n. 22, p. 39, pentru discuţia privitoare la această ipoteză). Că *Despre stat* făcea parte din *Argumente contrare* este în general acceptat (cf. și B 5).

[29] gr. Περὶ φιλοτιμίας și Περὶ ἀρετῶν (cf. n. 25). Nu li se cunoaşte conţinutul. Poate prima este un subtitlu al celei de-a doua.

[30] gr. Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως (cf. n. 25). Am preferat traducerea prin care κατάστασις este interpretat ca referitor la om, la organizarea socială, cum este admis de majoritatea cercetătorilor. Opinia curentă este că lucrarea semnalată sub acest titlu ar corespunde mitului lui Protagoras din Platon, *Protagoras* 320 C-322 D (cf. n. 217). Făcînd parte dintre cei care admit inspiraţia protagoreică a mitului transmis de Platon, M. Untersteiner îl consideră o lucrare distinctă și aparţinînd *Adevărului*. Lucrarea desemnată cu titlul în discuţie ar fi înfăţişat doar situaţia primordială a societăţii omeneşti încă sfîșiată de contradicţiile firii (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, p. 33 şi n. 24, p. 40; Guthrie, *Les soph.*, p. 72 și n. 1, 2).

[31] gr. Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου (cf. n. 25).

[32] gr. Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων (cf. n. 25). M. Untersteiner socoteşte că οὐκ ὀρθῶς se referă la acţiunile omenești izolate deci contradictorii, nepuse sub autoritatea unei gîndiri colective, generalizatoare și îl echivalează cu οὐ τῷ κρείττονι λόγῳ (cf. *I Sof.* I, p. 34 și cap. III, partea a 3-a, par. 1, pp. 91—97).

[33] gr. Προστακτικός (cf. n. 25). Traducerea prin *Precepte* este o interpretare, o acceptare a sensului moral al termenului, mai verosimil, excluzînd sensul lui gramatical pe care cuvîntul grecesc îl admite în alte contexte. *Discurs poruncitor* ar fi o traducere neutră.

[34] gr. Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ (cf. n. 25). Existenţa unei lucrări cu acest titlu este negată de unii cercetători care presupun că lucrarea a fost imaginată de tradiţie pornind de la întîmplarea cu discipolul prostplatnic (vd. mai jos par. 56).

[35] gr. Ἀντιλογιῶν ᾱ, β̄ (cf. n. 25).

[36] Philochoros din Atena, istoric din ale cărui lucrări s-au păstrat doar fragmente (sec. III î.e.n.).

[37] Marea majoritate a cercetătorilor nu acceptă vîrsta de 90 de ani pentru moartea lui Protagoras, cronologia care ar rezulta de aici nefiind în concordanţă cu alte date referitoare la viaţa sofistului.

[38] Ol. 84 e dată ca ἀκμή, probabil în legătură cu elaborarea constituţiei cetăţii Thurioi (cf. n. 4). După datele lui Apollodoros (care îl urmează pe Platon în privinţa duratei vieţii, vd. A 8), viaţa lui Protagoras ar fi cuprinsă între 483/2 şi 414/3. Luînd în considerare și alte informaţii de cronologie relativă (cf. A 5) și păstrînd ca durată a vieţii

70 de ani, în prezent sînt acceptate pentru naştere date între 492/485, pentru moarte între 422/415. Cf. pentru diversele ipoteze şi bibliografia problemei, Untersteiner, *I Sof.* I, n. 7, p. 21.

[39] Vezi mai sus § 54 şi n. 24.

[40] Cf. n. 7.

[41] Cf. A 1, 50 şi n. 1.

[42] Această informaţie a fost considerată legendară atîta timp cit cronologia admisă pentru Protagoras i se opunea. Acceptarea unei date a naşterii mai timpurii (492, vd. n. 38) elimină această obiecţie. Oricum, informaţia poate fi înţeleasă şi în sens larg: resimţirea de către tînărul Protagoras a unei influenţe a atmosferei spirituale înnoitoare, născută la întîlnirea culturii elene cu reprezentanţii unei culturi străine. S-a presupus că şi o asemenea influenţă a fost inventată pentru a justifica agnosticismul lui Protagoras în chestiunea cunoaşterii zeilor (cf. mai jos şi B 4). Informaţia poate proveni şi de la autorii elenistici care-şi justificau tendinţele cosmopolite prin evidenţierea lărgimii de spirit a Greciei războaielor medice. Şi despre Democrit s-a spus la fel. [Democrit, A 1, 34]. Pentru discuţia şi bibliografia problemei cf. M. Untersteiner, *I Sof.*, cap. I, pp. 15—16 şi n. 8—14, p. 22.

[43] Lăsînd la o parte tendinţa antichităţii greceşti tîrzii de a-şi reprezenta vechii filosofi ca discipoli ai Orientului, critica modernă acceptă că gîndirea teologică a lui Protagoras poate fi explicată ca datorată şi influenţei gîndirii religioase a magilor, care, în această privinţă, era în consonanţă cu tendinţele gîndirii filosofice a timpului (religie neantropomorfă, cu zei personificînd forţele naturii — filosofie a naturii, excluzînd zeii în reprezentările lor antropomorfe). Chiar deosebirea în sine a teologiilor celor două popoare putea să-l ducă pe Protagoras la agnosticism, prin confirmarea imposibilităţii definirii conceptului de zeu (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. I, p. 16, cap. III, partea I, par. 2 A, p. 56).

[44] Despre condamnarea, fuga şi moartea lui Protagoras, vd. şi A 1, 52, 54. A 12, A 23 Cicero şi n. 23, 58.

[45] Vezi şi A 1, 50, 52 şi n. 13.

[46] Vezi şi A 1, 50 şi n. 1.

[47] gr. φορτοβαστάκτης; vd. şi A 1, 53 şi n. 19.

[48] Vezi şi A 1, 50, 53, A 2, 1, A 3, A 4, B 4; cf. n. 7.

[49] Cf. n. 26.

[50] Cf. n. 13.

[51] gr. Λόγος.

[52] Cf. Prodicos, A 1 şi n. 3.

[53] Vezi şi A 1, 52 şi n. 12.

[54] Cf. n. 37. Pentru moartea într-un naufragiu, nepusă în legătură cu condamnarea şi fuga din Atena, vd. şi A 1, 55.

[55] Cf. n. 12.

[56] Cf. n. 7.

[57] Faptul că îşi recunoaşte calitatea de sofist profesionist este pentru Protagoras un motiv de laudă atît pentru curajul cît şi pentru sinceritatea sa. Aşa cum o spunea mai înainte (316 C—D), cetăţenii nu privesc cu ochi buni pe străinul care cutreieră cetăţi şi atrage la sine pe tinerii cei mai buni, cu promisiunea de a-i face mai buni şi făcîndu-i să-şi părăsească vechile legături.

[58] Se vede de aici (și poate mai clar din A 8, cf. și n. 64) că Protagoras nu a suferit nimic din cauza practicării profesiunii de sofist, ceea ce ar putea infirma știrea despre procesul și exilul său, de mirare a fi fost neglijată de Platon din perspectiva momentului in care scria. Condamnarea lui ar putea fi considerată, în acest caz, o legendă aparținînd sec. IV (O. Gigon, *Studien zu Platons Protagoras* in Phyllobolia für Peter Von Der Mühll, Basel, 1964, p. 116, la Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 19—20).

[59] Protagoras promite să-l facă pe Hippocrates mai bun (βελτίων). Virtutea se poate învăța. Cf. Untersteiner, *I Sof.*, cap. III, partea a III-a, par. 3, 3, pp. 107—109. Cf. A 21 a; cf. n. 217.

[60] Platon îl prezintă aici pe Protagoras disociindu-se de ceilalți sofiști (mai ales de Hippias) mai tehnicî în învățătura lor. Învățătura lui Protagoras se vrea omenească, privind mai ales știința politică (πολιτικὴ τέχνη).

[61] gr. εὐβουλία = capacitatea de a lua hotărîri bune. Cf. și A 21 a. După W. Nestle termenul este protagoreic și revine în toată literatura vremii (*Vom Mythos zum Logos*, p. 267 și n. 14).

[62] gr. κατὰ βραχύ. Nu numai despre Protagoras se spune acest lucru (vezi mai jos A 26; Platon, *Gorgias* 449 B; *Dissoi logoi* 8, 1).

[63] Vezi n. 13.

[64] Vezi și A 5 și n. 58. Guthrie, *Les soph.*, p. 269 spune totuși că această afirmație nu e incompatibilă cu procesul de condamnare. Platon ar fi spus același lucru și despre Socrate.

[65] Șederea în Sicilia, legată de practicarea îndeletnicirii de sofist, nu e datată cu precizie, dar avînd în vedere întîlnirea cu Hippias și diferența mare de vîrstă dintre cei doi (cf. Nota introductivă la Hippias), ea trebuie plasată spre sfîrșitul vieții lui Protagoras (πολὺ νεώτερος, în textul gr. despre Hippias = cu mult mai tînăr).

[66] gr. κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον. M. Untersteiner (*I Sof.*, *T. F.*, n. *ad loc.*) traduce: „secondo il massimo grado di verità logica". Pornind de la conceptul de ὀρθόν la Protagoras, așa cum a fost el stabilit de cercetători (Schmid, *Lit.*, vol. III, p. 20, n. 3, adevăr rațional, adevăr logic, cu valoare relativă în domeniul opiniei) și îmbogățindu-l cu considerații personale, ajunge la concluzia că ὀρθόν, ὀρθὸς λόγος, ca moment cognitiv universalizant, poate fi identificat cu κρείττων λόγος în accepțiunea sa (vd. A 1 și n. 124, cf. *I Sof.*, cap. III, partea a III-a, par. 1, pp. 95—97).

[67] gr. αἴτιος.

[68] Responsabilitatea suliței corespunde unei credințe primitive de regăsit la sărbătoarea Bufoniilor, celebrată la Atena, in recunoașterea unei forțe autonome a obiectelor în pasaje din Homer, Eschil (μένος — corespunzătoare conceptului de *mana* din terminologia istoricilor religiilor). Pentru discuția și bibliografia problemei, cf. Untersteiner, *I Sof.*, cap. III, partea I, par. 2 C și n. 66—72.

[69] Se pare că adevăratul sens al discutării triplei antilogii prezentate aici ar fi nu atît încercarea de soluționare a problemei etice a responsabilității, cît imposibilitatea determinării cauzei, caracterul arbitrar al determinării acesteia în dependență de punctul de vedere al celui care ar da răspunsul (Rensi, *Et.*, p. 118 la Untersteiner, *I Sof.*, cap. III, partea I, par. 2 C). M. Untersteiner *(l.c.)* plasează acest episod legat de tematica *Argumentelor contrare*, în secțiunea a 3-a a acestei lucrări (cf.

n. 25) și consideră că Protagoras trebuie să fi afirmat în răspunsul său dependența dreptului de opinie. Dupréel (*Les soph.*, pp. 47–48) vede în acest pasaj urmele unui dialog construit pe ideile lui Protagoras. Discuția legată de problema responsabilității trebuia să-l ducă pe Protagoras la demonstrarea caracterului convențional (νόμῳ), nu natural, legat de faptul în sine (φύσει) al stabilirii responsabilității în cazul unui omor involuntar.

[70] Stabilirea datei discuției relatate de dialogul *Protagoras* (și, legat de aceasta, a datei celei de-a doua șederi la Atena a lui Protagoras) este îngreunată de caracterul contradictoriu al informațiilor cronologice furnizate chiar de dialog: fiii lui Pericle iau parte la discuție; deci ne-am afla înainte de 429 î.e.n. (data morții lor) dar Hipponicos a murit deja (deci ne-am afla după 424 î.e.n.) etc. W.K.C. Guthrie, *Les soph.*, n. 5, p. 269, optează pentru anul 433, Von Fritz (RE XLV, Halb. b, *Prot.* 909, pentru 423/422.

[71] Cf. n. 6.

[72] S-ar putea ca piesa lui Eupolis să marcheze o a treia ședere la Atena, în 421 (prima anterioară anului 444 î.e.n. cînd s-a elaborat constituția cetății Thurioi, a doua în 433 sau 423/422, la care se referă dialogul platonic).

[73] Ameipsias, reprezentant al comediei attice vechi. Se cunosc numele a 7 piese și cîteva fragmente. Comedia *Connos* a fost reprezentată împreună cu *Norii* lui Aristofan.

[74] După procesul lui Anaxagoras, orice preocupare pentru cele cerești ca fenomene (τὰ μετέωρα) era privită drept condamnabilă din punct de vedere religios. Termenul folosit aici pentru Protagoras este edificator în acest sens (ἀλιτήριος = vinovat față de zei, nelegiuit). De aici nu trebuie neapărat dedus că fenomenele cerești intrau în sfera preocupărilor lui Protagoras; acuzația de a se ocupa de fenomenele cerești era în mod curent adusă filosofilor, devenind sinonimă cu lipsa de respect față de zei. Pentru Protagoras, în mod special, trebuie pusă în legătură cu atitudinea sa în problema cunoașterii existenței zeilor (B 4); cf. și Prodicos, n. 20.

[75] Probabil în calitate de symposiarch.

[76] gr. ἵνα πρὸ τοῦ κυνὸς τὸν πνεύμον' ἔκκλυστον φορῇ. Sensul acestui pasaj este nesigur. „Cîinele" poate insemna paznicul Hades-ului sau o constelație (Orion sau Sirius) sau Canicula. De aici, mai multe traduceri posibile: în Hades (în fața morții), înainte de caniculă, înainte de căderea serii. Pentru prima interpretare, un argument ar putea fi titlul unei opere a lui Protagoras, *Despre lucrurile din Hades*, cf. A 1 și n. 25.

[77] Filosof din Cyrene, sec. IV–III î.e.n., discipolul lui Aristippos. S-au păstrat doar fragmente din scrierile sale. Pentru faptul că a negat existența divinității a primit și denumirea de ἄθεος (ateul).

[78] Cf. n. 180.

[79] Vezi A 1 și n. 23, 58.

[80] Poet și filosof sceptic (320–230 î.e.n.), elev al lui Pyrrhon, profesor de retorică și filosofie la Atena. Una din cele mai importante lucrări și din care s-au păstrat cele mai multe fragmente este Σίλλοι (*Silii*), lucrare satirică în trei cărți, scrisă în versuri hexametrice și îndreptată împotriva filosofiei grecești dogmatice de pe pozițiile gîndirii sceptice.

81 Primul vers este corupt. Conjectura lui Diels este cea care stă la baza traducerii noastre: ⟨πάντων πρωτίστῳ τό⟩ τε καὶ μετέπειτα σοφιστῶν.

82 ὁποῖοί τινές εἰσι καὶ οἵτινες, cf. n. 180.

83 Vezi A 1, 52.

84 Judecat sau nu (vd. nota 58) Protagoras, nefiind cetățean atenian, nu putea fi condamnat să bea cucută așa cum urma să se întîmple cu Socrate.

85 Afirmația lui Protagoras enunțată aici de Socrate (cf. B 1) este adusă în discuție în legătură cu problema denumirii corecte a lucrurilor (cf. și A 24 și n. 143; 144). Hermogenes, interlocutorul lui Socrate și susținător al tezei convenției, tocmai afirmase că pentru fiecare om (sau cetate) denumirea dată de el este cea corectă. Socrate îl întreabă dacă și esența lucrurilor variază cu fiecare individ așa cum spunea Protagoras (cel puțin în interpretarea platonică) sau lucrurile au prin ele însele o anume permanență, independentă de noi.

86 Cf. n. 166–169.

87 Platon folosește aici verbul φαίνεσθαι ca și în *Theaitetos* 152 A (B 1); în schimb, în *Theaitetos* 167 C (A 21) folosește verbul δοκεῖν. Care va fi fost cuvîntul folosit de însuși Protagoras, constituie obiect de discuție (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.* și *I Sof.* I, n. 34, p. 90). Discuția este importantă în măsura în care, prin diferențierea celor două posibile sinonime (în românește *a apărea*–*a părea*) se obține un argument fie în favoarea interpretării strict senzoriale, fie în favoarea interpretării mai largi, conceptuale, a afirmației relativiste a lui Protagoras. Cf. și notele 170–171.

88 Termenul folosit aici de Platon este πράγματα, în locul sinonimului său întrebuințat de Protagoras, χρήματα (B 1). Platon este primul care face această înlocuire (traducere), preluată de doxografia ulterioară. W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos*, p. 271) se opune identificării celor doi termeni (cf. și Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 140–141).

89 Se înțelege din acest pasaj că Aristotel (ca mai tîrziu Sextus Empiricus, vd. A 14 și ca majoritatea cercetătorilor moderni) acceptă interpretarea lui Platon pentru μέτρον (= măsură, criteriu — cf. și κριτής — *Theaitetos* 160 B). M. Untersteiner, care dă o altă interpretare lui μέτρον (cf. n. 167), consideră că Aristotel, reducînd la un nonsens ceea ce el credea că este teoria lui Protagoras, critica în fapt interpretarea ei platonică. După Guthrie (*Les soph.*, pp. 192–193), Aristotel dă aici un exemplu de întrebuințare abuzivă a termenului μέτρον și judecă afirmația subiectivistă a lui Protagoras de pe poziția sa, care, în această privință, este și a lui Platon: acceptarea existenței unei realități dincolo de cunoaștere, independentă de ea. Obiectul, realitatea este măsura, criteriul cunoașterii și nu invers.

90 gr. τὸν ἐπιστήμονα ἢ τὸν αἰσθανόμενον. Rezultă că Protagoras nu limita cunoașterea la senzații, ci includea în ea și inteligența. Aristotel înțelege ca fiind cuprinse în afirmația protagoreică a omului-măsură a tuturor lucrurilor atît activitatea simțurilor cît și cea a minții (cf. Untersteiner, *I Sof.*, p. 130).

91 μέτρον = κριτήριον, conform interpretării platonice (cf. n. 89 și n. 167).

92 χρήματα = πράγματα, cf. n. 88.

93 τίθησι.

[94] gr. τὸ πρός τι.

[95] Această discutare a afirmației lui Protagoras se află într-un pasaj din *Schițe pyrrhoniene* în care Sextus Empiricus încearcă să delimiteze doctrina sceptică de doctrinele cu care a fost asemănată. Intenția autorului este deci de a marca limpede diferențele (cf. *Schițe pyrrhoniene* I, 209).

[96] gr. τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι. Termenul întrebuințat de Sextus Empiricus este tardiv. Pentru conceptul de curgere s-a demonstrat proveniența lui fie heracliteană (pe baza textului lui Platon, *Theaitetos* 152 E urm., în care prezintă o așa-zisă doctrină secretă a lui Protagoras constînd tocmai în afirmarea continuei deveniri), fie pythagoreică (cf. pentru această a doua filiație și pentru bibliografia problemei, Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 80—81 și n. 13, 14 a, 15, 17, p. 87). Chiar pentru includerea acestui concept în doctrina lui Protagoras s-au exprimat îndoieli (cf. Guthrie, *Les soph.*, p. 194).

[97] gr. συνεχῶς. Acest adverb poate fi referit la „curge" (ῥεούσης) sau la „au loc adaosuri" (προσθέσεις γίγνεσθαι) sau la amble (Capelle, *Die Vorsokratiker*, Berlin, 1961, p. 330).

[98] gr. λόγοι — termen foarte discutat atît în ce privește autenticitatea expresiei cît și în ce privește sensul și traducerea în limbi moderne: *le ragioni, fondamenti, le possibilità di conoscere, die Ursachen, Verhältnisse, Gründe, Grundstrukturen, fondement*, cf. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota *ad loc.* sau *I Sof.* I, n. 11, pp. 86—87.

[99] gr. τῶν ἐν τῇ ὕλῃ.

[100] Această afirmație e luată de Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, Londra, 1935, 34 urm.) drept mărturie pentru realismul senzualist naiv al lui Protagoras, neacceptînd calificarea doctrinei sale drept subiectivistă sau relativistă. Guthrie (*Les soph.*, p. 194) nu acceptă această interpretare neapreciind textul lui Sextus Empiricus drept mărturie de încredere pentru Protagoras. Vd. interpretarea acestui pasaj la Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 82—83.

[101] gr. ἀδήλων ὄντων καὶ ἡμῖν ἐφεκτῶν. Valoarea întregii mărturii a lui Sextus Empiricus a fost pusă la îndoială de unii cercetători (vezi de ex. n. 100) imputîndu-i-se lipsa de obiectivitate din dorința de a demonstra originalitatea scepticismului. Dimpotrivă, alți cercetători o consideră cea mai bună interpretare, bazată pe surse sigure, eventual chiar pe originalul protagoreic, doar terminologia sa fiind tîrzie (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., n. *ad loc.*).

[102] gr. φαντασία.

[103] Cf. A 21 a.

[104] Autor creștin care folosește o terminologie tîrzie pentru doctrina lui Protagoras (cf. Capelle, *op. cit.*, p. 382).

[105] Față de reprezentanții filosofiei ionice despre care Hermeias vorbise mai înainte.

[106] Interpretarea lui Hermeias corespunde cu cea a lui Sextus Empiricus (A 14): „toate cîte le apar oamenilor ...".

[107] Aristotel s-a aflat într-o aprinsă polemică cu contemporanii săi Eubulides și Diodor, reprezentanți ai școlii întemeiate de Euclid din Megara.

[108] Megaricii, ca adepți ai imuabilității și necesității, nu acceptă de-

venirea, întîmplarea, posibilul. Potența este pentru ei pe același plan cu actul.

[109] Afirmația făcută conform teoriei megaricilor (cine nu clădește acum nu are putința de a clădi) duce la urmări absurde (cineva nu e arhitect atîta timp cît nu construiește) dacă avem in vedere esența arhitectului: putința de a construi.

[110] gr. τέχναι.

[111] gr. πρᾶγμα — este meseria în sine, nu priceperea într-o anumită meserie desemnată în intregul pasaj prin τέχνη (H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, 1848, I, p. 385).

[112] După cum observă Bonitz, apodoza nu se potrivește cu protaza. Concluzia ar fi trebuit să fie exact contrariul. Reținem aici una din propunerile sale de înțelegere a textului: ar trebui să se lege mai strîns ceea ce s-a spus pînă la „nu va mai poseda această artă", cu ceea ce urmează, ca și cum protaza ar include și părerea citată a megaricilor, iar apodoza ar fi abia în fraza următoare; ca și cum s-ar fi spus: εἰ κατὰ τοὺς Μεγαρικοὺς ὅταν παύσεται οὐχ ἕξει τὴν τέχνην, πῶς λαβὼν πάλιν εὐθὺς οἰκοδομήσει = dacă, după părerea megaricilor, cînd va înceta să construiască nu va mai poseda această artă, în ce fel va construi (= va ști să construiască) cînd se va apuca din nou să construiască?

M. Untersteiner, citîndu-l pe W. D. Ross (nota la traducerea sa, Oxford, 1925) explică: „protaza stabilește fapte, apodoza o concluzie care derivă din școala megarică și întrebarea stabilește o dificultate care urmează apodozei".

[113] Guthrie (*Les soph.*, p. 194) comentînd acest pasaj, consideră că Aristotel neagă astfel pentru Protagoras teoria unei substanțe sau materii incluzînd proprietăți care pot fi sau nu percepute, teorie care pare să-i fie atribuită de mărturia lui Sextus Empiricus (A 14, 218, 219, cf. și n. 100, 101).

[114] Cf. A 1, 53 și n. 16.

[115] Diogenes Laërtios (III, 35) relatează cum Platon, invitat de Antisthenes să asiste la citirea lucrării sale despre imposibilitatea contrazicerii, i-a demonstrat acestuia că se contrazice singur, putînd să scrie despre un lucru imposibil.

[116] Al doilea argument al lui Aristotel pentru dovedirea valabilității principiului contradicției.

[117] Dacă acest text, ca și următorul, dovedește că Protagoras nu a susținut explicit teza imposibilității contradicției (cf. și n. 16 și Untersteiner, *I Sof.* I, n. 41, p. 147), ci doar adevărul tuturor percepțiilor și gîndurilor, este subiect de discuție. Guthrie, socotind textul de mai sus neconcludent în acest sens, crede, după alte mărturii, că Protagoras a susținut imposibilitatea contradicției dar face următoarea restricție: ceea ce nu poate fi contrazis trebuie să fie crezut de cineva, cel puțin de un om. Protagoras n-ar putea fi de acord cu Aristotel în a declara că tot ceea ce poate fi declarat trebuie să fie adevărat și fals, căci nimeni nu crede că oamenii sînt „corăbii" sau „ziduri". (*Les soph.*, p. 191, n. 3).

[118] gr. τὰ δοκοῦντα καὶ τὰ φαινόμενα.

[119] εἶναι παγίως = a exista în mod ferm, neclintit. Aristotel, în *De caelo* 29—30, opune această expresie lui γίγνεσθαι și ῥεῖν, „a deveni" și „a curge", a fi în mișcare.

[120] gr. τἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας λεγόμενα φάσεις.

[131] M. Untersteiner găsește în acest fragment argumente în sprijinul interpretării pe care o dă propoziției protagoreice a „omului-măsură" (B 1) = omul dominator al experiențelor pe care le eliberează de afirmațiile contradictorii dintre care una trebuie să fie lipsită de realitate. Cu toată opoziția sa critică, Aristotel 1) recunoaște că pentru Protagoras cunoașterea experiențelor trebuia să ducă la un adevăr neschimbător, 2) afirmă că, în pofida dogmatismului său, Protagoras căzuse într-o poziție *sceptică*, deci obținuse contrariul a ceea ce își propusese.

[132] În *Argumente contrare*, cf. A 1, 51, 55 și n. 9.

[133]. gr. φαινόμενον ἐνθύμημα.

[134] gr. τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Această propoziție este amplu discutată de M. Untersteiner în *I Sof.* I, cap. III, partea a III-a. Analizînd-o în lumina „apărării lui Protagoras" (cf. A 21 a și n. 129), autorul italian arată că argumentul mai puternic (κρείττων λόγος) reprezintă, ca moment gnoseologic, o etapă superioară argumentului mai slab (ἥττων λόγος), primul înfăptuindu-se prin universalizarea omului în omul colectiv, cel de-al doilea fiind propriu omului ca individ. Consideră această propoziție ca eminamente gnoseologică, avînd meritul de a face constructiv fenomenalismul protagoreic și o traduce astfel: *ridurre la minore possibilità di conoscenza a una maggiore possibilità di conoscenza.* (O bibliografie legată de această problemă, la p. 115, n. 2 a).

Interpretînd această propoziție, Eugène Dupréel (*Les soph.*, pp. 44—45) insistă asupra preocupărilor de educator ale lui Protagoras. Educatorul trebuie să facă să prevaleze la elev punctul de vedere corect, cel dobîndit, binele comun, interesul superior al cetății, asupra a ceea ce pare bun (și este la început mai puternic) pentru o conștiință needucată (interesul, pasiunea sa egoistă). Educatorul operează deci în mintea elevului o inversare: el dă putere argumentului (discursului) slab (dar bun) în dauna celui puternic (dar rău).

[135] Aristotel pare să se refere aici doar la aspectul retoric al propoziției pe care o critică de pe pozițiile logicii, nu ale moralei. Reproșul moral îndreptat împotriva acestei propoziții, sau mai bine zis împotriva a ceea ce putea ea să devină în mîinile unor adepți rău intenționați (un mijloc de a face să triumfe nedreptatea) este pus de Platon (*Apărarea lui Socrate* 23 D) în rîndul reproșurilor de obicei și nespecific adresate filosofilor. Numai în acest caz se poate traduce același τὸ τὸν ἥττω λόγον ... prin „a face să învingă judecata strîmbă". Moralitatea lui Protagoras nu poate fi pusă la îndoială. Despre aplicarea acestui principiu la retorică, cf. Untersteiner, *I Sof.*, pp. 112—113.

[136] Probabil o confuzie între propoziția de mai sus și opoziția contrariilor.

[127] Acest fragment, cunoscut sub numele de „apologia sau apărarea lui Protagoras" este considerat de majoritatea cercetătorilor ca fiind inspirat din gîndirea lui Protagoras (cf. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. III, partea a *III*-a, n. 1, p. 114).

[128] Cf. B 1 și notele 166—169.

[129] Schimbarea produsă de înțelept (σοφός) astfel încît lucrurile care par rele (κακά) să pară bune (ἀγαθά), cu precizările aduse în continuare, pare a fi însăși menirea înțeleptului într-o concepție care egalizează pe planul adevărului părerile și le diferențiază pe planul calității (vezi mai jos). Pentru M. Untersteiner și É. Dupréel ea corespunde tocmai lui

τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (cf. A 21 și n. 124). Guthrie, care crede în subiectivismul lui Protagoras în ce privește reprezentările sensibile (cf. *Les soph.*, p. 195 și n. 2) găsește în această idee salvarea de la anarhia morală și politică prin părăsirea normei adevărului și falsului și înlocuirea ei cu norma pragmatică a mai binelui și mai răului, doctrină caracteristică epocii (*op. cit.*, p. 196). Demonstrația făcută în acest fragment este, în același timp, și singura cale de a împăca meseria de sofist cu adevărul tuturor părerilor (cf. Platon, *Theaitetos* 161 C urm. parțial la B 1): toate sînt adevărate dar nu toate bune (Guthrie, *Les soph.*, p. 180 și n. 1). Termenii pentru bun și rău întrebuințați în acest fragment sînt κακός și ἀγαθός (termeni generali), πονηρός și χρηστός (= care produce suferință, supărare și util, eficace, salvator) — *ibid.*, n. 2.

[130] Pentru sofiști, relația între morală, retorică și politică, pe de o parte și igienă sau medicină, pe de alta, era foarte importantă. Ei le considerau două ramuri ale aceleiași „arte": aceea a perfecționării naturii umane. S-a observat apropierea de idei în această privință între Protagoras și tratatul hipocratic *Despre medicina veche* (cf. Guthrie, *Les soph.*, pp. 175—177).

[131] După interpretarea lui M. Untersteiner, nu există deci pentru Protagoras antiteză între opinii adevărate și false, ci între reprezentări universale și cognoscibilitate imediată a fiecărui lucru. Ceea ce pare fals este limitarea cognoscibilității datorată experienței individuale, față de valoarea universală a cunoașterii realizată de om (*I Sof.*, T. F., n. *ad loc.*). Oricum, este limpede că Protagoras admitea inegalitatea de competență și că nu s-a oprit la constatarea irefutabilității senzațiilor în sine, nefiind interesat de acest aspect în mod special. Există, după el, oameni mai înțelepți decît alții, iar superioritatea științei lor se constată prin efecte (Dupréel, *Les soph.*, Protagoras, cap. Homo mensura).

[132] Manuscrisele îndreptățesc această traducere: χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν. Trebuie înțeles că senzațiile noi, cele bune, își păstrează calitatea de a fi adevărate. Lecțiunea aceasta este adoptată și de M. Untersteiner în ediția sa. Textul a fost considerat corupt și s-au făcut diverse conjecturi pentru înlocuirea cuvîntului ἀληθεῖς, dintre care menționăm ἕξεις (A. Diès). Traducerea ar fi în cazul acesta „senzații și dispoziții bune și sănătoase".

[133] Manuscrisele dau δοκεῖν εἶναι (să pară a fi). Heindorf propune δοκεῖν καὶ εἶναι, ceea ce ar corespunde mai bine lui αἰσθήσεις și ἀληθεῖς.

[134] Pasajul este important pentru atitudinea lui Protagoras în problema raportului dintre drept (δίκαιον) și legal (νόμιμον). El înclină pentru punerea lor pe același plan, dar nu în virtutea caracterului divin al legilor, ci în virtutea dependenței lor de părerea și hotărîrea cetății (acordul cetățenilor). Neputînd ignora existența legilor sau legislațiilor rele, el consideră totuși că legile au valoare atîta timp cît socotește cetatea. Supunerea față de legile existente, necesară menținerii ordinei sociale (Platon, *Prot.* 322 C) nu exclude schimbarea legilor cu consimțămîntul cetății, care ajunge să considere drept ceea ce e bun (util, avantajos) sub influența înțelepților (cf. Guthrie, *Les soph.*, pp. 144—145; 152—154; 18—84; I. Banu, *Studiu istoric*, în vol. I, partea 1, pp. CCXIV—CCXVII).

[135] Astfel (οὕτω) stabilește o relație directă între oratorii înțelepți și destoinici și sofiști. Sofistul își propune să-i facă pe oameni mai buni

(βελτίονες) în sensul larg al cuvîntului şi să le formeze priceperea în treburile proprii şi ale cetăţii, cu alte cuvinte să le predea ştiinţa politicii— πολιτικὴ τέχνη (cf. A 5 — Platon, *Prot.* 318 A, 319 A).

136 gr. τὰ δίκαια καὶ ἄδικα.

137 gr. τὰ ὅσια καὶ ἀνόσια. Lucrurile despre care cetatea îşi exprimă opinia nu sînt proprietăţile sensibile, ci chestiunile care o interesează: drept, nedrept etc. Aceasta pare să fie adevărata sferă de interes a lui Protagoras însuşi.

138 gr. οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον. Apare limpede aici că Protagoras situează legile morale şi juridice de partea valorilor care există νόμῳ nu φύσει. Nici o natură fixă nu dă individului mijlocul de a împiedica colectivitatea să hotărască de comun acord asupra a ceea ce e bun sau rău (cf. Dupréel, *Les soph.*, Protagoras, cap. Homo mensura).

139 gr. τὸ κοινῇ δόξαν. După M. Untersteiner aceste cuvînte explică sensul lui κρείττων λόγος (cf. *I Sof.*, p. 107).

140 Întreg pasajul oglindeşte pe de o parte echivalenţa între bun (ἀγαθός) şi folositor, util (ὠφέλιμος), pe de altă parte caracterul divers-concret al utilului (valoarea sa relativă, nu absolută).

141 Cf. B 4. Socrate tocmai îşi pusese în încurcătură interlocutorul (Theaitetos), arătînd că propoziţia protagoreică a omului-măsură îl ridică la un nivel de înţelepciune pe care nu-l poate depăşi nu numai nici un om, dar nici măcar un zeu. „Sau, poate", sugerase Socrate, „măsura lui Protagoras se aplică mai puţin la zei decît la oameni". Neputinţei lui Theaitetos de a face faţă acestui mod de a privi propoziţia în discuţie, care risca să ducă la concluzii lipsite de pietate, îi răspunde Socrate, amintind de celebra propoziţie agnostică a lui Protagoras.

142 Cf. n. 12.

143 gr. τὴν ὀρθοέπειαν περὶ τῶν τοιούτων *i.e.* τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων. Preocuparea pentru dreapta potrivire a numelor este atribuită de Platon lui Protagoras, lui Prodicos, sofiştilor în general.

144 Dreapta potrivire a numelor este adusă în discuţie aici în legătură cu chestiunea corectitudinii naturale sau convenţionale a denumirii lucrurilor. Teza originii arbitrare şi convenţionale a cuvintelor, apărată de Hermogenes, este luată în discuţie pentru a conduce la teoria lui Protagoras (susţinută în *Adevărul*) despre om-măsură a tuturor lucrurilor (sau lucrurile sînt aşa cum apar ele fiecăruia), teorie pe care Hermogenes este obligat să o respingă (386 A urm.). Învăţătura lui Protagoras despre dreapta potrivire a cuvintelor este aici privită ca decurgînd din *Adevărul* (τὰ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα) W.K.C. Guthrie crede chiar că tot ceea ce a scris Protagoras despre acest subiect se găsea în *Adevărul*, inlăturînd astfel părerea că ar fi constituit o lucrare aparte. După M. Untersteiner, ἡ ὀρθότης τῶν ὀνομάτων este manifestarea specifică în vorbire a lui κρείττων λόγος = ὀρθοέπεια (*I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*; cf. şi n. 66).

145 gr. περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι.

146 gr. ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἃ μή. Asocierea în acest pasaj a cuvintelor ὀρθῶς şi ἔπος poate evoca termenul ὀρθοέπεια. Cf. A 26 (Guthrie, *Les soph.*, n. 4, p. 213).

147 Urmează interpretarea unei poezii a lui Simonides.

148 Insinuaţia — termen tehnic ieşit din uz, care desemna partea discursului care urma exordiului şi cuprindea expunerea faptelor. Cei doi termeni următori ar putea să-i fie subordonaţi.

149 Polos — retor, discipol al lui Gorgias. Μουσεῖα λόγων este probabil titlul operei sale.

150 gr. διπλασιολογία. Sensul acestui cuvînt este obiect de discuţie. În afară de „repetiţie" s-au mai propus următoarele sensuri: cuvinte compuse, isocolon, antiteză, cuvinte îmbinate muzical.

151 gr. γνωμολογία.

152 gr. εἰκονολογία.

153 gr. ὀρθοέπεια. Poate fi acelaşi lucru cu ὀρθότης ὀνομάτων (A 24) sau poate cuprinde observaţii privitoare la corectitudinea vorbirii făcute în cadrul criticii poeziei (cf. Guthrie, *Les soph.*, pp. 213—214 şi A 25).

154 Cf. A 28. Pentru modul în care Protagoras încerca să corecteze formele uzuale — cf. şi C 3.

155 σκεύη (= obiecte). Aristotel le numeşte în altă parte (*Poet.* 1458 a 9) μεταξύ. Gramaticii posteriori introduc termenul οὐδέτερον, lat. *neuter*.

156 gr. μῆνις, şi πήληξ, s.f. Oricare va fi fost motivul pentru care Protagoras socotea aceste cuvinte ca fiind de genul masculin, această schimbare faţă de uzul comun al limbii trebuie să fi corespuns cerinţei de a adecva limbajul logicii. Pentru πήληξ = cască, pare verosimilă presupunerea lui Th. Gomperz (*Les penseurs de la Grèce*, Paris, 1928, p. 489) : analogia de sens şi formă cu alte trei cuvinte desemnînd echipament militar terminate în ξ şi de genul masculin (θώραξ — platoşă, πόρπαξ = mîner de scut, στύραξ = vîrf de lance).

157 gr. οὐλομένη. Acesta este epitetul dat de Homer miniei lui Achile (v. *Iliada* I, 2) : μῆνιν . . . οὐλομένην.

158 Cf. A 1, 53, 54.

159 Reconstrucţia e făcută de M. Untersteiner pe baza unui fragment din Cicero, *De legibus* I, XVI—XVII, 43—47. Demonstraţia încastrării acestui text doxografic în polemica ciceroniană se află în *La dottrina di Pitagora e un nuovo testo dossografico*, „Riv. di filologia classica", N.S, XXII—XXIII, pp. 84—99. Textul e socotit important pentru că, după Untersteiner, stabileşte înlănţuirea între cele trei propoziţii protagoreice: δύο λόγοι (A 1, 51), μέτρον ἄνθρωπος (B 1) şi τὸν ἥττω λόγον . . . (A 21).

160 Pentru relativitatea dreptului, cf. A 10 şi Untersteiner, *I Sof.* I, cap. III, partea I, par. 2 c.

161 lat. *Ius ex iniuria lex facere potest.* Propoziţia aceasta se opune celei următoare. Ea nu poate figura într-un text protagoreic. Este evidentă aici poziţia critică a sursei doxografice.

162 lat. *dissensio* = λόγοι ἀντικείμενοι.

163 lat. *Certos putamus.* Această propoziţie reprezintă consecinţa propoziţiei omului-măsură.

164 E probabil că aceste titluri să nu fi fost date de Protagoras *Adevărul* (Ἀλήθεια) îşi datorează, poate, calitatea de titlu prezenţei în propoziţia de început a lucrării şi importanţei lui ca punct de interes constant al filosofiei. Se poate ca Platon să-l fi consacrat ca titlu (vezi r. B 1 — Platon, *Theait.* 161 C). *Discursuri distrugătoare* este titlul

alungat de Sextus Empiricus corespunzător poate unei indicații sintetice a intențiilor autorului exprimate la începutul operei.

[165] Cf. și A 14.

[166] gr. ἄνθρωπος. Semnificația acestui cuvînt a stîrnit ample și aprinse discuții. Foarte pe scurt, părerile exprimate sînt: a) Protagoras folosește cuvîntul în sens individual (omul ca individ), b) în sens universal (specia umană sau colectivitatea umană); c) Protagoras ignoră distincția sau se gîndește la ambele aspecte ca la două momente ale unui proces dialectic. Majoritatea cercetătorilor vechi au adoptat punctul a) de vedere. Th. Gomperz este primul care adoptă părerea b). Printre partizanii ultimei opinii se află și M. Untersteiner. O bibliografie a problemei — la Guthrie, *Les soph.*, pp. 197—198; la Untersteiner, *I Sof.* I, pp. 138—140 și notele corespunzătoare.

[167] gr. μέτρον = κριτήριον, cf. A 13 b, A 14, A 16, n. 89. M. Untersteiner înțelege termenul ca „punct culminant", „plenitudine", ... aici „*dominio*" (în traducerea fragmentului „*dominatore*") Cf. *I Sof.* I pp. 129—135 și n. 32, pp. 144—146, pentru evoluția sensului.

[168] gr. χρήματα, cf. n. 88. Cuvîntul are întrebuințare foarte largă. M. Untersteiner înțelege prin χρήματα tot ce stă în fața omului de la sensibil la inteligibil. Lumea desemnată prin acest termen constituie sfera de acțiune a omului. Traducerea italiană este „*esperienze*" (cf. *I Sof.* I, pp. 127—129; n. 8, p. 141 — rezumatul altor interpretări). Chiar dacă acest aspect al raportului cu umanitatea nu era prezent în mintea filosofului grec, nu se poate nega că „lucrurile" cuprind calități (toate exemplele date de Platon și Aristotel — cf. A 17, A 21 a, A 22) sensibile și inteligibile: caldul și recele dar și dreptatea și nedreptatea, binele și răul. Cf. și I. Banu, vol. I, *Stud. ist.*, p. CCXVI.

[169] gr. τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Această parte a propoziției protagoreice a fost obiectul unor interpretări diferite. Un punct important al discuțiilor a fost cuvîntul ὡς al cărui înțeles poate fi *că* sau *cum* sau și una și alta. Discuția se extinde și asupra lui ἔστιν: *există* sau *sînt*, sau chiar *sînt astfel* (C.H. Kahn, „*The Greek verb «to be» and the Concept of Being*", Fundation of Langage, 1966, 245—265, la Guthrie, *Les soph.*, p. 199).

Literatura privitoare la această propoziție este imensă și redarea în detaliu a variatelor opinii exprimate nu poate face obiectul lucrării de față. Pentru bibliografie, cf. Untersteiner, *I Sof.*, n. 34, p. 146, Guthrie, *Les soph.*, pp. 198—199; cf. și n. 182. τῶν μὲν ὄντων — τῶν δὲ οὐκ ὄντων este după opinia lui M. Untersteiner (*I Sof.* I, pp. 136—138) o expresie polară, caracteristică limbii grecești, în care se produce diferențierea unei unități conceptuale în opușii concreți. Dar dincolo de această valoare stilistică, ea semnifică (conform interpretării sale) și faptul că omul domină experiențele, eliberîndu-le de discursurile opuse (ἀντικείμενοι λόγοι) dintre care unul trebuie să fie lipsit de realitate. Traducerea dată întregului fragment este „*L'uomo è il dominatore delle esperienze, in relazione alla fenomenalità di quanto è reale, e della nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà*".

[170] φαίνεται, cf. n. 87.

[171] Platon deduce afirmația relativist individualistă din afirmația omului-măsură. Această legătură stă la baza interpretării tradiționale a propoziției protagoreice. Protagoras, se spune, are în vedere omul ca

individ (cf. n. 166); totuşi individualitatea senzaţiei nu pare a fi principala sa preocupare (cf. A 21 a şi n. 129, 131, 135, 137).

[172] gr. φαντασία şi αἴσθησις.

[173] Această reducere la absurd a afirmaţiei protagoreice prin aplicarea ei la lumea animalelor, înzestrată şi ea cu simţire (extindere care se baza poate pe un atac literar, foarte cunoscut atunci, împotriva doctrinei lui Protagoras, — cf. M. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*), face parte din demonstraţia lui Socrate menită să-i pună în încurcătură interlocutorul (Theodoros): odată puşi oamenii la acelaşi nivel de înţelepciune, prezenţa sofiştilor care să-i înveţe apare ca inutilă; pretenţia lor de a da lecţii bine remunerate apare neîntemeiată. Cu atît mai evidentă ar apărea impostura sofiştilor prin echivalarea omului cu orice făptură înzestrată cu simţuri. Rezolvarea acestei contradicţii o găsim în „apărarea lui Protagoras" (A 21 a).

[174] gr. περὶ τοῦ ὄντος. Acest titlu nu apare în lista lui Diogenes Laërtios (A 1, 51 şi n. 25). S-a emis ipoteza că această scriere era un capitol al *Adevărului*.

[175] gr. πρὸς τοὺς ἓν τὸ ὂν εἰσάγοντας. E vorba de eleaţi, mai exact, probabil de Melissos (cf. M. Untersteiner, *I Sof.* I, n. 15, pp. 38—39).

[176] Cf. altă acuzaţie împotriva lui Platon de a-l fi plagiat pe Protagoras, la B 5. Pentru toate plagierile atribuite lui Platon de antici, cf. K. Ziegler — *Plagiat*, R.E. XX, 2, 1971—1973.

[177] Μέγας λόγος. Această scriere a fost diferit identificată cu alte scrieri: *Despre virtute* (Nestle), *Precepte* (Frey), *Adevărul* (Diels, Untersteiner).

[178] Înzestrarea naturală (φύσις) şi exerciţiul (ἄσκησις) reprezintă ἥττων λόγος în domeniul educaţiei, iar instruirea (διδαχή) sau teoria (τέχνη — B 10) constituie κρείττων λόγος. Cf. şi A 21 a unde problema educaţiei este implicit pusă în raport cu τὸ τὸν ἥττω λόγον κτλ (M. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*).

[179] gr. σύγγραμμα. Nu e obligatoriu să înţelegem prin acest termen o lucrare de-sine-stătătoare. El poate fi folosit şi cu referire la o parte de lucrare.

[180] Fragmentul reprodus de Eusebiu se deosebeşte de cel dat de Diogenes Laërtios în trei puncte: a) conţine formularea „nici ce fel sînt ca manifestare exterioară" (οὔθ᾽ὁποῖοί τινες ἰδέαν) a cărei idee este redată şi de Sextus Empiricus (A 12), Cicero şi Philodemos (A 23), dar lipseşte, în afară de Diogenes Laërtios, şi la Hesychius (A 3) şi Platon (A 23). De aceea, prezenţa acestor cuvinte în textul protagoreic a fost contestată, bănuindu-se a proveni de la Timon (citat de Sextus Empiricus — A 12). După Diels, prezenţa lor la Cicero şi Philodemos, deci la izvorul lor comun epicurean, demonstrează o tradiţie antică. Protagoras a atins deci în acest fragment cele două principale probleme care au preocupat filosofia presocratică cu privire la zei: existenţa şi forma. Cf. pentru formă Xenofan, DK 21, B 23,2; Parmenides, DK 82, B 8, 43; Herodot III, 53 (W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 189, la Untersteiner, *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*). b) Spune ***nu ştiu*** (οὐκ οἶδα) faţă de ***nu pot să ştiu*** (οὐκ ἔχω εἰδέναι) la Diogenes Laërtios. c) Nu conţine fraza finală „căci multe ... omeneşti".

Considerîndu-se că cele două redactări se completează reciproc, fragmentul protagoreic a fost refăcut de Diels şi recunoscut ca atare de majoritatea cercetătorilor după cum urmează: „Despre zei nu pot şti nici că sînt, nici că nu sînt, nici ce fel sînt ca manifestare exterioară, căci multe mă împiedică să ştiu, şi obscuritatea problemei şi scurtimea vieţii omeneşti".

[161] Cf. n. precedentă b).

[162] gr. ὡς. Discuţia privitoare la sensul conjuncţiei (*că* sau *cum*) se poate extinde şi asupra acestui fragment (cf. B 1, n. 169). M. Untersteiner crede că trebuie înţeles în ambele sensuri: nu e posibil să cunoşti fenomenalitatea zeilor, adică nu numai dacă zeii există sau nu, ci şi dacă există un mod de manifestare al lor în lumea fenomenelor. Acest al doilea aspect al problemei cuprins în posibila semnificaţie *cum* a lui ὡς este izolat şi dezvoltat în propoziţia următoare: οὔθ' ὁποῖοι τινες (*I Sof.* I, n. 38, p. 67).

[163] gr. ἰδέαν.

[164] gr. ἀδηλότης. Această caracteristică aparţine celor ce nu pot fi cunoscute prin simţuri şi pentru care nu se poate avea o experienţă directă.

[165] Despre conţinutul eventual al operei care debuta cu această afirmaţie, cf. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. III, partea I, par. 2 a şi n. 47 pentru alte ipoteze; cf. şi Guthrie, *Les soph.*, p. 242.

[166] Euphorion din Chalkis, poet şi învăţat din sec. III î.e.n., unul dintre reprezentanţii cei mai fecunzi ai poeziei şi erudiţiei alexandrine. Din opera lui s-au păstrat doar titluri şi fragmente. A tratat, mai ales in versuri, subiecte de istorie mitică şi legendară.

[167] Panaitios din Rhodos (185—110 î.e.n.), filosof, fondatorul stoicismului mediu (*media stoa*). La Roma (145—130) a exercitat o influenţă importantă în cercurile filosofice romane, mai ales în cercul Scipionilor. Prieten cu Publius Scipio Aemilianus. Din numeroasele sale opere s-au păstrat numai fragmente.

[168] Aristoxenos din Tarent, filosof peripatetic, sec. IV—III î.e.n., discipol al lui Aristotel. Reia concepţia pythagoreică a sufletului ca armonie, extinzînd-o la totalitatea organismului omenesc. El atribuie muzicii semnificaţie etică şi funcţie educativă. Printre operele sale, păstrate fragmentar, se află şi cîteva biografii (βίοι ἀνδρῶν) printre care şi cea a lui Platon la care se referă aici Diogenes Laërtios.

[189] şi [190] Cf. B 2 şi n. 176. Pentru diverse ipoteze cu privire la conţinutul *Argumentelor contrare* legate de această informaţie, înţeleasă desigur în limitele necesare, cf. Untersteiner, *I Sof.* I, n. 77, p. 73.

[191] lat. *Rerum illustrium disputationes.* R.i. — teme, idei care dau discursului o anumită strălucire.

[192] Cicero, *Orator* 126 — „*Communes* ⟨*loci*⟩ *appelati quod videntur multarum eidem esse causarum*". Cf. şi *De inv.* II, 48.

[193] Conflictul între profesor şi elev, legat de plata onorariului, e povestit pe larg de Aulus Gellius, *Nopţile attice* V, 10.

[194] lat. *Denarius* — monedă de argint romană, aproximativ egală, la inceput, cu drahma de argint attică. Quintilian foloseşte aici termenul ca echivalent latin al grecescului δραχμή (drachma). Cf. A 1, 52 şi A 3 unde se vorbeşte de suma de 100 de mine, adică 10.000 drahme.

[195] Teoriile geometrilor sînt în contradicție cu datele experienței; tangenta sensibilă atinge circumferința în mai multe puncte.

[196] Rezolvarea despre care e vorba se află în *Phys.* 520 a 19. Aristotel explică absența zgomotului prin absența mișcării aerului la căderea unei infime părți de grăunțe de mei.

[197] Acest episod a fost interpretat ca o dovadă că Protagoras a negat divizibilitatea la infinit, susținînd un atomism geometric, în opoziție cu matematicienii și cu metoda infinitezimală (R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei greci*, Firenze, 1934, pp. 181–182). Totuși nu pare să fie așa de vreme ce el nu neagă divizibilitatea în părți mereu mai mici de grăunțe de mei și persistența unui raport între aceste infime părți și medimnă. Protagoras judecă din punctul de vedere al experienței sensibile. Așa cum vederea nu percepe contactul tangentei într-un punct, ci într-un segment, tot așa aici auzul nu percepe zgomotul căderii meiului decît pînă la o anumită limită (M. Timpanaro Cardini, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Ed. Laterza, 1975, vol. II, n. 58, p. 896). Protagoras susține drepturile aparenței sensibile (conform cu propoziția omului-măsură) împotriva raționamentului matematic care ar duce la concluzia că zgomotul se produce indiferent dacă îl auzim sau nu.

După opinia lui É. Dupréel, paradoxul acesta își putea găsi răspuns în tezele lui Protagoras pornind de la ideile de relativitate și convenție. Calitatea de a face zgomot e relativă ca și celelalte. Depinde de om ce va cuprinde numele de „zgomot". În toate trecerile prin continuitate sau prin salturi de la o calitate la contrariul său, convenționalismul lui Protagoras putea rezolva ceea ce absolutismul eleaților prezenta ca pe ceva deconcertant (É. Dupréel, *Les soph.*, pp. 47–49).

[198] M. Untersteiner socotește acest text platonic drept o mărturie asupra conținutului și secțiunilor *Argumentelor contrare* ale lui Protagoras (*Le „Antilogie" di Protagora*, în „Antiquitas", II, III, 1947–1948, pp. 34–37). Vezi și n. 25.

[199] gr. Περὶ τῶν θεῶν. Aceasta ar fi o referire la *Despre zei*; cf. n. 198.

[200] „Cele perceptibile prin simțuri" (φανερά) și „afirmațiile cu caracter universal despre devenire și despre existență" ar fi o referire la *Despre existență* [B 2]; cf. n. 198.

[201] Referire mai ales la acea parte a *Argumentelor contrare* de care depinde *Republica* lui Platon (B 5); cf. n. 198.

[202] Nu se știe cu precizie, în pofida ipotezelor savant argumentate, ce s-ar fi aflat sub acest titlu (cf. n. 25) și dacă a existat o lucrare mai amplă privitoare la toate meseriile, sau mai multe lucrări abordind pe rînd diversele meserii, dacă poziția lui Protagoras era de apărător sau, dimpotrivă, de critic al diverselor îndeletniciri, din cauza interesului său aproape exclusiv pentru știința politicii.

[203] Motivele atribuirii lui Protagoras a opiniilor expuse aici de Sextus Empiricus ca fiind ale legendarului Anacharsis (vd.n. 204) se află la M. Untersteiner, *Prot. Ant.*, pp. 37–44. Pe scurt: Protagoras care era, spre deosebire de ceilalți sofiști, un adversar al meseriilor considerate în sine și de o singură persoană, s-a servit de acest personaj pentru a-și dezvolta (probabil în *Argumente contrare*) ideile sale cu privire la

meseriî. Sextus Empiricus a putut găsi textul într-o culegere de apoftegme atribuite lui Anacharsis fără a şti de unde provine el.

[204] Anacharsis, înţelept legendar, originar din Sciţia, pe care tradiţia literară (începînd cu Herodot) îl prezintă ca pe un străin dornic de instruire care călătoreşte prin Grecia sec. VI î.e.n., aducînd cu sine înţelepciunea sa naivă, simplitatea obiceiurilor neamului său cu care judecă binele şi răul statelor civilizate. I se atribuie multe vorbe înţelepte. Uneori e considerat unul din cei şapte înţelepţi. Cinicii au făcut din el un maestru ai cărui discipoli se voiau.

[205] gr. ὥς φασιν. Această incidentă arată că Sextus Empiricus redă vorbele lui Anacharsis ca fiind luate de la a doua mînă.

[206] gr. τεχνικῶς = după normele meseriei.

[207] gr. ἰδιώτης şi τεχνίτης — termeni posteriori lui Protagoras.

[208] gr. τὰ τεχνικὰ ἰδιώματα — se mai poate traduce: principiile specifice ale meseriilor, detaliile tehnice.

[209] gr. τὸ τεχνικῶς ἀποτελεσθέν.

[210] gr. ὁμόζηλος — termen tîrziu pentru termenul platonic ὁμότεχνος (*Prot.* 328 A).

[211] gr. ἐν μιᾷ δυνάμει.

[212] gr. τεχνικά.

[213] gr. ἰδιωτικά.

[214] Nu se ştie din ce operă făcea parte acest fragment. I s-a atribuit lucrării *Despre virtuţi* (Bodrero). După M. Untersteiner, dacă această lucrare făcea parte din *Argumentele contrare* (cf. n. 25), fragmentul nu i se poate atribui. După problematica abordată, pasajul se leagă de partea constructivă a operei lui Protagoras, deci de *Adevărul*. Avem aici o realizare practică a poziţiei teoretice a lui Protagoras faţă de morală. El vede valorile etice ca opera unei gîndiri care ştie să le impună, în virtutea lui κρείττων λόγος, universalităţii oamenilor. Pericle apare aici ca dominatorul situaţiei şi creatorul unei moralităţi cu valoare universală (cf. *I Sof.* I, pp. 107—108; cf. şi n. 124 şi 129 şi A 21 şi 21 a).

[215] gr. τέχνη, cf. n. 178 şi M. Untersteiner, *I Sof.* I, p. 106.

[216] gr. μελέτη.

[217] Textul pe care alte ediţii (DK, Capelle, Untersteiner) îl dau aici cuprinde celebrul mit al apariţiei şi evoluţiei oamenilor şi societăţii omeneşti (o istorie a civilizaţiei de genul celor care au interesat foarte mult pe greci, cf. şi Democrit 68 B, 5 bis), pe care Protagoras, solicitat de Socrate, îl povesteşte alegînd această formă şi nu cea a „logos"-ului, ca fiind mai plăcută de ascultat. El are de apărat în calitate de dascăl de virtute (ἀρετή), ideea că virtutea se poate învăţa, lucru care ar veni în contradicţie cu ideea că ea este un dar natural al speţei umane, temei pe care se sprijină principiul democraţiei ateniene de a nu socoti tehnice chestiunile politice şi prin urmare de a solicita tuturor părerea în acest domeniu şi nu doar unor specialişti (cum se întîmplă în celelalte domenii de activitate). Protagoras susţine în mit ambele poziţii: omul plămădit de Epimeteu din pămînt, odată cu celelalte vieţuitoare şi lăsat fără mijloace de apărare şi de procurare a hranei este dăruit de Prometeu cu abilitate tehnică (ingeniozitate, inteligenţă practică = ἔντεχνος σοφία) şi foc (sau capacitatea de a produce focul şi de a se servi de el). Înzestrat astfel cu resurse proprii (δυνάμεις), pe

care spre deosebire de alte vieţuitoare le împărtăşeşte cu zeii, el dobîndeşte priceperea necesară vieţii (ἡ περὶ τὸν βίον σοφία). Rămîne însă lipsit de apărare, pentru că nestăpînind ştiinţa politică (πολιτικὴ τέχνη) nu poate trăi în societate. Zeus trimite atunci pe Hermes să împartă tuturor αἰδώς (ruşine, moderaţie, respect faţă de altul) şi δίκη (simţul binelui şi al dreptăţii) fără de care nu e posibilă viaţa în societate. Dacă cineva totuşi se arată incapabil să dobîndească aceste daruri, trebuie omorît ca o boală a cetăţii. (Vezi textul în traducere românească, Platon, *Opere*, vol. I, pp. 435—437). Din mit şi din explicaţia care îi urmează, se înţelege că natura umană cuprinde (prin αἰδώς şi δίκη) posibilitatea unui progres moral, dar împlinirea lui ţine de experienţă şi educaţie (in familie, şcoli, stat). M. Untersteiner (care consideră acest mit ca o mare sinteză doctrinală cuprinzînd premisele filosofiei protagoreice travestite în formă mitică), spune că sînt traduse aici cele două propoziţii constructive ale lui Protagoras. Cu ἔντεχνος σοφία se reprezintă ideea individualistă a lui μέτρον ἄνθρωπος care îşi cucereşte personala dominare a experienţelor. În schimb, πολιτικὴ σοφία constituie κρείττων λόγος care reuşeşte să domine ἥττων λόγος propriu stadiului ε.σ. (cf. *I Sof.* I, p. 102. Pentru toată interpretarea mitului, cf. cap. III, partea a III-a, par. 2).

Nu dăm textul pentru că inspiraţia sa protagoreică a fost şi continuă să fie obiectul unor nesfîrşite discuţii.

Pentru bibliografie, rezumatul diverselor opinii, cf. Untersteiner, *I Sof.*, n. 24, p. 118; Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, London, 1957, pp. 407—409; Guthrie, *Les soph.*, p. 72, n. 2.

218 Protagoras expune aici în opoziţie cu concepţia pedepsei ca răzbunare (reacţie firească) concepţia mai elevată a pedepsei ca intimidare, care este o dovadă a convingerii că virtutea se poate învăţa. Vd. şi Eschil, *Ag.* 176, *Eum.* 519; Tucidide III, 37—48 (cele două teze opuse susţinute de Cleon şi Diodotos). Cf. Untersteiner, *I Sof.* I, cap. II, partea a III-a, par. 4.

219 Cf. A 21 a. E vorba de convingerea colectivităţii.

220 gr. δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι.

221 gr. ἀνδρὸς ἀρετή = condiţie a existenţei cetăţii.

222 gr. εὐρυθμία şi εὐαρμοστία.

223 gr. ὡς εὐθυνούσης τῆς δίκης. Cf. ὀρθὸς λόγος κρείττων λόγος n. 66. Statul îşi educă cetăţenii, proces prin care se înfăptuieşte dispoziţia naturală de progres moral (cf. n. 217). Aceasta explică diferenţa între cei crescuţi în respectul legilor (în cetăţi) şi cei izolaţi, care nu au avut parte de nici o educaţie (cf. mai jos 327 D).

224 Sc. în mit (cf. n. 217) şi în C la 325 A.

225 gr. τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων, cf. n. 134.

226 gr. ἀδικώτατος. Necesitatea respectării legilor şi ordinii într-o comunitate e mai puternică decît imboldul individualist al instinctelor. M. Untersteiner presupune aici o polemică Protagoras—Hippias (cf. *I Sof.*, T.F., n. *ad loc.*).

227 Piesa *Sălbaticii* (Ἄγριοι) a lui Pherecrates a fost reprezentată în 420. Apărea acolo un cor de mizantropi care renunţau să trăiască în civilizaţie, preferînd o stare naturală.

228 Răufăcători ale căror nume deveniseră proverbiale.

229 διδάσκαλοι.

[230] Sc. de exemplu, el însuşi. Această concluzie care justifică poziţia sofiştilor este unul dintre punctele către care tinde întreaga demonstraţie a lui Protagoras; cf. n. 217.

[231] Aristofan, prin gura personajului său, face desigur aluzie la afirmaţia protagoreică din A 21, deşi vorbeşte despre Socrate pe care îl asimilează sofiştilor. Se referă la aspectul retoric al afirmaţiei şi identifică abuziv (cel puţin în ce-l priveşte pe Protagoras) slab cu nedrept şi tare cu drept; cf. n. 125.

[232] Că în versurile care urmează e ridiculizat Protagoras şi nu Socrate, ne-o dovedeşte textul de la A 28.

[233] În textul grecesc e de fapt vorba de cuvîntul ἀλεκτρυών care era folosit atît pentru cocoş cît şi pentru găină. În locul acestui unic termen se propun două cuvinte diferite: ἀλέκτωρ (formă poetică pentru cocoş aparţinînd vocabularului dorian — cf. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1968, p. 324) şi ἀλεκτρύαινα (formă analogică) inexistentă în limbă; exista totuşi un feminin — ἀλεκτορίς). Avînd în vedere sensul peiorativ al sufixului -αινα, întrebuinţat mai ales pentru desemnarea de animale dispreţuite (λύκαινα, ὕαινα, cf. Chantraine, *La formation* ..., p. 108), nu poate fi vorba de o propunere reală a lui Protagoras (ca în A 28), ci este probabil o parodie schiţată de Aristofan a încercărilor de îndreptare a limbii după criterii logice (cf. şi n. 156).

[234] Strepsiades foloseşte cuvîntul ἡ κάρδοπος (copaie, albie în care se frămîntă pîinea) care aparţine declinării tematice în ε/o dar e printre puţinele substantive de genul feminin din cadrul acestei declinări. Protagoras (cf. n. 232), prin propunerea sa (ἡ καρδόπη), trece substantivul la temele în α(η) predominant feminine şi pune astfel de acord terminaţia cu articolul, care este feminin. Evident, nu putem şti dacă Protagoras a încercat realmente să facă această modificare. Este mai probabil o parodie a lui Aristofan (cf. A 28).

[235] Critică a afirmaţiei agnostice privitoare la zei (cf. B 4).

PRODICOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

S-a născut în cetatea ioniană Iulis din insula Ceos, la o dată care se situează între 470—460 î.e.n. Sursele antice ni-l prezintă drept contemporan cu Democrit și Gorgias (A 1), mai tînăr decît Protagoras (Platon, *Prot.* 317 C). A venit la Atena în mai multe rînduri ca ambasador al cetății sale. S-a bucurat de succes în misiunea sa și a dobîndit faimă și bani, cu prelegerile ținute tinerilor dornici de învățătură din Atena și din alte cetăți (A 1 a, A 3, A 4, A 4 a, A 11). Printre discipolii săi transmiși de tradiție se află Theramenes (A 4 b, A 6), Euripide (A 8), Tucidide (A 9), Isocrate (A 7), Damon (A 17). Raporturile sale cu Socrate au făcut obiectul multor discuții. Socrate se numește el însuși la Platon elevul și prietenul lui Prodicos, în mai multe rînduri (A 3, A 11, A 18, A 10 *Menon*, *Prot.*). Uneori, mai rar însă, se distanțează ironic de el (A 2, A 3 a). În privința raporturilor Prodicos—Socrate, o opinie mai deosebită neadoptată de alți cercetători, este aceea a lui É. Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, pp. 117—182) care consideră că Prodicos ar fi inspiratorul sau chiar autorul unor teze bănuite a fi socratice.

Apropierii de figura lui Socrate i se datorează poate și informația despre condamnarea sa la moarte sub acuzația că ar fi corupt tinerii (A 1). Anul morții nu i se cunoaște. Era în viață încă în anul 399, anul procesului lui Socrate (A 4).

Se cunosc trei titluri de lucrări, provenite din surse diferite — *Anotimpuri* (B 1), *Despre natură* (B 3), *Despre natura omului* (B 4). Titlurile sînt diferit interpretate în ce privește raportul existent între ele, precum și conținutul operelor pe care le desemnau, discutarea lor constituind un punct important al literaturii privitoare la Prodicos. (Cf. și notele 58, 73, 74).

Un lucru cert sînt preocupările sale semantice manifestate mai ales în distingerea exactă a înțelesului cuvintelor în general considerate sinonime (A 9, A 11, A 13-A 19, B 4) dar locul și importanța acestor preocupări în ansamblul învățăturii sale precum și în raport cu definițiile socratice sînt obiect de discuție.

În paginile care urmează, numerotarea mărturiilor și fragmentelor coincide cu cea din Diels—Kranz, *Die Vorsokratiker*, vol. II. Pentru textele care lipsesc din DK, dar apar la Untersteiner, *I Sofisti, Testimonianze e frammenti*, Florența, 1948, am păstrat ordinea dată de Untersteiner cu mențiunea [U]. Cele cîteva texte adăugate de noi (urmînd opinia exprimată de É. Dupréel în *Les sophistes*, cap. Prodicos), au fost intercalate cu mențiunea [É.D.].

Am preluat pentru o parte din texte traduceri românești recent publicate. Acestea sînt: Platon, *Opere*, Ed. științifică și enciclopedică, vol. I, 1975, *Apărarea lui Socrate*, trad. Francisca Băltăceanu, *Charmides*,

trad. Simina Noica, *Laches*, trad. Dan Slușanschi, *Protagoras*, trad. Șerban Mironescu; vol. II, 1976, *Hippias Maior*, trad. Gabriel Liiceanu, *Menon*, trad. Liana Lupaș și Petru Creția; vol. III, 1978, *Cratylos*, trad. Simina Noica, *Euthydemos*, trad. Gabriel Liiceanu;

Quintilian, *Arta oratoriei*, Ed. Minerva, București, 1974, trad. Maria Hetco.

În textele de la A 13—A 19 care conțin distincțiile sinonimice atribuite lui Prodicos, am subliniat termenii românești corespunzători chiar cînd în traducerea românească reprodusă evidențierea lipsește sau este realizată altfel.

Alte mici modificări au fost menționate și explicate în note.

I.P

PRODICOS

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. Lex. *Suda*. Prodicos din Ceos, născut în insula Ceos, cetatea Iulis, filosof al naturii[1] și sofist, contemporan cu Democrit din Abdera[2] și cu Gorgias, discipol al lui Protagoras din Abdera[3]. A murit la Atena, bînd cucută, învinuit că ar fi corupt tinerii[4].

1 a. PHILOSTRATOS, *Vitae sophistarum* I, 12, ed. Kayser. Renumele lui Prodicos din Ceos în înțelepciune ajunsese atît de mare încît fiul lui Gryllos, [Xenofon], care era prizonier la beoțieni, a venit să-l asculte vorbind, după ce a depus garanție pentru persoana sa[5]. Fiind trimis ca ambasador la atenieni, cînd s-a înfățișat înaintea Sfatului, a părut foarte potrivit pentru acea însărcinare, deși vorbea cu voce joasă și era greu de auzit[6].

Umbla în așa măsură după tineri nobili cît și după tineri din familii umile, încît avea și intermediari pentru acest fel de vînătoare. Căci era robul banilor[7] și dedat plăcerilor[8].

Iar povestirea lui Prodicos despre alegerea lui Herakles, pe care am pomenit-o la început, și Xenofon a socotit-o vrednică de a fi relatată. Și de ce aș mai caracteriza stilul lui Prodicos cînd Xenofon l-a reprodus destul de bine?[9]

2. PLATON, *Protagoras* 315 C-D *Socrate:* L-am văzut chiar și pe Tantalos[10]; căci într-adevăr, venise și Prodicos din Ceos, dar era într-o cameră pe care Hipponikos[11] o folosea mai mult ca magazie ... Prodicos stătea încă în pat, înfășurat în blăni și velințe, destul de multe la număr, pe cît se părea. [Aproape de el stăteau Pausanias și Agathon și alții]. Despre ce vorbeau, eu unul nu mi-am putut da seama de afară, deși eram foarte curios să-l aud pe Prodicos: mi se părea că e nemaipomenit de priceput la toate și că are ceva divin în el[12]. Dar fiindcă vocea sa era foarte gravă, se producea în cameră un vuiet în care nu se mai distingea ce spune.

3. — *Hippias Maior* 282 C *Socrate:* Ca să nu mai vorbesc de prietenul meu Prodicos, care nu o dată a trecut pe aici cu treburi de ale cetății. Dar ultima oară, venind la Atena ca reprezentant al Ceosului, a stîrnit mare admirație vorbind în Consiliu; iar apoi s-a gîndit și la ale sale; cu prelegeri și cu lecții a cîștigat o groază de bani, de te miri cît.

3 a. — *Theaitetos* 151 B *Socrate:* Uneori, Theaitetos, cei care nu îmi par în nici un fel „grei"[13], dîndu-mi seama că nu au cîtuși de puțin nevoie de mine, cu multă bunăvoință caut să-i îndrum în altă parte și, să zicem, cu ajutor divin, ghicesc întocmai, în tovărășia cui ar avea ei de cîștigat. Pe mulți dintre aceștia i-am lăsat lui Prodicos, pe mulți — altor înțelepți și minunați bărbați.

4. — *Apărarea lui Socrate* 19 E *Socrate:* Mi se pare frumos să fie cineva în stare să-i instruiască[14] pe oameni, cum fac Gorgias din Leontinoi și Prodicos din Ceos și Hippias din Elis. Într-adevăr, fiecare dintre aceștia este în stare, atenieni, ca, în orice oraș s-ar duce, să atragă pe lîngă sine pe tinerii care altminteri ar putea să-și ia drept sfătuitori fără plată pe oricare din concetățenii lor; îi conving pe tineri ca, părăsind tovărășia acelora, să vină la ei, dar plătind bani și purtîndu-le, pe deasupra și recunoștință.

4 a. XENOPHON, *Symposion* 4, 62 Eu știu, zise [*Socrate*], că tu [Antisthenes] ai fost mijlocitor între Callias, aici de față, și înțeleptul Prodicos, cînd ai văzut că primul este îndrăgostit de filosofie, iar celălalt are nevoie de bani.

4 b. ATHENAIOS, *Ospățul sofiștilor* V, 220 B Lucrarea acestuia [a lui Aischines Socraticul, fr. 16, p. 50 Krauss = fr. 34, p. 284 Dittmar], intitulată *Callias*[15], cuprinde neînțelegerea[16] lui Callias cu tatăl său, precum și ridiculizarea sofiștilor Prodicos și Anaxagoras[17]. Într-adevăr, el spune că Prodicos și l-a făcut pe Theramenes[18] discipol, iar celălalt pe Philoxenos, fiul lui Eryxis și pe Ariphrades[19], fratele lui Arignotos, citharedul, vrînd să evidențieze din necinstea și lăcomia vulgară a celor [mai sus] numiți, [calitatea] învățăturii pe care le-au dat-o profesorii lor.

5. ARISTOFAN, *Norii* 360 *Corul norilor* [către Socrate]: Spune ce vrei, căci n-am pleca urechea la nici un alt meteorosofist[20] din zilele noastre în afară doar de Prodicos[21];

la el, datorită înțelepciunii și a cunoștințelor sale, la tine [Socrate] ... [urmează înșirarea calităților lui Socrate].

5. — *Tagenistai*, fr. 490 Kock. Pe omul acesta l-a stricat fie o carte, fie Prodicos, fie măcar vreun palavragiu.

6. *Scholii* la ARISTOFAN, *Norii* 361 Acesta [Prodicos] era și profesorul lui Theramenes cel supranumit „Coturnul"[22].

7. DIONYS DIN HALICARNAS, *Isocrate* 1 [Isocrate][23] a fost și discipolul lui Prodicos din Ceos și al lui Tisias Syracusanul, care aveau renume mare pe atunci printre greci pentru erudiția lor; după cum povestesc unii, a fost și discipolul oratorului Theramenes, pe care l-au condamnat la moarte cei 30 [de tirani] pentru că era suspectat de a fi favorabil democrației.

8. GELLIUS, *Noctes att.* XV, 20, 4 [Euripide] a fost discipolul filosofului naturii, Anaxagoras, și al retorului Prodicos.

9. MARCELLINUS, *Vita Thucydidis* 36 [Tucidide] a imitat în mică măsură, după cum spune Antyllos și corespondențele și antitezele de vocabular[24] ale lui Gorgias din Leontinoi, foarte gustate in acea vreme la greci și desigur a imitat și precizia terminologiei[25] lui Prodicos din Ceos.

10. QUINTILIAN. III—1, 12 Dintre aceștia, primii despre care se spune că au tratat despre locuri comune sînt Protagoras și Gorgias; primii despre care se spune că au pus în mișcare pasiunile sînt Prodicos, Hippias, același Protagoras și Thrasymachos.

ARISTOFAN, *Păsările* 692 „Dați-ne atenție nouă, care sîntem nemuritoare, pentru ca, după ce veți fi auzit totul, corect, de la noi, despre fenomenele cerești, ... să-i spuneți lui Prodicos[26] din partea noastră să plîngă de aici înainte" [urmează o variantă hazlie de theogonie, cf. Orfeu A' 12] *Scholii la* ARISTOFAN, *Păsările* 692 Pe nedrept Callimachos[27] îl numea pe Prodicos printre retori, căci în mod clar în aceste versuri el apare ca filosof.

[E.D.] PLATON, *Protagoras* 341 A *Socrate:* Bagă de seamă, Protagoras, s-ar putea ca știința lui Prodicos [în ce privește sensul exact al cuvintelor] să fie divină, vechimea ei fiind considerabilă, căci ea începe de la Simonides sau chiar mai de departe. Tu, cu toate că te pricepi

la multe altele, pari a nu te pricepe la aceasta, pe cînd eu, ca fost elev al lui Prodicos, mă pricep.

[E.D.] — *Menon* 96 D *Socrate:* Tare mă tem, Menon, că sîntem niște nepricepuți, și tu și eu, și că n-am învățat destul, tu de la Gorgias, iar eu de la Prodicos[28].

11. — *Cratyl.* 384 B *Socrate:* Și într-adevăr, nici cu privire la nume nu se întîmplă să fie o învățătură prea ușoară. Dacă, în fapt, aș fi dat ascultare cursului de 50 de drahme[29], al lui Prodicos, care e în măsură — după cum spune chiar el — să instruiască pînă la capăt pe ascultător asupra acestui lucru, nimic nu s-ar împotrivi ca tu să afli pe loc adevărul despre dreapta potrivire a numelor; numai că eu nu am audiat decît pe cel de o drahmă[30].

12. ARISTOTEL, *Rhetorica* III, 14, 1415 b 12 Așa încît, ori de cîte ori se ivește ocazia, trebuie spus[31]: „Și acum, fiți atenți la mine, pentru că nu e cu nimic mai mult în interesul meu decît al vostru" și „iată, vă voi spune ceva cum n-ați mai auzit de minunat și uimitor". Asta revine la cele ce spunea Prodicos auditorilor cînd picoteau de somn și anume că le intercalează o parte din lecția de 50 de drahme[32].

13. PLATON, *Protagoras*[33] 337 A-C *Socrate:* După ce Critias a spus acestea, luă cuvîntul Prodicos: „Cred că ai dreptate, Critias. Într-adevăr, cei ce participă la astfel de discuții trebuie *să dea ascultare deopotrivă* ambilor vorbitori, dar nu *în aceeași măsură*[34]. Căci nu este totuna; trebuie să ia aminte deopotrivă la amîndoi, dar nu trebuie să dea fiecăruia aceeași apreciere, ci se cuvine să dea mai multă apreciere celui mai priceput, iar celui mai nepriceput o apreciere mai mică. Eu însumi, Protagoras și Socrate, vă cer să cedați și *să dezbateți împreună* probleme serioase, dar *să nu vă certați*[35], căci prietenii discută între ei cu bunăvoință, numai străinii și dușmanii se ceartă unii cu alții. Astfel și întîlnirea noastră ar deveni foarte plăcută, iar voi, vorbitorii, ați dobîndi în acest fel *aprobarea* noastră, a celor care vă ascultăm, nu numai lauda[36]. Aprobarea se află în sufletele celor care ascultă fără înșelăciune, pe cînd lauda se află adesea în cuvintele celor ce grăiesc altfel decît cred. Iar noi, ascultătorii, *am încerca o bucurie intelectuală* fără seamăn și nu doar *o plăcere de rînd*[37]. Căci a încerca o bucurie intelectuală înseamnă a învăța ceva

şi a dobîndi înţelepciune cu ajutorul gîndirii, pe cînd plăcerea de rînd este ceva la nivelul trupului, ca de pildă, o mîncare sau vreo senzaţie plăcută". Aşa a vorbit Prodicos şi mulţi din cei prezenţi l-au încuviinţat.

14. — — 340 A *Socrate* [către Prodicos]: „Căci pentru a-l salva pe Simonides e nevoie de rafinamentul tău, cu ajutorul căruia deosebeşti pe *a vroi* şi pe *a dori*[38] cum că nu sînt unul şi acelaşi lucru". 340 B — „Crezi că *a deveni* este acelaşi lucru cu *a fi*[39], sau e altceva"? — „Altceva, pe Zeus", a zis Prodicos. 341 B „Căci *grozav*, spune el [Prodicos], înseamnă *rău* ... Ce înţelegea Simonides prin cuvîntul *greu*, o Prodicos?" „*Rău*", zise el[40].

15. — *Menon* 75 E *Socrate* [către Menon]: Există ceva pe care îl numeşti *sfîrşit*? Spun *sfîrşit* cum se spune *capăt* sau *limită*. Toate acestea au acelaşi sens pentru mine. Poate că Prodicos ar găsi o diferenţă aici[41].

16. — *Euthydemos* 277 E *Socrate* [către Cleinias]: În primul rînd, cum spune Prodicos, trebuie să înveţi folosirea corectă a cuvintelor; tocmai acest lucru vor să ţi-l arate cei doi străini [Euthydemos şi Dionysodoros]. Nu ai ştiut că oamenii folosesc cuvîntul *a învăţa* în două cazuri diferite: cînd, neavînd iniţial ştiinţa unui obiect, o dobîndeşti ulterior; dar şi cînd, înzestrat deja cu această cunoaştere, te foloseşti de ea pentru a cerceta acelaşi obiect, fie prin fapte, fie prin spuse. E drept că, în acest caz, ei spun mai degrabă *a înţelege* decît *a învăţa*[42], dar alteori spun deopotrivă şi *a învăţa*.

17. — *Laches* 197 B *Nicias*: Eu cred dimpotrivă, că *lipsa de frică* şi *curajul*[43] nu sînt unul şi acelaşi lucru. Apoi, sînt de părere că de *prevedere* şi de *curaj* au parte foarte puţini, pe cînd *cutezanţa* şi *îndrăzneala* şi *lipsa de frică*[44] fără de prevedere îi caracterizează pe foarte mulţi [bărbaţi şi femei, copii şi animale].

A se vedea *Laches* 197 D *Socrate*: Nici să nu-i spui nimic [lui Nicias], Laches. Mi se pare că nu ţi-ai dat deloc seama că şi-a tras felul acesta de înţelepciune de la prietenul nostru Damon, iar Damon[45] se află mereu împreună cu Prodicos cel care, între toţi sofiştii pare a face cu cea mai mare măiestrie distincţii de numiri.

18. — *Charmides* 163 A-B *Socrate*: Dar, spune-mi, întrebai eu, după tine nu-i acelaşi lucru *a face* şi *a să-*

vîrși?[46] *Critias:* — Nu, fără îndoială, spuse el. După cum *a lucra* și *a face*[47] nu sînt deopotrivă. Am învățat de la Hesiod care spunea: „lucrul[48], de nici un fel nu este de ocară" [*Munci și zile* 311]. Crezi tu, că dacă el ar fi denumit asemenea lucrări de care tocmai pomeneai adineaori și prin *a lucra* și prin *a săvîrși,* n-ar fi văzut atunci nimic de ocară în meseria făcătorului de încălțăminte, a negustorului de sărături, ori a aceluia care zace prin casele de pierzanie? Să nu-ți închipui asta, Socrate. Părerea mea e că și Hesiod făcea o deosebire între *făptuire, săvîrșire* și *lucrare*[49], iar uneori *fapta* poate ajunge de ocară, dacă nu se însoțește cu frumosul; *lucrul*[50] însă nu poate fi hulit niciodată. Pe cele bine făcute și de folos le numea *lucrări*[51], iar asemenea *făptuiri* sînt *lucrări* și *săvîrșiri*[52].

A se vedea 163 D *Socrate:* Doar l-am auzit pe Prodicos făcînd nenumărate asemenea diferențieri ale înțelesului cuvintelor.

19. ARISTOTEL, *Topica* II, 6, 112 b 22 Și mai trebuie avut în vedere cazul[53] cînd cineva își reprezintă un lucru drept caz particular pentru el însuși[54], considerîndu-l diferit numai pentru că numele este altul, așa cum Prodicos împarte *plăcerile* în *bucurie, desfătare* și *încîntare.* Într-adevăr, acestea toate sînt denumiri pentru unul și același lucru și anume, plăcerea[55].

ALEXANDROS DIN APHRODISIAS, *Commentaria graeca* in ARISTOTELIS *Topica* la acest loc 181, 2 Prodicos încerca să lege de fiecare din aceste cuvinte un înțeles distinct, așa cum fac și stoicii care numesc *bucurie,* o exaltare rațională, *plăcere,* o exaltare instinctivă, *desfătare,* plăcerea urechilor, *încîntare,* plăcerea de a asculta discursuri. Toate acestea sînt de-ale celor care stabilesc reguli, dar nu spun nimic bun.

[U] *Scholii* la PLATON, *Phaidros* 267 B [= Herm. *in Plat. Phaedr.*, p. 238] Acesta [Prodicos] a găsit semnificația precisă a cuvintelor, de exemplu, diferența dintre desfătare, bucurie, încîntare, numind *desfătare,* plăcerea urechilor, *bucurie,* pe cea a sufletului, *încîntare,* pe cea a ochilor[56].

20. PLATON, *Phaidros* 267 B *Socrate* [despre procedeele retorice și despre retorii iluștri, despre Tisias și Gorgias care au inventat formularea scurtă și lungirea nemăsurată

a discursurilor despre orice]: Totuși, auzindu-mă o dată vorbind despre această metodă, Prodicos a rîs și a spus că el este singurul care a descoperit arta discursurilor potrivite și că nu e nevoie nici de discursuri lungi, nici de scurte, ci de discursuri de o lungime potrivită[57].

B) FRAGMENTE

1. *Scholii* la ARISTOFAN, *Norii* 361 Există și o lucrare a lui Prodicos, intitulată *Anotimpuri*[58], în care acesta a înfățișat întîlnirea lui Herakles cu Virtutea și Corupția și cum, fiecare îmbiindu-l pe drumul ei, Herakles a înclinat către Virtute și a preferat sudoarea [ostenelilor] plăcerilor trecătoare ale Corupției[59].

PLATON, *Symposion* 177 B *Eryximahos* [reproducînd spusele lui Phaidros]: Observă dacă vrei și că principalii sofiști au compus în proză elogiul[60] lui Herakles și al altora, ca de pildă excelentul Prodicos.

[E.D.] — *Protagoras* 340 C-D *Socrate*: „Nu-i așa, că în primele versuri Simonides și-a spus părerea sa proprie, anume că „e greu să devii cu adevărat om de ispravă?", am zis eu. — „Ai dreptate", a zis Prodicos. — „Pe Pittacos îl dezaprobă, dar nu așa cum crede Protagoras, deși spune același lucru, ci pentru că spune de fapt altceva, căci Pittacos nu s-a exprimat precum Simonides, că e greu să devii bun, ci că e greu să fii bun: ori nu este același lucru, Protagoras, a fi și a deveni, după cum spune Prodicos acesta; deci dacă a fi nu e tot una cu a deveni, nici Simonides nu se contrazice singur. [U] Dar poate că Prodicos și mulți alții ar zice împreună cu Hesiod" ... [urmează o parafrază după *Munci și zile* 287—292, păstrînd foarte mulți din termenii hesiodici][61].

[U] XENOPHON, *Memorabilia* II, 1, 20 *Socrate*: În plus, trîndăvia și plăcerile de moment nici nu pot să dea corpului vigoare, după cum spun profesorii de gimnastică, nici nu sădesc în suflet vreo știință demnă de luat în seamă. În schimb, rîvna stăruitoare te face să împlinești fapte bune și frumoase, cum spun oamenii de seamă. De exemplu, spune undeva și Hesiod: „Cu ușurință poți să obții și chiar din belșug, răul./Drumul i-e neted și foarte

aproape se află./Sudoare-au[62] pus însă zeii în calea virtuții;/drumul la ea este lung și pieptiș și aspru dintîi;/ odată pe culme ajuns, din greu în ușor se preface." O spune și Epicharmos în următorul vers: „Pe trudă, zeii ne vînd tot binele"; și în alt loc spune: „Nefericite, nu rîvni ce-i ușor și plăcut, să n-ai parte de greu"*.

2. — — II, 1 (21) Și înțeleptul Prodicos în lucrarea lui despre Herakles, mult citită, exprimă o părere asemănătoare, despre Virtute, zicînd, pe cît mi-aduc aminte, cam așa[63]: „Pe cînd Herakles trecea de la copilărie la adolescență, vîrstă la care tinerii, deveniți acum independenți, arată dacă vor intra în viață pe drumul virtuții sau pe cel al viciului[64], retrăgîndu-se într-un loc liniștit s-a oprit acolo, neștiind pe care dintre cele două drumuri[65] să apuce; (22) atunci i s-au arătat, venind spre el, două femei înalte. Una din ele era plăcută la vedere, în cuviința și fireasca-i noblețe, avînd drept podoabă curățenia feței, sfiala în priviri[66], modestia ținutei, îmbrăcămintea albă; cealaltă, bine împlinită la trup și molatecă, la chip înfrumusețată să-i pară pielea și mai albă și mai rumenă decît era în realitate; iar ținuta să-i pară mai dreaptă decît era din fire; avea ochii larg deschiși[67] și haine prin care frumusețea-i în floare să se poată străvedea mai bine; mereu se tot uita la ea și pîndea să vadă dacă nu-i privită, ba, de multe ori mai trăgea cu ochiul și la umbra ei. (23) Cînd s-au apropiat de Herakles, cea despre care am vorbit mai întîi nu și-a schimbat mersul, dar cealaltă, vrînd să o ia înainte, a alergat la Herakles și i-a spus: văd Herakles, că nu știi pe ce drum să apuci în viață. Dacă te vei împrieteni cu mine, te voi duce pe drumul cel mai plăcut și mai ușor, nu-ți va rămîne nici o plăcere negustată și vei trăi neîncercat de necazuri. (24) Căci, în primul rînd, nu vei purta nici grija războaielor, nici a [altor] treburi, ci mereu vei căuta ce ai putea găsi mai bun de mîncat sau de băut, sau ce te-ar bucura să vezi sau să auzi, sau ce ți-ar face plăcere să miroși sau să atingi, sau cu ce băieți te-ar încînta[68] mai mult să ai legături și cum să te culci mai pe moale și cum să le obții pe toate fără nici un fel de osteneală. (25) Iar dacă vreodată vei bănui că-ți lipsesc mij-

* Pt. Prodicos ca autor al citării, cf. nota 62.

loacele pentru a le obţine, nu te teme că te voi împinge să ţi le procuri cu osteneala corpului şi suferinţa sufletului, ci, dimpotrivă, tu te vei bucura de ceea ce obţin ceilalţi prin muncă, fără să te dai în lături de la nimic de unde ai putea cîştiga. Căci eu le dau voie celor care mă urmează să tragă foloase în orice chip." (26) Atunci Herakles, auzind acestea zise: „Dar care ţi-e numele, femeie?" Iar ea: „Prietenii, zise, îmi spun Fericirea, duşmanii mă numesc, ponegrindu-mă, Corupţia"[69]. (27) Între timp şi cea de-a doua femeie, apropiindu-se, zise: „Şi eu vin la tine Herakles pentru că îţi cunosc părinţii, iar firea ţi-am remarcat-o încă din timpul educaţiei tale. De aceea, sper că, apucînd pe drumul care duce la mine, de bună seamă tu ai înfăptui multe acţiuni frumoase şi nobile iar eu încă m-aş bucura de mai multă cinste şi strălucire prin faptele tale bune. Nu te voi amăgi promiţîndu-ţi plăceri, ci îţi voi înfăţişa lucrurile în tot adevărul lor, aşa cum zeii le-au orînduit. (28) Căci zeii nu dau oamenilor nici un lucru bun şi frumos fără osteneală şi strădanie şi dacă vrei să-ţi fie zeii prielnici, trebuie să-i cinsteşti pe zei, dacă de prieteni să fii iubit doreşti, trebuie să le faci bine prietenilor, dacă onorurile unei cetăţi le rîvneşti, trebuie să fii de folos acelei cetăţi, dacă ţii să fii admirat de întreaga lume grecească pentru meritul tău, trebuie să te sileşti să faci bine Eladei, dacă vrei ca pămîntul să-ţi dea roade îmbelşugate, trebuie să cultivi pămîntul, dacă îţi propui să te îmbogăţeşti de pe urma vitelor, trebuie să te ocupi de vite, dacă năzuieşti să devii puternic prin războaie şi vrei să fii în stare să-ţi eliberezi prietenii şi să-ţi subjugi duşmanii, trebuie şi să înveţi de la cei ce se pricep meşteşugul războiului în sine şi să te obişnuieşti cu practicarea lui[70]. Dacă vrei să fii şi puternic la trup, trebuie să-ţi obişnuieşti trupul să asculte de raţiune şi să-l deprinzi cu osteneala şi cu sudoarea"[71]. (29) Aici, Corupţia, luîndu-i vorba, zise, după cum spune Prodicos: *„Îţi dai seama Herakles ce drum greu şi lung* către plăceri îţi înfăţişează femeia aceasta? Pe cînd eu te voi duce spre fericire pe un drum uşor şi scurt." (30) Iar Virtutea spuse: „Dar tu, sărmana de tine, ce ai tu bun? Ce plăcere cunoşti tu oare cînd nimic nu vrei să faci pentru ea? Tu, care nici nu aştepţi dorinţa plăcerilor, ci, mai înainte să apuci a le dori, te saturi de toate, mîncînd înainte

să-ți fie foame, bînd înainte să-ți fie sete; născocești feluri de mîncare ca să mănînci cu plăcere, îți oferi vinuri scumpe ca să bei cu plăcere, iar vara, colindînd peste tot, cauți zăpada; ca să dormi profund și dulce nu-ți procuri numai așternuturi din cele moi, ci și paturi și tălpi de leagăn pentru pat. Căci tu vrei să dormi nu de oboseală, ci pentru că nu ai nimic de făcut. Plăcerile iubirii le stîrnești înaintea dorinței, recurgînd la orice născociri și folosind bărbați și femei. Căci așa îți obișnuiești prietenii, noaptea făcîndu-i de rușine, în schimb punîndu-i să doarmă cea mai prețioasă parte a zilei. (31) Deși nemuritoare, ai fost respinsă de zei și ești disprețuită de oamenii cumsecade. Lucrul cel mai plăcut de auzit din toate, lauda ta, ție nu ți-e dat să-l auzi și n-ai parte să vezi cel mai plăcut spectacol; niciodată nu ți-ai admirat o faptă frumoasă, făcută de tine. Cine s-ar bizui pe vorba ta? Cine te-ar ajuta la nevoie? Sau ce om cu minte s-ar încumeta să facă parte din cortegiul prietenilor tăi? Aceștia, tineri fiind, sînt neputincioși la trup, iar cînd îmbătrînesc, își pierd mintea. După ce și-au petrecut tinerețea prosperînd fără osteneală, își tîrăsc cu greu bătrînețea în mizerie, cînd rușinîndu-se de ce-au făcut, cînd împovărați de ceea ce fac. Au alergat in tinerețe de la o plăcere la alta, iar greutățile le-au amînat pentru bătrînețe. (32) Eu însă trăiesc laolaltă cu zeii, laolaltă cu oamenii cei buni. Și nici o lucrare frumoasă, fie ea divină, fie omenească, nu se împlinește fără mine. Mă bucur de cea mai mare cinste la zei și la oamenii care merită stimă, sînt drag ajutor meșteșugarilor, sînt paznic de nădejde al caselor pentru stăpîni, blîndă protectoare a slujitorilor, bună tovarășă de muncă pe timp de pace, aliat de nădejde in lupte, cea mai bună părtașă la prietenie[72]. (33) Prietenii mei gustă cu plăcere necăutată din mîncare și băutură, căci așteaptă pînă cînd le doresc. Somnul le e mai dulce decît celor nemunciți și nici nu le e greu să se despartă de el, nici nu-și părăsesc de dragul lui, obligațiile. Și tinerii se bucură de laudele bătrînilor și bătrînii sînt cinstiți de respectul tinerilor, și faptele trecute și le amintesc cu plăcere după cum se bucură să-și împlinească bine obligațiile prezente. Datorită mie sînt îndrăgiți de zei, iubiți de prieteni, cinstiți de patria lor. Iar cînd vine sfîrșitul hărăzit de soartă, nu zac în uitare, lipsiți de cinstire, ci înfloresc veșnic, celebrați

în amintirea oamenilor. Dacă-ți vei da astfel silința, tu Herakles, fiu al unor părinți aleși, îți stă în putință să atingi fericirea desăvîrșită". (34) Cam așa relatează Prodicos lecția de morală primită de Herakles de la Virtute, numai că și-a împodobit ideile cu cuvinte încă mai solemne decît o fac eu acum.

3. GALENOS, *De elem. secundum Hippocratem* I, 9 (I, 487 Kühn; 54, 18 Helmreich. Cf. 24, A 2). Toate scrierile celor vechi, ale lui Melissos, Parmenides, Empedocles și Alkmaion și ale lui Gorgias și Prodicos și ale tuturor celorlalți sînt intitulate *Despre natură*[73].

CICERO, *De oratore* III, 32, 128 *Catulus* [despre varietatea preocupărilor vechilor oratori]: Ce să spun despre Prodicos din Ceos, despre Thrasymachos din Chalcedonia, despre Protagoras din Abdera? Fiecare dintre ei a vorbit și a scris foarte mult în acele vremuri, chiar despre natură.

4. GALEN., *De virt. physic.* II, 9 [III, 195 Helmreich; cf. XV, 325 Kühn] Prodicos însă, în lucrarea despre natura omului[74], cînd dă numele de φλέγμα inflamației și ca să zic așa uscării secreției, avînd în vedere înțelesul verbului πεφλέχθαι[75], folosește cuvîntul în alt sens, dar fenomenul îl înțelege la fel cu ceilalți. Cît despre inovațiile lui Prodicos în materie de cuvinte, ne dă suficiente dovezi și Platon [A 13—19]. Dar ceea ce îndeobște se numește φλέγμα, cea care este de culoare albă, și pe care Prodicos o numește βλέννα — mucozitate, este o secreție rece și umedă care se adună in cantitate mare și la bătrîni și la cei care au răcit cumva și despre care numai un nebun ar putea spune că este altfel decît rece și umedă. [Cf. Philolaos A 27 și Democrit A 159].

Scrieri incerte

5. PHILODEMOS, *De pietate*, c. 9, 7, p. 75 G E limpede că Perseus[76] ... distruge divinitatea sau că nu știe nimic despre ea cînd, în lucrarea sa *Despre zei*, spune că nu par incredibile cele scrise de Prodicos și anume că mai întîi au fost socotite divinități și venerate lucrurile capabile să-i hrănească ⟨pe oameni⟩ și să-i ajute și apoi[77] descoperitorii fie ai unei surse de procurare a hranei, fie ai unui adă-

post, fie ai celorlalte îndeletniciri ca de exemplu, Demeter și Dionysos și ...

— [U] MINUCIUS FELIX, *Octavius* 21, 2[78] Prodicos spune că au fost trecuți printre zei cei care, prin roadele noi descoperite în drumurile lor, au adus foloase oamenilor.

CICERO, *De natura deorum* I, 42, 118 Iar Prodicos din Ceos, care a spus că au fost trecute în rîndul zeilor cele ce sînt de folos vieții oamenilor, ce a mai lăsat pînă la urmă din religie?

— — 15, 38 Perseus spune că au fost considerați zei cei care au descoperit lucruri de mare folos pentru viață și că înseși lucrurile folositoare și salvatoare au fost desemnate cu numele de zei.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* IX, 18 Prodicos din Ceos spune: „Cei vechi au recunoscut ca zei[79] Soarele și Luna și rîurile și izvoarele și, în general, toate cele folositoare vieții noastre din cauza folosului avut de pe urma lor. Cum fac de exemplu egiptenii cu Nilul"; și mai spune că de aceea pîinea a fost considerată zeița Demeter, vinul Dionysos, apa Poseidon, focul Hephaistos și tot așa, fiecare dintre lucrurile folositoare ... IX, 51 Așa-numiții atei, ca de exemplu Euhemeros ... și Diagoras din Melos[80] și Prodicos din Ceos[81] și Theodoros ... spun că nu există divinitate ... IX, 52 Prodicos spune că ceea ce folosește vieții a fost acceptat ca divinitate, ca de exemplu, Soarele și Luna și rîurile și lacurile și pajiștile și roadele și orice alt lucru de felul acesta.

[U]. — — IX, 39, 41 (39) Și desigur, cei care spun că oamenii din vechime au socotit că sint zei toate cîte le sînt de folos pentru viață, ca Soarele și Luna și rîurile și lacurile și altele asemenea, pe lîngă faptul că susțin o părere incredibilă, îi acuză de cel mai înalt grad de prostie pe cei vechi. Totuși nu e probabil ca aceștia să fi fost atît de lipsiți de judecată încît să accepte drept divinități lucruri care se distrug sub ochii lor, sau să atribuie putere divină lucrurilor mîncate și mistuite de ei ... (41) Într-adevăr, mergînd tot așa înainte, ar fi trebuit să-i considere zei și pe oameni, și mai ales pe filosofi (căci și ei sînt de folos vieții noastre) și pe multe dintre animalele negrăitoare (căci trudesc alături de noi) și pe cele de pe lîngă casă și uneltele și orice, chiar și lucruri mai mărunte decît ele. Dar acestea toate

sînt întru totul ridicole. Aşadar trebuie spus că părerea expusă nu este corectă.

[U] EPIPHANIUS, *Adversus haereses* III, 21 — în *Doxographi Graeci*, H. Diels, 1879, p. 591, r. 15—16 Prodicos numeşte zei cele patru elemente, apoi Soarele şi Luna. Căci de la acestea spunea el că au toate forţa vitală[82].

— THEMIST., *Or.* 30, p. 422 Dindorf[83] [U] Dacă am invoca şi pe Dionysos şi nimfele şi pe fiica Demetrei şi pe Zeus aducătorul de ploaie şi pe Poseidon dătătorul de hrană [DK] ne apropiem acum de riturile de iniţiere şi vom insera printre cuvintele noastre şi ştiinţa lui Prodicos, care leagă toate sacrificiile făcute de om şi misteriile şi iniţierile de foloasele agriculturii, socotind că de aici le-a venit oamenilor şi ideea de zei[84] şi orice formă de cult[85].

6. PLATON, *Euthydemos* 305 C *Socrate:* Ei [cei care neagă valoarea întregii filosofii — cf. nota 86], Criton, fac parte din două lumi şi, după cum spune Prodicos, reprezintă graniţa dintre filosof şi omul de stat. Se consideră oamenii cei mai înţelepţi. ... (D) Iar că se cred atît de înţelepţi, nu-i de mirare; şi din filosofie şi din politică iau cîte ceva, nici mult, nici prea puţin[86].

7. STOB. IV, 20, 65 Din PRODICOS: „Dorinţa cînd devine de două ori mai mare este iubire, iar iubirea îndoită devine nebunie".

Texte îndoielnice

8. PSEUDO-PLATON, *Eryxias* 397 D urm. *Socrate:* Cînd, nu demult, în Lyceion, am zis eu, un bărbat înţelept, anume Prodicos din Ceos, a susţinut în discuţie tocmai acest argument [pe care îl susţinuse Critias şi anume că bogăţia poate fi şi un rău pentru unii oameni], a lăsat impresia celor prezenţi că vorbeşte aiurea în aşa măsură încît nu a putut convinge pe nimeni de adevărul spuselor sale ...

Tînărul [aflat printre cei care asistau la discuţie] îl întreba pe Prodicos cum crede el că a fi bogat este un rău şi în ce fel este un bine? Iar acesta, întrerupîndu-l, a replicat ca şi tine ⟨Critias⟩ acum, că, pentru oamenii desăvîrşiţi este un bine şi pentru cei care ştiu pe ce să-şi folosească averea este un bine, dar pentru cei răi şi pentru ignoranţi este un rău. „Şi cu toate celelalte lucruri, zise el, e la fel:

într-adevăr, lucrurile sînt în mod necesar pe potriva celor care le folosesc"[87].

[U] — — 398 C *Socrate* [continuă relatarea discuției lui Prodicos cu tînărul]: *T.* — „Crezi, zise tînărul, că virtutea se poate învăța sau e înnăscută? *P.* — După părerea mea, se poate învăța, zise Prodicos. *T.* — Așadar, zise, nu ți se pare un prost cel care ar crede că, rugîndu-se zeilor, devine profesor de gramatică sau om învățat, sau capătă vreo altă știință pe care trebuie să o dobîndească învățînd de la altul sau descoperind-o singur?" — Prodicos a aprobat și acestea.

— „Așadar, conchise tînărul, tu, Prodicos, cînd te rogi zeilor să fii fericit și să ai parte de bine, nu te rogi pentru nimic altceva decît să devii desăvîrșit în virtute, cel puțin dacă e adevărat că oamenilor buni le merg și treburile bine, iar celor răi, rău. Dacă așadar virtutea se poate învăța, s-ar părea că nu te rogi pentru nimic altceva decît să capeți învățătura pe care nu o ai"[88].

Prodicos voia tocmai să se lanseze într-un atac contra tînărului pentru a se apăra și pentru a demonstra ceea ce ai demonstrat tu ⟨Critias⟩ acum, pentru că nu suporta să pară că invocă zeii în zadar. Dar, venind spre ei gymnasiarhul, îi porunci să plece din gymnasion.

[E.D.] PLATON, *Protagoras* 358 A—359 A *Socrate*: „Dar vă întreb împreună cu Protagoras, pe voi Hippias și Prodicos, — căci argumentația trebuie să fie și a voastră —, vi se pare că am dreptate sau că greșesc?" — Tuturor le-a părut că aveam dreptate cu prisosință în cele ce spusesem [și anume: ceea ce numesc oamenii „a fi învins de plăcere" este de fapt neștiința alegerii prin dreaptă cumpănire a plăcerii și a neplăcerii, a binelui și a răului]. „Așadar sînteți de acord că plăcerea este bună, iar neplăcerea este rea. Fac apel la dibăcia lui Prodicos, de a distinge cuvintele; spune cum vrei *plăcut* sau *desfătător* sau *îmbucurător*[89] sau oricum îți face plăcere să numești acestea, prea bunule Prodicos, numai răspunde-mi la întrebare". Prodicos, zîmbind, a încuviințat, la fel și ceilalți. — „Dar ce înseamnă asta oameni buni?, am zis eu. Toate faptele care țintesc la o viață plăcută și fără durere nu sînt oare frumoase [și folositoare]? Și fapta frumoasă nu este bună și folositoare?" Li se păru că da. — „Deci dacă ceea ce este plăcut este

bun, nimeni, știind sau crezînd că există alte lucruri mai bune decît cele pe care le face, și care îi stau în putință, nu le va mai face pe cele dintîi, putîndu-le face pe cele mai bune. Iar a se da bătut nu inseamnă altceva decît neștiință, în timp ce a se învinge pe sine[90] nu e altceva decît știință." — Toţi au încuviințat. — „Dar ce? Numiţi așadar neștiință, a avea o părere greșită și a greşi în ceea ce privește lucrurile importante?" — Au aprobat cu toţii și acest lucru. — „Prin urmare se poate spune că nimeni nu recurge cu dinadinsul la cele rele sau la cele ce i se par rele, pe cît se pare acest lucru nici nu este în firea omului, anume să săvîrșească acele lucruri pe care le socotește rele în locul celor bune. Și atunci cînd e silit să aleagă între două lucruri rele, nimeni nu va alege pe cel mai mare, avînd putința să-l aleagă pe cel mai mic." — Toţi au fost de acord asupra acestor lucruri. — „Dar, am zis eu, ce înţelegeţi prin frică și teamă? Oare ceea ce înţeleg și eu? Mă adresez ţie, Prodicos. Eu înţeleg prin asta un fel de așteptare la ceva rău, fie că o numiți frică, fie că o numiţi teamă." — Protagoras și Hippias erau de părere că frica și teama înseamnă acest lucru; lui Prodicos i se părea că acest lucru înseamnă teamă nu frică. — „Dar nu are nici o însemnătate, Prodicos, am zis eu, ci iată despre ce e vorba. Dacă cele de mai-nainte sînt adevărate, care dintre oameni va dori oare să întîmpine acele lucruri de care se teme, avînd putinţa să le întîmpine pe cele de care nu se teme? După cele convenite, nu este oare aceasta cu neputință? Am convenit că cele de care te temi le socotești a fi rele; ori nimeni nu caută să aleagă înadins acele lucruri pe care le socotește rele". — Toţi au încuviințat și acestea. [În continuare Socrate revine la discuția anterioară despre curaj, făcîndu-l pe Protagoras să consimtă că și curajul înseamnă ştiinţă ca şi celelalte părţi ale virtuţii, contrazicînd afirmația sa din **349 D**][91].

9. PS.-PLATON, *Axiochos* 366 B urm. *Socrate:* Axiochos, tu spui lucruri neadevărate despre mine. Tu crezi, deopotrivă cu poporul atenian că, de vreme ce cercetez lucrurile, dețin o știință. Dar eu aș dori să cunosc măcar lucrurile comune, atît sînt de departe de ideile superioare. C. Chiar și acestea pe care ţi le spun sînt ecouri ale spuselor înțeleptului Prodicos, cumpărate, unele cu o jumătate de drahmă, altele cu două drahme, altele cu patru. Căci omul

acesta nu învață pe nimeni pe gratis, ci are obiceiul să citeze mereu vorba lui Epicharmos: „o mînă spală pe alta, dă-mi și-ai să primești ceva”[92]. Și deunăzi de exemplu, cu ocazia unei expuneri la Callias, fiul lui Hipponikos, a acuzat de atîtea rele viața, încît eu unul aproape că era să renunț la ea și de atunci, sufletul meu, Axiochos, tînjește după moarte[93]. [*E.D.*] — — 369 B-C *Socrate:* L-am auzit odată și pe Prodicos spunînd că moartea nu-i privește nici pe vii nici pe morți. — *Axiochos:* Cum asta, Socrate? — *S.:* Adică pentru cei vii ea nu există, iar în ce-i privește pe morți, ei nu mai sînt. Așa încît nici pe tine ea nu te privește acum, pentru că n-ai murit, nici dacă ai păți ceva, nu te va privi, căci tu nu vei mai fi. Așadar e zadarnică jale să se plîngă Axiochos de ceva care nu-l privește și nu-l va privi, și e ca și cum te-ai plînge de Scyla sau de Centaur, adică de ⟨închipuiri⟩ care nu există pentru tine și nu vor exista nici mai tîrziu, după sfîrșitul vieții. Într-adevăr, temerile sînt pentru cei care există; cum ar putea fi pentru cei care nu există?[94]

Texte false

10. PLUTARCH., *De tuenda sanitate praecepta* 8, p. 126 D Într-adevăr se pare că Prodicos a spus in mod ingenios că cel mai bun condiment este focul[95].

11. GALEN., *De methodo medendi* X, 474 Kühn. Cu siguranță laptele este foarte bun dacă poate fi supt chiar din mamele, așa cum cred Euryphon și Herodot și Prodicos[96].

NOTE

[1] φυσικός, cf. B 3 și B 4.

[2] Contemporan cu Democrit — afirmația este exactă după cronologia lui Apollodoros (Democrit, fr. A 1) pentru Democrit (460-360), nu după cea a lui Diodor (Democrit, fr. A 5), 494-404.

[3] Discipol al lui Protagoras — ca vîrstă, e posibil (Platon, *Prot.* 317 C), dar nici Platon nici Philostratos (A 1 a) nu vorbesc despre aceasta. Cercetarea modernă elimină această informație.

[4] Nu se știe nimic despre proces. Acuzația, condamnarea și moartea trimit mai degrabă la Socrate cu care, probabil, a fost aici confundat.

[5] Prizonieratul lui Xenofon la Theba, necunoscut altfel, este nesigur. Faptul că l-a ascultat pe Prodicos vorbind ar putea fi crezut, avînd în vedere mai ales prezența în *Memorabilia* a apologului lui *Herakles între virtute și viciu*. Philostratos spune in *V. Soph.* I, Praef., p. 4, 2 că Prodicos a fost foarte apreciat de thebani și lacedemonieni datorită apologului lui Herakles pe care îl repeta mereu în folosul tinerilor.

[6] Cf. și A 2.

[7] Cf. și A 2, n. 10, 3, 11, 12.

[8] Această informație nu mai apare în altă parte.

[9] Totuși chiar Xenofon contrazice această afirmație, cf. B 1, par. 21 și 34.

[10] Aluzie la Homer, *Od.* XI. 582. Sofistul, suferind, apare astfel ca o umbră aflată în suferință. Ar putea fi și o aluzie la lăcomia lui de bani dacă luăm în considerare expresiile proverbiale: Ταντάλου χρήματα, πλοῦτος.

[11] Hipponikos, tatăl lui Callias, avea să moară în lupta de la Delion — noiembrie 424 î. e. n. Data presupusă a acțiunii dialogului *Protagoras* și deci și a uneia dintre vizitele lui Prodicos la Atena este 433 î.e.n. Dar cf. *Prot.*, A 11.

[12] πάσσοφος . . . καὶ θεῖος. Cu aceleași calificative și altele asemănătoare sînt desemnați de Platon și alți sofiști (Euthydemos și Dionysodoros în *Euthyd.* 271 C) față de care detașarea ironică a lui Socrate este mai evidentă.

[13] gr. ἐγκύμονες — se spune despre femeile însărcinate. Aici termenul e întrebuințat în sens figurativ. Socrate, care spune despre sine, că, fără să-i învețe nimic pe tineri, îi ajută, cunoscînd arta moșitului (maieutica), să găsească în sufletul lor și să „nască" adevăr și frumusețe, îi respinge pe cei care nu au nimic de „născut", care nu sînt „grei' întru suflet și îi îndrumă spre Prodicos sau spre alți sofiști care i-ar putea instrui.

[14] Socrate a spus tocmai că el nu învață pe alții pentru bani, acuzație care provenea dealtfel din falsa lui asimilare cu sofiștii. Același termen de a instruî (παιδεύειν) îl întrebuințează Platon și pentru a desemna raporturile lui Prodicos cu Socrate (A 10 *Menon* 96 D. Cf. și Nota introductivă.

[15] Informațiile pe care Athenaios ni le dă despre această scriere provin din Κωμῳδούμενοι de Herodikos (cf. Athen. 219 c).

[16] gr. διαφορά — se poate traduce și *deosebirea*. În dialog era criticat Callias, foarte risipitor în opoziție cu parcimonia tatălui său.

[17] Anaxagoras mai e numit sofist de Diodor 12, 39 (DK 59, A 17) dar nu în sensul special, consacrat de tradiția și critica modernă (cf. Guthrie, *Les sophistes*, Paris, 1976, p. 38).

[18] Om politic atenian. A participat la instaurarea regimului oligarhic la Atena (411), unul dintre cei 30 de tirani în 404, unul dintre acuzatorii strategilor luptei de la insulele Arginuse. Lisias (12, 62 urm., 13, 9 urm.) și Xenofon (*Helenicele* I, 7, 4 și 31, II, 2-3) îl judecă aspru pe Theramenes spre deosebire de Tucidide (VIII, 68, 89-92) și Aristotel (*Pol. Ath.* 28, 32).

[19] Philoxenos — cf. Aristofan, *Viespile* 84; Eupol., fr. 235 K. Ariphrades, cf. Aristofan, *Cavalerii* 1281, *Viespile* 1280, *Pacea* 885.

[20] gr. μετεωροσοφιστής — savant în fenomenele cerești (care practică

ştiinţa fenomenelor cereşti). Termenul este depreciator, ironic— cf. Platon, *Republica* 488 E şi 489 C — unde se spune că marinarii care nu bănuiesc că un adevărat cîrmaci trebuie să studieze vremea şi cerul şi stelele şi vînturile, neştiind că există o ştiinţă a conducerii corăbiei, îi privesc pe adevăraţii cîrmaci ca pe nişte μετεωροσκόποι (cască gura la stele) şi palavragii şi nefolositori şi μετεωρολέσχαι (care pălăvrăgesc despre fenomenele cereşti). Interesul pentru fenomenele cereşti ca şi pentru cele subpămîntene era asociat cu lipsa de credinţă în zei şi făcea parte dintre acuzaţiile îndeobşte aduse filosofilor. Cf. şi Platon, *Apărarea lui Socrate* 23 D. (Untersteiner, *I., Sofisti*, T.F., fasc. II, n. la A 5 Prodicos). Deci întrebuinţarea termenului μετεωροσοφιστής relativ la Prodicos nu este o dovadă foarte sigură pentru existenţa preocupărilor de acest gen la el. Cf. Guthrie, *Les soph.*, p. 54, n.1, pp. 234-235. Pe de altă parte, poate constitui un indiciu asupra scepticismului religios al lui Prodicos. Vd. Capelle, *Die Vorsokratiker*, 1961, n.1, p. 360: „Termenul a căpătat la un moment dat sensul de *ateu*."

[21] Prodicos pare aici scutit de ironia adresată meteorosofiştilor dar cf. şi fragmentul următor. Cataudella, *Intorno a Prodico di Ceo*, pp. 2-6 *passim* (citat de Untersteiner. *I Sofisti*, T.F., f. II, notă la A 5) consideră că aprecierea lui Prodicos este serioasă pentru că există o concordanţă între principiile etice afirmate de Aristofan în *Norii* şi de Prodicos în *Herakles între Virtute şi Viciu*.

[22] Pentru Theramenes, cf. şi A 4 b, nota 18 şi A 7. Coturnul, gr. χοθόρνος, —figurat— om schimbător ca un coturn care se potriveşte la ambele picioare. Xenofon în *Helenice* II, 3, 30-31 explică, în acuzarea rostită de Critias, porecla lui Theramenes prin desele sale schimbări de atitudine politică.

[23] Influenţa lui Prodicos asupra lui Isocrate a fost susţinută de Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, „Philologus", 70, 1911, p. 42 şi de Meyer, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913, p. 122 (la Untersteiner, I *Sofisti*, T. F., f. II, n. la A 7.

[24] gr. παρισώσεις καὶ ἀντιθέσεις τῶν ὀνομάτων.

[25] gr. ἀκριβολογία — este un termen al antichităţii tîrzii pentru expresiile mai vechi τὰ ὀνόματα διαιρεῖν (A 17) περὶ ὀνομάτων διαιρεῖν (A 18), διαίρεσις τῶν ὀνομάτων (B 8— Platon, *Prot.*) ὀνομάτων ὀρθότης (A 11).

În ce priveşte influenţa lui Prodicos asupra lui Tucidide — cf. Guthrie, *Les soph.*, p. 231, unde se dau exemple de distincţii sinonimice frapant asemănătoare cu cele prodiciene.

[26] Menţionarea lui Prodicos în acest context, certifică preocupările sale cosmogonice şi theogonice (cf. şi B 5). Untersteiner (*I Sofisti*, Milano, 1967, C.X, par. 2) crede că roadele acestor preocupări şi-au găsit locul în *Anotimpuri*. De asemenea, sprijinindu-se pe Cataudella, *Prod.*, pp. 20-21 şi Nestle, *Die Horen des Prodicos*, „Hermes", 71, 1936, p. 162 şi *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, p. 355, afirmă (*I Sof.*, T. F. n. la A 10; *I Sof.*, vol. II, nota 3, p. 29, nota 33, p. 33) că reprezentarea oamenilor şi a originii lor care precede varianta theogonică a păsărilor (Aristofan, *Păsările* 685-687) este prodiciană: „Voi oameni, care din fire trăiţi obscur, asemenea frunzelor, fiinţe fără putere, plă-

mădite din lut, neam cu chip de umbră, fără trup, făpturi efemere, fără aripi, nefericiţi muritori, oameni asemenea viselor!" Pentru viziunea pesimistă asupra vieţii omeneşti, cf. şi B 9. Guthrie (*Les soph.*, p. 248, nota 3) crede că din v. 692 nu se poate conchide decît că Prodicos a elaborat o cosmogonie, dar nu neapărat că v. 685-687 sînt o aluzie la aceasta. S-ar putea ca asemenea ca numele lui Prodicos să fie citat doar ca al unui μετεωροσοφιστής (A 5) oarecare.

[27] În ale sale Πίνακες.

[28] E. Dupréel (*Les sophistes*) acordă mare importanţă acestui pasaj, considerînd că ne dă dreptul să-i atribuim lui Prodicos ideea susţinută în 87-89 C de către Socrate (virtutea ca ştiinţă).

[29] gr. πεντηκοντάδραχμος ἐπίδειξις, —'cf. şi A 12 şi nota 32. Atît termenul de ἐπίδειξις cît şi suma arată că e vorba de o singură expunere şi nu de un curs întreg pentru care 50 de drahme ar fi o plată mică faţă de ceea ce ştim despre sofişti: Euenos din Paros cerea 5 mine, deci 500 de drahme (Platon, *Apărarea* 20 B).

[30] Din acest pasaj reiese că Socrate a vrut să înveţe de la Prodicos, dar nu şi-a atins scopul. Din A 3 a reiese însă intenţia lui Socrate de a-şi diferenţia metoda şi scopul de cele pe care le atribuie lui Prodicos şi celorlalţi sofişti. Uneori, se recunoaşte însă că sinonimica lui Prodicos a pregătit bazele definiţiilor conceptului după maniera socratică (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota la A 11 şi *I Sof.*, vol. II, cap. 11, pp. 22-23 şi nota 66, p. 36; cf. şi Guthrie, *op. cit.*, p. 230, cu n. 3, pp. 281-282, cu n.1).

[31] Exemplu de mijloc de a trezi atenţia auditoriului (cf. mai jos gr. οἱ ἀκροαταί, auditorii, adică discipolii).

[32] E. Dupréel, *Les sophistes*, p. 180, n. 1, înţelege „παρεμβάλλειν τῆς πεντήκοντα δραχμοῦ αὐτοῖς" = „le intercalează o bucată de 50 de drahme" şi consideră că este o expresie a lui Prodicos devenită proverbială, din care Platon ar fi dedus cu maliţiozitate opoziţia celor două lecţii, una completă, plătită cu 50 de drahme, alta de o drahmă, în care cunoştinţele sînt pe măsura plăţii. Cf. A 11 şi nota 29.

[33] Asupra sinonimicii lui Prodicos, cf. Untersteiner, *I Sof.*, vol. II, C.XII, par. 2.

[34] κοινοὺς μὲν εἶναι — ἴσους δὲ μή — să fie imparţiali dar nu neutri.

[35] ἀμφισβητεῖν — ἐρίζειν.

[36] εὐδοκιμεῖν — ἐπαινεῖσθαι.

[37] εὐφραίνεσθαι — ἥδεσθαι — cf. şi A 19 şi notele corespunzătoare.

[38] βούλεσθαι — ἐπιθυμεῖν.

[39] γενέσθαι — εἶναι.

[40] Prodicos, după relatarea de aici, nu accepta deci asocierea lui δεινός cu ceva bun (bogăţie, pace, sănătate), socotind conceptul de δεινόν drept ceva rău şi asociabil de exemplu cu boală, război, sărăcie. De asemenea „greu"— χαλεπόν — are înţelesul de rău pentru cei din Ceos şi pentru Simonides. În continuare însă 341 D, această părere a lui Prodicos e considerată o glumă.

[41] τελευτή — πέρας — ἔσχατον.

[42] συνιέναι — μανθάνειν. Pasajul, în întregime, este dintre cele defavorabile lui Prodicos, din partea lui Platon care pune aici la baza sofismelor lui Euthydemos şi Dionysodoros, învăţătura lui Prodicos. Distinc-

ţia sinonimelor nu este însă la fel de precisă ca în alte cazuri. Poate fi doar „în maniera" lui Prodicos (Meyer — *Prod.*, p. 33, la Untersteiner, *I Sof.*, T. F., fasc. II, nota la Prod. A 16).

[43] τὸ ἄφοβον — τὸ ἀνδρεῖον.

[44] προμήθεια καὶ ἀνδρεία — θρασύτης, τόλμα, τὸ ἄφοβον. Distincţia între îndrăzneală şi curaj este făcută şi în *Prot.* 349 D 350 D, dar de Protagoras.

[45] Damon, (vezi secţiunea a X-a, p. 778), însemnat muzicolog, i-a fost lui Pericle profesor de muzică, dar se pare că adevăratul său rol pe lîngă Pericle era acela de consilier politic (cf. Plutarh, *Per.* 4 şi 9), de inspirator al multor acţiuni politice ale acestuia (Aristotel, *Const. At.* 27, 4). În acelaşi sens vorbeşte despre el Platon în *Laches* 180 D, *Republica* 400 B, 424 C, *Alcibiade I* 118 C. Cf. şi Isocrate XV, 235. Diogenes Laërtios (II, 19) spune că Socrate ar fi fost elevul lui Damon. Nicias (în *Laches* 180 D) spune despre el că îi e profesor de muzică fiului său, vrednic să stea de vorbă nu numai despre muzică, ci despre tot ce vrei. Legătura dintre Nicias—Damon—Prodicos pune în seama acestuia din urmă distincţia sinonimică προμήθεια, ἀνδρεία — θρασύτης, τόλμα, ἄφοβον.

[46] τὸ ποιεῖν — τὸ πράττειν.

[47] ἐργάζεσθαι — ποιεῖν.

[48] ἔργον. De fapt, în textul lui Hesiod sensul lui ἔργον este *muncă*, activitate producătoare de bunuri materiale, opus lui ἀεργία — *inactivitate*. *Lucru* se potriveşte însă mai bine cu interpretarea pe care o dă Critias fragmentului, fără a exclude sensul hesiodic.

[49] ποίησις, πρᾶξις, ἐργασία — numele de acţiune respectiv pentru verbele ποιεῖν, πράττειν, εργάζεσθαι.

[50] ποίημα, ἔργον.

[51] τὰ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα = ἔργα.

[52] Am făcut unele modificări în traducerea publicată a Siminei Noica, evitînd, în măsura posibilului, variaţia sinonimică care nu este cerută de textul grecesc, şi folosind aceleaşi radicale pentru verbe şi pentru substantivele corespunzătoare (aşa cum se prezintă situaţia în textul grecesc). L-am tradus deci pe ἐργάζεσθαι prin *a lucra* (nu *a munci*) şi pe ἔργον prin *lucru* şi *lucrare* (nu *muncă* şi *operă*), pe ποίησις prin *făptuire* şi *faptă* (nu *creaţie*), pe πρᾶξις prin *săvîrşire* (nu *făptuire*) corespunzător verbelor *a făptui* (ποιεῖν), a *săvîrşi* (πράττειν). Pasajul face parte din discuţia primei definiţii a înţelepciunii dată de Critias „τὰ ἑαυτοῦ πράττειν". Critias încearcă să-şi apere definiţia făcînd o distincţie între *a face* (τὸ ποιεῖν), *a săvîrşi* (τὸ πράττειν) şi *a lucra* (τὸ ἐργάζεσθαι). Socrate justifică faptul că îl înţelege pe Critias în aceste distincţii de cuvinte, prin ascultarea lui Prodicos. Dar nu le dă prea mare importanţă şi îşi readuce interlocutorul la miezul problemei lăsîndu-l să numească cum vrea lucrurile, dar să-i spună şi lui. Dupréel, *Les sophistes*, p. 135 urm. consideră că şi definiţia îi aparţine lui Prodicos dar că Socrate se preface a nu-i atribui decît diferenţierea sinonimelor.

[53] Ceea ce urmează este, pentru Aristotel, un exemplu de situaţie în care interlocutorul poate fi combătut din cauza unei greşeli.

[54] gr. ἑαυτῷ συμβεβηκός

[55] Din acest pasaj se poate întrevedea o sistematizare a sinonimelor în opera lui Prodicos. Totuşi Aristotel nu dă şi semnificaţia fiecărui

concept specific: *bucurie, desfătare, încîntare* (χαρά, τέρψις, εὐφροσύνη) față de generalul *plăcere* (ἡδονή). Mai amănunțită este scholia la Platon, *Phaidros* 267 B. Toate fragmentele A 19 cît și A 13 (Platon, *Prot.* 337 C) garantează că exprimarea conceptului de *plăcere* intrase în atenția sinonimicii lui Prodicos.

[56] διὰ τῶν ὀμμάτων. Definiția *încîntării* nu coincide cu cea din Platon, *Prot.* 337 C. Meyer, *Prod.*, p. 24 (la Untersteiner, *I Sof.*, T. F., fasc. II, nota la Pr., A 19) propune înțelegerea lui ὄμμα (ochi, vedere) ca organ al spiritului pentru a pune de acord cele două fragmente. În cele 3 fragmente din A 19 am tradus constant pe χαρά prin *bucurie*, τέρψις — *desfătare*, εὐφροσύνη — *încîntare*, ἡδονή — *plăcere*.

[57] Este vorba poate de o reacție la stilul lui Gorgias.

[58] gr. Ὧραι. Acest titlu a fost interpretat în multe feluri. Diels îl crede de origine alexandrină; H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912, p. 100, îl înțelege *Anotimpuri* și crede că e vorba de diferitele vîrste ale lui Herakles relatate în episoade independente. Nestle (*Prod.*, pp. 151-153) crede că numele derivă de la numele zeițelor Hore — onorate în Ceos, patria lui Prodicos și reprezentînd întregul proces al naturii ca divinități ale anotimpurilor. Untersteiner, ținînd seama de reconstrucția lui Nestle, face la rîndul său o reconstrucție proprie. Lucrarea ar fi cuprins trei secțiuni: 1) Cosmogonia (B 5), antropogonia (A 10), originea religiozității și raporturile acesteia cu agricultura (B 5). Subtitlu: Περὶ φύσεως (B 3). 2) Dezvoltarea civilizației, incluzînd și sinonimica și etimologia Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (B 4). Etica—de care ținea apologul lui Herakles (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., nota la Prodicos B 1 și *I Sof.*, cap. XI — *passim*).

[59] În gr. κακία, „răutatea" care corupe tot ce este nobil și bun.

[60] Povestirea transmisă de Xenofon (B 2) nu pare un elogiu (ἔπαινος). Meyer (*Prod.*, p. 9 la Untersteiner, *I Sof.*, T. F., nota la Prod., B 1) sugerează ipoteza că printre diversele λόγοι —care constituiau opera *Anotimpuri* ar fi putut exista și un adevărat elogiu al lui Herakles.

[61] Pasajul este citat și de Xenofon, *Mem.* II, 1, 20 chiar înaintea apologului lui Herakles (cf. și nota urm.).

[62] ἱδρώς (în text ἱδρῶτα) — sudoare, ca semn al ostenelii, al trudei, cuvînt pe care îl regăsim atît în *Schol.* la Arist., *Norii* 361 (B 1), cu referire la apologul lui Herakles cît și în apologul lui Herakles. Xen., *Mem.* II, 1, 28 (B 2). Se presupune că autorul citării este Prodicos, cu atît mai mult cu cît același text, parafrazat în dial. *Prot.* 340 *D*, este considerat acolo a exprima concepția lui Prodicos. Pasajul din Epicharmos întărește aceeași idee. Se poate presupune și aici că citarea îi aparține lui Prodicos.

[63] gr. ὧδέ πως — Xenofon atrage atenția prin această expresie că nu ne prezintă întocmai, vorbă cu vorbă, spusele lui Prodicos. Aceeași rezervă și în paragraful 34 — οὕτω πως.

[64] Motivul mai vechi al momentului hotărîrii, al alegerii drumului în viață este introdus, se pare, de Prodicos în viața lui Herakles.

[65] Deși apologul se intitulează tradițional *Herakles la răscruce*, cuvîntul ὁδός (drum) din text trebuie înțeles chiar în povestire, metaforic: drumul virtuții sau al viciului. Esențială, în fond, este întrecerea celor două femei în a-l atrage pe Herakles fiecare pe drumul ei în viață.

[66] Aristotel, *Rhet.* II, 6, 1384 a, citează un proverb: „ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ" — în ochi sălășluiește rușinea.

[67] τὰ ὄμματα ἀναπεπταμένα — ochii larg deschiși, cu privirea neplecată, semn al lipsei de sfială, ochi, privirea nerușinată.

[68] Verbele care exprimă bucuria, plăcerea, încîntarea sînt aici χαρίζομαι, τέρπομαι, ἥδομαι, εὐφραίνομαι — referitor, respectiv, la gust, văz și auz, miros și pipăit, plăcere sexuală. Din fragmentele citate la A 19 rezultă o altă repartiție a sinonimelor făcută de Prodicos. În general întrebuințarea sinonimelor nu este făcută, în această povestire, în genul lui Prodicos, care explică diferențele și nu variază expresia pe baza sinonimiei (cf. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, 1893-1901, II, 1, pp. 125, 134, la Untersteiner, *I Sof.*, T.F., fasc. II, nota la „Prodicos", fr. B 2, par.24).

[69] Κακία — traducerea obișnuită și mai potrivită în opoziție cu Virtutea (ἀρετή) este *Viciul*. Dar întruchiparea sa feminină din poveste ne-a făcut să preferăm un substantiv de genul feminin în limba română. Cele două figuri alegorice par a fi inovații ale lui Prodicos.

[70] Untersteiner, *I Sof.*, T.F., II, notă la „Prodicos", fr., B 2, par.28 (καρπούς) consideră că în acest paragraf (28) se face aluzie la principalele cuceriri ale civilizației despre care fusese vorba în precedentele secțiuni ale *Anotimpurilor*. În ce privește variația sinonimică pentru *a vrea, a dori*: βούλομαι, ἐθέλω, ἐπιθυμέω, cf. n. 68.

[71] ἱδρῶτι, cf. Platon, *Prot.* 340 *D* (B 1 [U]) care confirmă paternitatea prodiciană a conceptului.

[72]. Virtutea are pentru Prodicos caracter unitar, cf. Untersteiner, *I Sof.*, vol. II, cap. XI, par.3.

[73] În sprijinul afirmației că Prodicos a scris o lucrare *Despre natură* vin fr. A 10, B 3 Epiph. Cf. și nota 58. Unii autori pun la îndoială existența unei lucrări cu acest titlu (cf. Welcker, *Prodicos von Keos, Vorgänger der Sokrates*, „Kleine Schriften", Bonn, 1845, II, pp. 522-523; Chiappelli, *Per la storia della Sofistica greca*, „Archiv für Gesch. des Philosophie", 3, 1890, p. 18, nota 50 — citați de Untersteiner, *I Sof.*, T.F., fasc. II, nota la Prod. B 3.

[74] *Despre natura omului* este considerat fie un subtitlu pentru *Anotimpuri* (Cataudella, Prod., p.20 la Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota la Prod., B 4) fie o secțiune din *Despre natură* (Welcker, *Prod.*, p.525, *ibidem*). Conținutul lucrării e greu de precizat pornind doar de la informația lui Galenus. Untersteiner consideră că lucrarea putea să trateze despre dezvoltarea civilizației omenești, un aspect important al acesteia fiind originea și perfecționarea limbajului. Deci, din informația lui Galenus ar fi de reținut distincția sinonimică (Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota la Prod., B 4 și *La storia dell'umanità e la soluzione dell'antitezi Nomos — Physis in Prodico di Ceo*," Riv. di Storia della filos"., 2, 1947, p. 122).

[75] πεφλέχθαι = inf. pf. pasiv al verbului φλέγειν — a aprinde, a arde, a încinge. φλέγμα — ca derivat al acestui verb, exprimă rezultatul acțiunii. De aceea, în text, verbul este dat la pf. pasiv.

[76] Perseus—filosof stoic din sec. III î.e.n.

[77] gr. μετὰ ταῦτα. S-a discutat mult în jurul acestei expresii, dacă este corelată cu πρῶτον (mai întîi) și deci afirmația existenței a două faze în dezvoltarea religiei îi aparține lui Prodicos (cf. B 5, fr. Cicero,

D.N.D. 15, 38 şi Minucius; cf. Untersteiner, *I Sof.*, vol.II, cap.XI, par. 1, pp. 16-17 şi notele); sau (mai greu de acceptat ca sintaxă) se referă la spusele lui Perseus, avînd în vedere că Cicero, *D.N.D.* 1, 118 şi Sextus, *Adv. math.* IX, 18 şi 52 îi atribuie lui Prodicos doar divinizarea obiectelor din natură nu şi a descoperitorilor lor (H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912, p. 113 şi 251, la Untersteiner, *I Sof.*, T.F., nota la Prod., B 5 şi *I Sof.*, vol.II, nota 9, p. 30); cf.şi Guthrie, *Les soph.*, pp 246-248.

[78] Acest pasaj, adăugat de Untersteiner, T. F., fsc. II, 192, ca urmare a demonstraţiei lui Nestle (*Bemerkungen zu den Vorsokratiken und Sophisten*, „Philologus", 67, 1908, pp. 557—558; *Die Horen des Prodicos*, „Hermes", 71, 1936, p. 161, V. M. Z. L., p. 354, nota 22) clarifică pasajul din Philodemos în sensul primei interpretări.

[79] ϑεοὺς ἐνόμισαν.

[80] Euhemeros din Messina — sec. III î.e.n., autorul doctrinei care îi poartă numele, a divinizării personalităţilor (regi, conducători) preistorice. — Diagoras din Melos. Tradiţia îl consideră fără excepţie ateu, fără a se şti pe ce bază filosofică îşi va fi sprijinit ateismul, căruia i se dă doar un temei moral, o amară experienţă de viaţă. Acuzat de impietate, de atenieni, este condamnat în lipsă, se presupune, cu puţin înainte de expediţia în Sicilia (415 î.e.n.).

[81] Anticii l-au considerat ateu pe Prodicos. Pentru moderni, obiect de discuţie.

[82] Acest pasaj a fost adăugat de Untersteiner în *I Sof.*, T. F., fasc. II, pp. 194—195, ca element esenţial al istoriei sentimentului religios după Prodicos; cf. Untersteiner, *Prod.*, p. 121; *I Sof.*, vol. II, cap. XI, par. 1.

[83] Themistius — sec. IV e.n. Discursul 30 este un elogiu al agriculturii nu numai ca sursă de procurare a mijloacelor de trai, dar şi ca origine a vieţii civilizate.

[84] ϑεῶν ἔννοιαν — corectarea lui Diels pentru εὔνοιαν [ms.].

[85] Se presupune o lacună în text, pentru care sînt două conjecturi: ἐγγενέσϑαι (adoptată de noi după Untersteiner — Kalbfleisch) şi ἐγγνώμενος (Diels).

[86] Criton tocmai îi relatase lui Socrate părerea proastă despre filosofi şi filosofie a unui martor la discuţia lui Socrate cu Euthydemos şi Dionysodoros, reprezentanţi ai eristicii. La acest martor şi la cei care îi seamănă se referă aici Socrate citîndu-l pe Prodicos. Modelul acestui personaj (numit şi „logograful anonim") a fost mult discutat —, cei mai mulţi autori înclinînd către Isocrate (sau retorul de tip isocratic). Isocrate revendica pentru el şi retorii asemănători care practicau arta discursurilor politice, calitatea de filosof, socotindu-i „sofişti" pe toţi adepţii dialogului. Cf. pentru situaţia discuţiilor şi bibliografia corespunzătoare, nota lui G. Liiceanu la traducerea românească a dialogului *Euthydemos*, în Platon — *Opere*, vol. III, Ed. şt. şi enc., Buc., 1978, nota 59, p. 127 urm. Cf. şi E. Dupréel (*Les sophistes*, pp. 144—149) care acordă o mare importanţă pasajului legînd ideea exprimată aici de Prodicos de critica enciclopedistului superficial (cf. *Charmides* şi *Rivalii*), fals înţelept care pretinde a fi primul pentru că ştie cîte puţin din toate. Oricum, Platon reprezintă prin acest personaj figura celor care nu ştiau să distingă între

eristică (care își propune respingerea cu orice preț a afirmațiilor interlocutorului) și dialectica socratică (bazată tot pe metoda discuției, dar țintind adevărul), negînd valoarea întregii filosofii. Și Prodicos va fi avut de combătut adversari din aceeași categorie cu cei ai lui Platon (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., f. II, nota la B 6).

[87] Untersteiner socotește că acest pasaj trebuie să fi aparținut *Anotimpurilor* și că se leagă de ideea din B 2, 28, în măsura în care se demonstrează tocmai că ἐπιμέλεια [B 2, 28], deci buna folosire a lucrurilor *(nomos)* poate da o valoare lui *physis*, în timp ce folosirea rea nu reușește (cf. Untersteiner, *I Sof.*, T. F., fasc. II, nota la B 8; *I Sof.*, vol. II, C. XI, p. 3).

[88] Ideea dezvoltată aici tinde să demonstreze inutilitatea rugăciunii dedusă logic din principiul că virtutea se poate învăța. Dupréel (*Les soph.*, pp. 166—170) consideră acest pasaj ca foarte important, printre altele și prin atribuirea doctrinei înțelepciunea = știința, „adevăratului ei inventator".

[89] ἡδύ, τερπνόν, χαρτόν — am modificat puțin traducerea pentru a o pune de acord cu traducerea acelorași termeni sau a celor din aceeași familie cu ei din pasajele A 19.

[90] În textul grecesc τὸ ἥττω εἶναι αὑτοῦ și κρείττω ἑαυτοῦ. În traducerea publicată: *a fi învins ... a fi mai tare.*

[91] É. Dupréel consideră că prezența lui Prodicos și a lui Hippias, a intervențiilor și a aprobărilor lor, avea menirea să amintească lectorilor timpului „mai bine informați decît noi asupra surselor dialogurilor [platonice] care este adevărata origine a temelor pe care își brodează Socrate variațiile" (*op. cit.*, p. 123). Dealtfel, după părerea lui É. Dupréel *(Les sophistes)*, o serie de texte din dialogurile platoniciene sau ps.-platoniciene ar expune, în fond, teze de origine predominant sau chiar exclusiv prodiciene. Le menționăm pe cele mai importante, cu firească rezervă: *Menon* 87 C — 89 C (ar fi, în expunerea lui Socrate, morala lui Prodicos), *Protag.* 338 E—347 A, *Rivalii* 138 A—C, *Menexenos* 246 E—248 A, *Al doilea Alcibiade* (ar cuprinde teze prodiciene), *Primul Alcibiade* (ar fi construit aproape în întregime pe morala lui Prodicos).

[92] Cf. A 1 a, A 3, A 11, A 12.

[93] Valoarea acestui pasaj ca sursă de cunoaștere a moralei prodiciene este mult discutată și părerile sînt împărțite între cei care consideră că autorul dialogului s-a inspirat din surse mai tîrzii și cei care cred în inspirația prodiciană a pasajului citat aici sau chiar a unui fragment mai mare 366 D—367 C—369 C (deci Prodicos ar fi sursă comună de inspirație a autorului lui Axiochos și a altor filosofi la care apar idei asemănătoare). Diels (care oricum consideră pasajul de autenticitate îndoielnică) înlătură din discuție continuarea expunerii, considerînd-o inspirată din literatura academică, cinică, epicureică (cf. DK, note la B 9). É. Dupréel este unul dintre susținătorii moderni ai inspirației autentic prodiciene a dialogului (cf. *Les sophistes*, pp. 172—176). Untersteiner păstrează în ediția sa doar fragmentul din DK, cf. nota sa la B 9. Pentru viziunea pesimistă asupra vieții omenești la Prodicos, cf. A 10 și nota 26.

[94] După părerea lui L. Robin (Platon, *Oeuvr. compl.*, Paris, 1942, vol. II, n. 22, p. 1584) Prodicos este aici un pseudonim pentru Epicur. (Răspunsul lui Axiochos apreciază cele spuse de Socrate aici drept discuții la modă —, lipsite de valoare). Ideea expusă o consideră o imitație a

Scrisorii a III-a a lui Epicur (124 urm.). După Dupréel, existența aceleiași idei la Epicur nu implică neapărat paternitatea asupra lor. Ideea putea fi mai veche.

[95] Adevăratul nume al autorului este Eu[h]enos, fr. 10 Bgk. — așa cum apare el tot la Plutarh în alte locuri (*De adul. et am.* 50 a, *Quaest. conv.* 697 c, *Quaest. Plat.* 1010 c). Cuvîntul grecesc ἥδυσμα, ca derivat al verbului ἡδύνω (a face plăcut, a da gust, a asezona), înseamnă *ceea ce face plăcut(ă) gustoas(ă) o mîncare, ceea ce dă gust* unei mîncări, *condiment*. În acest sens mai larg este întrebuințat în traducere termenul de condiment. La fel se spune (atît în continuarea textului citat cît și în celelalte texte din Plutarh la care am făcut trimitere) că sănătatea, sau prezența unui prieten sînt condimente.

[96] În loc de Προδικος trebuie citit Ἡρόδικος. Cf. Gal., *op. cit.*, XVII b, 98 urm., cf. Ann. Londin (Suppl. Arist. III, 1) 9, 20, p. 14 nota, p. 115 a 14. Aceasta este medicul Herodikos din Selymbria, cf. DK, 85 A 6; pentru Herodikos, medic, frate cu Gorgias, cf. DK 82, A 2.

CRITIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Coborîtor din străvechea stirpe aristocratică a Dropizilor prin care se înrudea cu Solon și cu Platon, Critias din Atena s-a născut în anul 462 î.e.n. ca fiu al lui Callaischros și al Potonei. Primind mai întîi o educație in familie potrivit condiției sale, tînărul Critias l-a audiat o vreme pe Socrate, pe care, odată scopul instructiv atins, l-a părăsit pentru a se lansa în politică. În anul 415 î.e.n., denunțat ca participant la sacrilegiul Hermelor, este întemnițat, dar, după o scurtă detențiune, este eliberat prin mărturia oratorului Andokides. În 411 participă efectiv la cîrmuirea oligarhică a celor Patru Sute, poate împreună cu tatăl său. Îndîrjirea sa antidemocratică și filospartană manifestată cu acest prilej i-au atras mai tîrziu, în 407, o propunere de exilare din partea democratului radical Cleophon. Ca loc de exil a ales Thessalia, unde a frecventat cercurile din jurul lui Gorgias și a organizat o diversiune politică antidemocratică sub aparențe democratice. În 404, după înfrîngerea de la Aigospotamoi și capitularea necondiționată a Atenei, revine din exil și este ales unul din cei cinci efori care, sub oblăduirea armatelor spartane, urmau să restabilească ordinea. Devine in continuare membru în Comisia Celor Treizeci, constituită inițial pentru a întocmi proiectul noii constituții după model spartan, dar transformată curînd într-o tiranie oligarhică sîngeroasă. Ivindu-se în sînul oligarhiei reacția aripii moderate condusă de Theramenes, Critias preia conducerea aripii radicale, își suprimă adversarul și continuă politica de crime, confiscări și ilegalități. Trimis, în mai 403 î.e.n., împotriva forțelor democratice ale lui Thrasybulos, își găsește moartea luptînd cu curaj la asaltul de la Munychia. Viața lui Critias e marcată de mari contraste. Ales printre Cei Treizeci ca să restaureze legile, le-a încălcat el cel dintîi trimițînd la moarte, fără judecată, pe democratul Leon din Salamina, pe tovarășul său de idei Theramenes, și pe mulți alții, atrăgîndu-și astfel renumele de „cel mai violent și mai sîngeros dintre Cei Treizeci de Tirani"; a redactat propunerea de revenire a lui Alcibiade din exil, dar tot el a scris decretul de exilare a aceluiași; acest cupid om politic a avut îndrăzneala de a-i acuza pe Themistocles și pe Cleon că s-au îmbogățit prin politică; el, *filospartanul*, îi reproșează lui Cimon că i-ar fi ajutat pe spartani; discipol al lui Socrate, își abandonează maestrul de îndată ce crede că și-a atins scopul, iar mai tîrziu îi va interzice chiar, prin lege, să predea arta argumentării. Contrastul dintre viața și opera sa este încă și mai mare. Politicianul extremist era astfel dublat de un sofist, orator, poet, dramaturg și prozator de valoare. Izvoarele îl prezintă ca pe un amator pasionat de filosofie („profan între filosofi și filosof între profani"), ateu, erudit și elocvent, de o inteligență strălucită. Fără a fi un sofist profesionist — poate și pentru că i-o interzicea înalta sa origine aristocratică —, prin scrierile și ideile sale Critias aparține curentului sofiștilor, aflat la apogeu. Scrierile sale poetice cuprin-

deau: elegii (între care *Elegia către Alcibiade*), erudiție politică și literară (*Constituții în versuri*, Πολιτεῖαι ἔμμετροι: s-au păstrat fragmente numai din cea spartană; *Despre viețile poeților?*) și drame (*Tennes*, *Rhadmanthys*, *Peirithoos*, *Sisyphos*). A scris de asemenea în proză: opere retorice (*Exordii la discursuri politice*, lucrare de tinerețe), politice (discursuri reale; *Constituții: a atenienilor?*, *a thessalienilor*, compusă între 407 și 404, în timpul exilului, *a lacedemonienilor*; decrete redactate în calitate de legislator) și filosofice (*Aforisme*, în cel puțin 2 cărți; *Conversații*, 2 cărți; *Despre natura dragostei sau despre virtuți*). Din fragmentele păstrate se desprinde imaginea unui cercetător interesat de istoria culturii, civilizației și religiei; a manifestat un interes special pentru poezie, progresul tehnic și meșteșugăresc, pentru etnografie și folclor. Contribuția sa sub raport speculativ nu poate fi neglijată. Printre altele, Critias a formulat o doctrină a timpului apropiată de cea a lui Heraclit (fr. B 18 Critias); opoziția dintre lege (νόμος) și caracter (τρόπος) — ca aspect particular al contradicției generale dintre natură (φύσις) și lege — a rezolvat-o în favoarea caracterului (fr. B 22); după el, în toate împrejurările, principiul călăuzitor (τὸ ἡγεμονικόν) trebuie să fie intelectul-voință (γνώμη) opus percepției senzoriale (ψυχή, suflet) și manifestat concret prin caracter, care e φύσις (fr. B 39, cf. B 32). Se pare că deviza comportamentului social al lui Critias a fost aceea pe care o găsim în fr. B 41 a. „Înțelepciune înseamnă a-și urmări fiecare propriile interese". Pentru a explica originea religiei, a vieții civile și a dreptului, împrumută haina unui mit ateu, pus în gura șiretului Sisyphos, în celebrul fragment B 25.

O ipostază mai puțin cunoscută a lui Critias este aceea de precursor al poeziei alexandrine în multe direcții: în poezia didactică, tratatele în versuri pe teme literare, elegia alexandrină erudită, preferința pentru cuvîntul rar, obscuritate, conciziune și etiologii. Totodată, i se pot atribui cîteva certe priorități: el este cel dintîi care a scris în proză constituții grecești; cel dintîi care, — alături de Hippocrates — a scris aforisme filosofice; cel dintîi care, — înainte de Poseidonios —, a manifestat interes pentru folclor; este și cel care a inventat strofa pythiambică. Ca scriitor s-a bucurat de o unanimă prețuire, începînd cu Herodes Atticus care l-a reintrodus, după o lungă eclipsă, în circuitul literar. Stilul „excelentului Critias" a făcut să fie considerat un model de limbă attică, a cărui frază se caracteriza prin somptuozitate, expunerea prin originalitate, lexicul prin inventivitate. Natură deconcertantă, bipolară, om politic temerar, filosof diletant, dar în același timp tiran sîngeros, insensibil, lipsit de scrupule, Critias a fost un aliaj rar de bine și rău. Nu am putea decide dacă a avut un caracter contradictoriu sau s-a petrecut o evoluție în comportamentul său. Totuși ni se pare a recunoaște o constantă de viață în ideologia elitară a aristocratului care afișa un dispreț de clasă pentru un om ca Archilochos și aproba aservirea celor mulți și mediocri, întrucît aceasta ar corespunde raporturilor din natură.

C. G.

CRITIAS

A) VIAȚA ȘI SCRIERILE

1. PHILOSTR., *V. Soph.* I, 16 Critias sofistul[1], dacă trebuie să-l socotim un personaj nedemn [κακὸς], o facem nu pentru faptul că a răsturnat conducerea democratică la Atena (căci democrația ar fi fost răsturnată poate chiar de ea însăși, de vreme ce se sumețise într-atît încît nici de arhonții însărcinați cu paza legilor nu mai asculta!), ci pentru că a susținut fățiș pe spartani[2], și anume : le-a predat templele; a distrus Zidurile cu ajutorul lui Lysandros[3]; atenienilor pe care îi exilase le-a interzis să se așeze vreundeva în Grecia, amenințînd cu război din partea Spartei pe oricine primea un fugar atenian [cf. DEMOSTH. 23, 38—89]; de asemenea, pentru că prin cruzime și crimă i-a întrecut pe Cei Treizeci[4] și a conceput împreună cu spartanii un proiect smintit, anume ca Attica să devină pășune pentru oi[5], după ce va fi fost evacuată de turma oamenilor. Pentru toate acestea, mie cel puțin, mi se pare cel mai ticălos om (κάκιστος ἀνθρώπων) între cei cărora le-a mers numele întru ticăloșie. Și dacă măcar ar fi fost împins la aceste fapte de ignoranță, ar fi valabilă spusa celor care afirmă că el a fost corupt de Thessalia[6] și de contactul cu ea; căci firile necioplite (τὰ ἀπαίδευτα ἤθη) sînt foarte ușor de abătut pe o cale greșită, cînd e să-și aleagă felul de viață. Dar fiindcă primise o educație excelentă și discuta sumedenie de teme filosofice (γνώμας πλείστας ἑρμηνεύων), și se trăgea din Dropides[7], cel care a cîrmuit pe atenieni după Solon [593/2 î.e.n.], nu ar putea scăpa de învinuirea din partea celor mai mulți că poate din ticăloșia firii sale a făptuit aceste nelegiuiri. Și pe de altă parte și acel fapt ciudat (ἄτοπον) că el nu s-a asemănat cu Socrate[8] al lui Sophroniscos, care avea reputația de cel mai înțelept și mai drept om din vremea sa și cu care de atîtea ori a disputat pe teme filosofice, ci s-a asemănat cu thessalienii, la care domină aroganța nestăpînită, iar puterea (τὰ

τυραννικά) este exercitată la băutură. Cu toate acestea, nici thessalienii nu se dezinteresau de înțelepciune, ci cetățile din Thessalia, mici sau mari, își întorseseră privirile spre Gorgias din Leontinoi și-l imitau (ἐγοργίαζον): și ar fi trecut și la imitarea lui Critias (τὸ κριτιάζειν)[9], dacă Critias ar fi făcut la ei vreo demonstrație a înțelepciunii sale. Dar el se dezinteresa de aceasta, ba din contră, le făcea oligarhiile și mai apăsătoare, stînd de vorbă cu potentații de acolo, atacînd orișice cîrmuire democratică[10] și calomniind pe atenieni, precum că dintre oameni cel mai adesea ei sînt de vină, încît, pentru cel care cugetă la acestea, mai degrabă Critias a corupt pe thessalieni decît thessalienii pe Critias. A murit ucis de partizanii lui Thrasybulos, care readuceau de la Phyle la Atena conducerea democratică[11]. Unora însă li se pare că tocmai prin moartea sa a devenit un om de bine, fiindcă a slujit tiraniei drept linţoliu (ἐνταφίῳ)[12]. Dar să mi se arate mie că a existat vreun om care să fi murit de moarte bună (καλῶς ἀποθανεῖν), pentru idealuri pe care le-a ales prost! (οὐκ ὀρθῶς εἵλετο). Tocmai din aceste motive mi se pare că și înțelepciunea acestui bărbat[13] și roadele cugetărilor sale (τὰ φροντίσματα) au fost mai puțin studiate de către greci[14]; căci dacă vorbele nu se vor acorda cu caracterul[15], vom apărea că vorbim cu limba altuia (ἀλλοτρίᾳ γλώττῃ), întocmai ca flautele.

Sentențios în ce privește stilul[16], Critias e afectat (πολυγνώμων) și foarte iscusit în emfază (σεμνολογῆσαι)[17], nu cea ditirambică, nici cea care recurge la expresii luate din poezie, ci aceea care constă din cuvintele cele mai proprii (τῶν κυριωτάτων) și care apare firească (κατὰ φύσιν). Văd că el este și suficient de concis și grozav de bătăios în specia apărării; atticizează[18], dar cu măsură (οὐκ ἀκρατῶς), și în mod nedeplasat (căci lipsa de gust în vorbirea attică e ceva barbar): cuvintele attice se străvăd în discursul său ca niște luciri de raze (ἀκτίνων αὐγαί). Aplicarea asyndetonului între un membru și alt membru de frază e predilecția lui Critias; la fel, efortul de a fi original în invenție (ἐνθυμηθῆναι), original în expunere (ἀπαγγεῖλαι)[19]; suflul oratoric e cam scurt (ἐλλιπέστερον)[20], dar suav și blînd (λεῖον), ca boarea zefirului.

2. DIOG. LAËRT. III, 1 Platon, fiul lui Ariston și al Perictionei (sau al Potonei[21]) — cea care-și urca obîrșia

pînă la Solon—atenian prin naștere; frate cu Solon a fost Dropides, din care au descins, pe rînd: Critias, Callaischros, *alt Critias, unul din Cei Treizeci* (Κριτίας ὁ τῶν τριάκοντα), și Glaucon, din care au ieșit: Charmides și Perictione, iar fiul acesteia și al lui Ariston este Platon, cel de al șaselea coborîtor din Solon. PLAT., *Charm.* 154 B [Vorbește *Critias*] pe Charmides, fiul unchiului meu Glaucon, deci văr cu mine. PLATON, *Charm.* 157 E [*Socrate* către Charmides] într-adevăr, spița paternă (ἡ πατρῴα οἰκία) a voastră, a lui Critias fiul lui Dropides, ni s-a transmis prin tradiție că a fost preamărită (ἐγκεκωμιασμένη) și de Anacreon, și de Solon, și de mulți alți poeți. *Schol.* AESCH., *Prom.* 130 Căci [Anacreon] s-a stabilit în Attica, fiindcă era îndrăgostit de Critias.

3. PLATON, *Tim.* 20 A Cumva toți cei de aici știm că Critias nu este profan (ἰδιώτην) în nimic din cele ce discutăm[22]. PLATON, *Tim.* 20 D—E [vorbește *Critias*] Ascultă atunci, Socrate, o povestire foarte ciudată dar întru totul adevărată[23], așa cum a istorisit-o cîndva Solon, cel mai înțelept dintre cei Șapte Înțelepți; acesta era rudă și foarte bun prieten cu străbunicul nostru Dropides, după cum spune el însuși în mai multe rînduri în poeziile sale; bunicului nostru Critias, cum iarăși ne amintea bătrînul, i-a spus că mari și uimitoare fapte străvechi ale acestei cetăți ar fi fost șterse de timp și de pieirea oamenilor ... PLATON, *Tim.* 21 A Cît despre mine, voi istorisi o veche poveste pe care am auzit-o de la un om care nu era nici el tînăr; căci pe atunci Critias [bunicul tiranului] era deja, după cîte spunea, de aproape nouăzeci de ani, iar eu să fi avut cel mult zece ani. *Schol. ad loc.* Critias avea o înfățișare nobilă și viguroasă, era în contact cu societatea filosofilor și era numit profan între filosofi și filosof între profani[24]; și el a exercitat tirania, fiind unul din Cei Treizeci.

4. XENOPH., *Memorab.* I, 2, 12 și urm. (12) Dar, spuse acuzatorul [Polycrates], Critias și cu Alcibiade, care au frecventat amîndoi pe Socrate[25], foarte multe rele au făcut amîndoi cetății. Căci Critias, dintre toți cei implicați în oligarhie a fost cel mai tîlhar (κλεπτίστατος), cel mai violent și mai ucigaș (βιαιότατος καὶ φονικώτατος)[26], iar Alcibiade, și el, dintre toți cei părtași la regimul democratic, cel mai nestăpînit, mai insolent și mai brutal. (13) Eu, desigur, dacă

aceştia doi au făcut vreun rău cetăţii, nu îi voi dezvinovăţi; voi expune numai legătura cu Socrate, în ce fel au avut-o. (14) În fapt, aceşti doi bărbaţi au fost prin natură cei mai ambiţioşi (φύσει φιλοτιμοτάτω) dintre toţi atenienii, voind ca toate prin ei să se facă şi dintre toţi, ei să fie cei mai renumiţi ... (16) Dar s-a vădit cum sînt din cele pe care le-au făptuit; căci, de îndată ce au socotit că sînt mai presus decît colegii lor (κρείττονε τῶν συγγιγνομένων), indepărtîndu-se imediat de Socrate, au început să pratice viaţa politică (ἐπραττέτην τὰ πολιτικά), pentru care îl căutaseră pe Socrate. ... (24) Şi atît Critias cît şi Alcibiade, cîtă vreme au fost în preajma lui Socrate, au putut cu ajutorul lui să-şi stăpînească dorinţele, nu tocmai frumoase; dar, depărtîndu-se ei de acela, Critias a fugit în Thessalia şi acolo s-a înhăitat (συνῆν) cu oameni[27] care uzau mai curînd de practici ilegale (ἀνομίᾳ) decît de dreptate (δικαιοσύνῃ) ... (29) Dar pe drept cuvînt ar putea fi blamat Socrate în cazul cînd, el însuşi nefăcînd nimic josnic, ci numai văzîndu-i cum făptuiesc lucruri netrebnice, ar fi însemnat că-i aprobă. În realitate însă, simţindu-l pe Critias că e îndrăgostit de Euthydemos[28] şi că încearcă să abuzeze de el, întocmai ca aceia care se folosesc de trupuri pentru plăcerile Afroditei, încerca să-l oprească spunînd că asta e ceva nevrednic de un om liber (ἀνελεύθερον) şi că nu şade bine (οὐ πρέπον) unui om desăvîrşit (ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ) ca pe cel iubit, căruia vrea să-i apară demn de cinstire, să-l roage implorîndu-l, ca cerşetorii, să-i dea ce cere, deşi nimic bun nu e în aceste lucruri. (30) Critias însă nesupunîndu-se unor îndemnuri de acest fel şi neputînd fi împiedicat, se zice că Socrate, în prezenţa multor altora şi a lui Euthydemos însuşi, a spus că Critias suferă de o afecţiune porcină (ὑικὸν πάσχειν), dorind să i se prosterne lui Euthydemos precum purceluşii, pietrelor[28 bis]. (31) Din cauza acestor lucruri, desigur, Critias îl duşmănea pe Socrate pînă într-atît încît, atunci cînd aflîndu-se printre Cei Treizeci, a ajuns nomothet împreună cu Charicles[29], i-a purtat pică (ἀπεμνημόνευσεν αὐτῷ) şi a interzis prin lege să predea arta discuţiilor[30].

4ª. CIC., *De oratore* 3, 34, 139

Ce să mai zic de Critias? Dar de Alcibiade? Desigur, n-au fost ei nişte cetăţeni folositori *(boni)* pentru cetăţile

lor, dar au fost cu siguranță erudiți și înzestrați cu elocință, și oare nu în discuțiile socratice fuseseră deprinși?

5. ANDOK. I, 47 Haide dar, vă voi citi și numele persoanelor pe care el [Diocleides] i-a denunțat pentru mutilarea statuilor lui Hermes[31] ... Critias, văr și el cu tatăl meu [Leogoras]: căci mamele lor erau surori. ANDOK. I, 68 Au fost salvați: tatăl meu, cumnatul meu, trei veri, șapte dintre celelalte rude, toți fiind cît pe aci să moară pe nedrept, și care acum văd lumina soarelui datorită mie.

6. [DEMOSTH.], 58, 67 Aristocrates fiul lui Skelias ... după ce a săvîrșit multe și frumoase fapte de arme pe vremea cînd cetatea era în război cu lacedemonienii, distrugînd din temelii Ektiòneia[32] în care partizanii lui Critias (οἱ περὶ Κριτίαν) intenționau să primească pe lacedemonieni [în 411 î.e.n.], a dărîmat fortificațiile și a restaurat conducerea democratică. Cf. TUC. VIII, 92.

7. LYCURG., *c. Leocr.* 113 Adunarea Poporului hotărăște, la propunerea lui Critias (Κριτίου εἰπόντος) de a acuza pe mort [Phrynichos, asasinat în 411 î.e.n.] de trădare (προδοσίας)[33], pentru ca, dacă se dovedește că, deși trădător, a fost îngropat în țară, osemintele acestuia să se dezgroape și să se arunce în afara Atticii.

8. ARISTOT., *Rhet.* A 15. 1375 b 32 Și Cleophon[34] s-a folosit, împotriva lui Critias, de elegiile lui Solon, pentru a dovedi că familia lui e din vechime desfrînată (ἀσελγής); căci altminteri nicicînd n-ar fi compus Solon acest vers: „Zic lui Critias cu părul cel roșu (Κριτίᾳ πυρρότριχι) să asculte de tată-său" [fr. 18 Diehl].

9. XEN., *Hell.* II,3,12 Dar în anul următor [404/3 î.e.n.] ... Adunarea Poporului a hotărît să aleagă o Comisie de Treizeci de bărbați (τριάκοντα ἄνδρας) care să întocmească legile strămoșești potrivit cărora ei vor cîrmui Statul[35]. Și au fost aleși următorii: Polychares, Critias etc.

10. XEN., *Hell.* II, 3, 15 Așadar în prima perioadă Critias era prieten cu Theramenes și de aceeași părere cu el, dar, după ce s-a pornit să ucidă pe mulți, fiindcă și el fusese exilat de democrați [în 407], iar Theramenes opunea rezistență, spunînd[36] etc. ... XEN, *Hell.* II, 3, 18 Atunci Critias și ceilalți Treizeci, deja temîndu-se, și nu cel mai puțin de Theramenes, ca nu cumva spre el să se scurgă

cetățenii[37], întocmesc o listă de trei mii de persoane, anume cei ce vor participa la conducerea Statului. ... XEN., *Hell.* II, 3, 36 [Discursul lui Theramenes] Desigur, nu sînt mirat de faptul că Critias m-a judecat greșit; căci atunci cînd aceste evenimente au avut loc [procesul Arginuselor][38], el s-a întîmplat să nu fie aici de față, ci în Thessalia unde, împreună cu Prometeu, organiza orînduirea democratică (δημοκρατίαν κατεσκεύαζε) și înarma pe penești[39] împotriva stăpînilor lor.

11. LYS. 12, 43—44 După ce a avut loc bătălia navală [de la Aigospotamoi][40] și cetății i s-a întîmplat nenorocirea, pe cînd încă era o conducere democratică — de unde s-a și început dezbinarea — au fost instituiți cinci efori de către cei așa-numiți „camarazi" (ἑταίρων)[41], oficial unificatori ai cetățenilor, dar de fapt conducători ai conjuraților (ἄρχοντες τῶν συνωμοτῶν), care acționau contrar democrației voastre; ei erau Eratosthenes și Critias. Aceștia au instituit filarhi peste cartiere și dictau tot ce trebuie să se voteze și cine era nevoie să conducă și dețineau depline puteri (κύριοι ἦσαν) în orice altceva voiau să înfăptuiască.

12. XEN., *Hell.* II, 4, 8 și urm. Din această cauză [atacarea fortăreței Phyle de către Thrasybulos][42], Cei Treizeci, considerînd că situația nu mai e sigură pentru ei, au vrut să ocupe Eleusis, ca să le fie lor refugiu, dacă va fi nevoie. Și ordonînd cavalerilor, Critias și restul Celor Treizeci au venit spre Eleusis [urmează capturarea locuitorilor din Eleusis] ... (10) După aceea, luînd Thrasybulos pe cei din Phyle, acum adunați cam la vreo mie, ajunge în timpul nopții la Pireu ... Îndată ce au aflat acestea, Cei Treizeci au și venit în ajutor cu spartani din garnizoană, călăreți și hopliți ... (11) Iar cei veniți de la Phyle ... s-au rînduit în formație strînsă la Munychia[43] ... (19) Acolo, dintre Cei Treizeci au murit Critias și Hippomachos[44] [mai 403] ...

12 bis. NEP., *Thrasyb.* 2, 7 În a doua bătălie a căzut Critias, conducătorul tiranilor *(dux tyrannorum)*, pe cînd, ce-i drept, lupta vitejește *(fortissime)* împotriva lui Thrasybulos[45].

13. *Schol.* AESCHIN. I, 39, p. 261 Schultz. O mostră de felul de guvernămînt (δεῖγμα τῆς πολιτείας) a Celor Treizeci este și aceasta: la moartea lui Critias, unul din Cei Treizeci, au așezat pe mormînt o Oligarhie care

ținea o torță și dădea foc unei Democrații, dimpreună cu următoarea inscripție:

Acest mormînt este al unor bărbați de bine[46], care au stăvilit cîtva timp de la insolență blestemata democrație (τὸν κατάρατον δῆμον)[47] ateniană.

14. ARISTOT., *Rhet.* Γ 16, 1416 b 26 Faptele vestite, ajunge să le amintim, cele mai multe nu au nevoie de o explicație (διηγήσεως); de exemplu, dacă vrei să elogiezi pe Achile, fiindcă toți îi cunosc isprăvile, trebuie doar să amintești de ele la nevoie. Dar dacă vrei să elogiezi pe Critias, trebuie să le explici, căci nu mulți le cunosc[48].

15. ATHEN. IV, 184 D Chamaileon din Herakleea[49] în discursul intitulat *Protrepticul* spune că toți lacedemonienii și thebauii invață să cînte din flaut (αὐλεῖν), de asemenea pe vremea lui încă mai practicau acest obicei herakleoții din Pont, iar dintre atenieni cei mai iluștri sînt Callias al lui Hipponikos și Critias al lui Callaischros[50].

16. [PLUT.], *V. X. orat.* 1, 1, p. 835 D—E Totuși, pe cei cîți — referindu-ne la timpurile cele mai vechi — trebuie să-i menționăm că au mînuit acest stil oratoric (ἰδέαν τῶν λόγων)[51], toți aceștia s-ar descoperi că vin după Antiphon [din Rhamnus][52], deja vechi față de el; de exemplu pe Alcibiade[53], Critias, Lysias și Archinos[54].

17. CIC., *de orat.* II, 23, 93 Pe aceștia [adică pe oratorii Pericle, Alcibiade, Tucidide] i-au urmat Critias, Theramenes, Lysias; rămîn multe lucruri scrise de Lysias, cîteva de Critias; despre Theramenes știm din auzite; toți, după atîta timp, mai păstrau încă acea vestită sevă *(illum sucum)* a lui Pericle, dar erau de un stil ceva mai abundent *(paulo uberiore filo)*. PHILOSTRAT., *Ep.* 73 Critias și Tucidide nu ignoră că elevația (τὸ μεγαλόγνωμον) și mîndria (τὴν ὀφρὺν) le-au dobîndit de la acesta [Gorgias], dar că le-au prefăcut în ceva ce le e propriu[55], unul prin fluență (εὐγλωττίας)[56], celălalt prin forță (ῥώμης).

18. DIONYS. HALIC., *Lys.* 2 [Lysias] este foarte pur ca exprimare (καθαρὸς τὴν ἑρμηνείαν) și excelent etalon (ἄριστος κανών) de limbă attică, nu cea veche de care se folosesc Platon și Tucidide, ci cea uzuală în acel timp, cum se poate dovedi prin discursurile lui Andokides și ale lui Critias[57] și prin multe altele. Cf. DIONYS. HALIC., *Isae.* 20.

19. HERMOGENES, *de ideis* B 401, 25 Rabe Despre Critias. Căci și acesta este aproape tot atît de maiestuos (σεμνὸς) ca și Antiphon și deschis spre sublim (διηρμένος πρὸς ὄγκον) și cel mai adesea sentențios (ἀποφαντικῶς)[58], dar mai curat în ce privește exprimarea (τὴν λέξιν) și atît de ordonat cînd amplifică fraza, încît reușește să fie limpede, în ciuda emfazei (σαφὴς ἅμα τῷ μεγέθει), și totodată precis (εὐκρινής). De multe ori, și mai cu seamă în *Exordiile la discursuri politice* (Δημηγορικοῖς προοιμίοις)[59], dobîndește și adevăr și verosimilitate (πιθανόν). Fiind poate puțin prea îngrijit (ἐπιμελὴς), totuși nu se folosește numai de această însușire, și nici nu duce pînă la saturație claritatea ca Antiphon, ci numai atît cît să atingă adevărul. Iar de celelalte trăsături ale stilului, cum ar fi convenienţa (ἐπιεικεία) sau simplitatea (ἀσφαλεία) sau cîte și mai cîte de acest fel, nu se folosește în mod excesiv.

20. PHRYNICHOS, *Praepar. sophist.* [Phot., *Bibl.* 158, p. 101 b 4 Bekk.] Etaloane, reguli (στάθμας) și model (παράδειγμα) excelent de vorbire neamestecată (εἰλικρινοῦς), pură și attică[60] se spune că sînt ... [Platon, cei 10 oratori, Tucidide, Xenofon, Aeschines Socraticul][61] și de asemenea Critias al lui Callaischros și Antisthenes[62].

21. PHILOSTR., *V. Soph.* II, 1, 14 [Herodes][63] se devota tuturor celor din vechime, iar la Critias chiar aderase fără rezerve și l-a introdus în habitudinile literare ale grecilor, pe el, care pînă atunci fusese neglijat (ἀμελούμενον) și trecut cu vederea (περιορώμενον).

22. PHILOP., *de anima* 89, 8 [la nr. 23] În ce-l privește pe Critias, fie că este vorba de unul din Cei Treizeci care a fost și discipolul lui Socrate, fie de vreun altul, nu putem face distincția. Se spune că a mai fost și un alt Critias sofistul[64], de care sînt scrierile ajunse pînă la noi; căci cel ce făcea parte din Cei Treizeci nu ar fi scris altceva în afară de *Constituții în versuri* (πολιτείας ἐμμέτρους)[65].

23. ARISTOT., *de anima* A 2. 405 b 5 Alții însă spun că sîngele (αἷμα) [*i. e.* este sufletul][66] precum Critias, cînd presupun că sensibilitatea (τὸ αἰσθάνεσθαι) este lucrul cel mai propriu al sufletului[67] și că acest lucru există din natura sîngelui[68]. PHILOP., *de an.* prooem. 9, 19 [cf. 89, 12] Critias, unul din Cei Treizeci, spunea că sufletul e sînge.

„Căci — spune el — sîngele care scaldă inima (περικάρδιον) este facultatea gînditoare (νόημα) a oamenilor" [= CRIT., fr. 8 Bach][69].

B) FRAGMENTE. TEXTE ÎN VERSURI

HEXAMETRI

1 [7 Bach (1827), 8 Diehl]. ATHEN. XIII, p. 600 D Cîntîndu-l mereu [pe Eros], subtilul Anacreon este pe buzele tuturor. Despre acesta spune şi excelentul (ὁ κράτιστος) Critias cele ce urmează[70]:

Pe cel ce odinioară a compus cîntece melodioase pentru femei,
Pe dulcele Anacreon Teosul[71] l-a mînat în Grecia
Ca stimulent (ἐρέθισμα)[72] la ospeţe, seducător (ἠπερόπευμα)[73] al femeilor,
Adversar (ἀντίπαλον) al flautelor, iubitor de liră (φιλοβάρβιτον), suav, fără grijă,
Niciodată dragostea de tine nu va îmbătrîni şi nici nu va muri[74],
Cît timp paharnicul face să circule în cupe
Apă amestecată cu vîn, împărţind toasturi spre dreapta (προπόσεις ἐπὶ δεξιά)[75],
Şi coruri de femei serbează sacrele serbări nocturne,
Iar discul (πλάστιγξ), fiu al bronzului, stă sus de tot
În vîrful cottabosului (κοττάβου)[76], sub stropii zeului Bromios[77] ...

Elegii

2 [1 B., 1 D.]. ATHEN., *epit.* I, p. 28 B Critias înşiruie astfel particularităţile originare (ἰδιώματα)[78] din fiecare cetate: *„còttabos ... la Marathon"*. Şi în realitate este lăudată ceramica attică. ATHEN. XV, 666 B Mai întîi originea cottabos-ului: este un joc din Sicilia, cei dintîi care l-au descoperit[79] fiind sicilienii, după cum spune Critias fiul lui Callaischros în *Elegii* prin aceste cuvinte: *„Jocul còttabos ... şi splendoare"*. Lex. Bekk. VI, Anecd. I, 382, 19 [Phot. A 73, 3 Reitzenst.] *reazim al gîn-*

dului (ἀλεξίλογα): așa a numit literele Critias tiranul [v. 10].

Jocul còttabos este de fel din pămîntul sicilian, operă aleasă
Pe care o așezăm ca țintă la aruncarea stropilor de vin[80],
Apoi carul (ὄχος) sicilian, cel mai de frunte prin frumusețe și splendoare ...

* * *

Din Thessalia e jilțul (θρόνος), sălaș preavoluptuos al mădularelor;
Frumusețea deosebită a patului (λέχους) odihnitor o dețin
Miletul și Chios, cetatea scăldată de mare a lui Oinopion[81].
Cupa tyrrheniană (Τυρσενὴ φιάλη) bătută cu aur triumfă,
Și orice bronz ce împodobește casa la vreo trebuință[82].
Fenicienii au născocit literele[83], reazim al gîndului (γράμματ' ἀλεξίλογα);
Theba a construit cea dintîi lavița carului (ἁρματόεντα δίφρον)
Iar corăbiile purtătoare de poveri (φορτηγοὺς ἀκάτους), carienii, supraveghetorii mărilor[84].
Dar roata olarului (τροχὸν) și vlăstarul pămîntului și al cuptorului,
Mult vestita ceramică, de folos în gospodărie
A descoperit-o cetatea care a așezat un monument al victoriei la Marathon[85].

3. [33 B.]. MALL. THEODOR., *de metr.* VI, 589, 20 Keil Că metrul numit hexametrul dactilic a fost născocit mai întîi (*inventum primitus*)[86] de Orfeu o afirmă Critias. [Cf. DK II, 146, 1 și nota].

Lui Alcibiade

4. [3 B., 2 D.]. HEPHAEST., *ench.* 2, 3, p. 9, 6 [Despre synizesă (περὶ συνεκφωνήσεως)] Sau două scurte contopite într-o singură scurtă, ceea ce se găsește în toate metrele ...

dar rareori în poemele epice; după cum Critias în *Elegia către Alcibiade* nu credea că numele Alcibiade o permite; căci spune el:

Şi acum voi încununa pe fiul lui Cleinias, pe atenianul
Alcibiade, cîntîndu-l cu noi modulaţii (νέοισιν τρόποις),
Căci în elegie numele său nu putea să se potrivească în nici un chip:
Acum însă va fi plasat nediscordant în iamb[87].

5 [4 B., 3 D.]. PLUT., *Alcib.* 33 Decretul (ψήφισμα) de reîntoarcere în ţară[88] fusese ratifîcat mai întîi în redactarea lui Critîas fiul lui Callaischros, după cum el însuşi a scris în *Elegii* amintindu-i lui Alcibiade de recunoştinţa datorată, în aceşti termeni:

Decizia (γνώμη) care te-a rechemat dintre toţi eu
Am rostit-o şi, redactînd-o (γράψας)[89], am desăvîrşit opera.

Pecetea limbii mele[90] e pusă peste cuvintele ei. Cf. fr. B 75.

Constituţii în versuri[91]. Cf. fr. A 22

Constituţia lacedemonienilor. Cf. fr. B 32—37

6 [2 B., 4 D.]. ATHEN. X, 432 D Toasturi (προπόσεις) nu era obiceiul să se facă la ospeţele lacedemoniene şi nici să-şi închine unii altora cupe ale prieteniei (φιλοτησίας) în cursul acestora. Aceste lucruri le arată Critias în *Elegii*[92]:

La Sparta acest obicei (ἔθος) şi această datină (μελέτημα) sînt rînduite,
De a bea[93] propria cupă, cu belşug de vin,
Iar nu de a o trece mai departe rostind toasturi pe nume,
Şi nici spre partea dreaptă (ἐπὶ δεξιτερὰν χεῖρα), dînd roată comesenilor
[aşa cum se obişnuieşte la Atena]

*
* *

Mîna lydiană, născută în Asia, a născocit[94] vasele de băut (ἄγγεα)
Şi faptul de a oferi toasturi spre dreapta[95] şi de a invoca
Pe nume pe cel în cinstea căruia vrei să închini[96].
După asemenea fel de a bea limbile se dezleagă
Spre vorbe urîte şi trupul se face
Mai nevolnic[97]; înaintea ochilor stăruie o ceaţă neguroasă,
Uitarea topeşte din inimi (πραπίδων) amintirea
Iar cugetul se clatină. Slujitorii iau obiceiuri
Desfrînate; înăuntru se năpusteşte risipa care ruinează casele.
Dar flăcăii lacedemonieni beau doar atît
Cît să-şi mîne gîndul către o speranţă veselă,
Iar limba către voie bună şi rîs cu măsură.
Un asemenea fel de a bea este folositor şi trupului
Şi minţii şi averii; se potriveşte şi muncilor Afroditei
Şi somnului, liman al ostenelilor,
Şi celui mai plăcut lucru dat de zei murîtorilor, Sănătatea,
Şi Cumpătării (Σωφροσύνην), vecină cu Evlavia (Εὐσεβίης),

şi mai spune în continuare:

Şi toasturile cu cupele pline peste măsură, care pentru moment (παρὰ χρῆμα)
Fac plăcere, dacă ţin toată viaţa (εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον), aduc durere.
În schimb felul de viaţă (δίαιτα) al lacedemonienilor e rînduit în cumpătare,
Să mănînci şi să bei cu măsură, pentru a fi în stare
Să gîndeşti (φρονεῖν) şi să trudeşti (πονεῖν); nu există o zi anume,
Spre a robi vinului trupul cu băuturi fără măsură.

7 [36 B., 5 D.]. *Schol.* EURIP., *Hippol.* 264 A unuia din cei şapte înţelepţi e maxima: „Nimic prea mult" (μηδὲν ἄγαν) pe care unii, precum Critias, o atribuie lui Chilon. DIOG. LAËRT. I, 41 [v. I, 61, 12] fără nume de autor:

Un lacedemonian[98], înţeleptul Chilon, a fost cel care a spus:
„Nimic prea mult!" Totul e bine la timpul potrivit (καιρῷ)[99].

8 [5 B., 6 D.]. PLUT., *Cim.* 10 [după DK 82 B 20] Critias, care a fost printre Cei Treizeci, își dorește:

Bogăția Scopazilor, mărinimia lui Cimon
Și izbînzile lui Arkesilaos lacedemonianul[100].

9 [6 B., 7 D.]. STOB. III, 29, 11 De-a lui Critias:

Mai mulți oameni destoinici apar prin exercițiu (ἐκ μελέτης)
decît prin natură (φύσεως)[101].

Drame

10. *Vita Eurip.*, p. 135, 33 Dintre [dramele lui Euripide], trei sînt considerate neautentice: *Tennes, Rhadàmanthys* și *Peirìthoos*. Cf. mai jos p. 383, 18 și urm. Wilamowitz a adăugat aici ca dramă satirică *Sìsyphos* (*Analecta Eurip.*, p. 166).

Tennes

11. Eponim al insulei Tènedos[102]; cf. CONON[103], *narr.* 28 [PHOT., *bibl.* 126, p. 135 b 19 B.] = *FGrHist.* 26 F 1.

12. [EUR., fr. 695, TGF, p. 578 Nauck²] STOB. III, 2, 15 Euripide în *Tennes*:
Vai! nu mai e nimic drept în generația de azi[104].

Rhadamanthys

12 a. V. DK „Adaosuri": [Castor fratele] lui Polydèuces; a fost ucis în luptă dreaptă. În vreme ce Rhadamanthys se bucura de izbîndă, dar era și îndurerat din pricina fetelor, Artemis ivindu-se porunci Elenei să pregătească cinstirile de înmormîntare pentru amîndoi frații morți, și vesti că fiicele lui Rhadamanthys deveniseră zeițe[105].

13 [660 N.] *Anecd. Gr.*, ed. Bekker *Lex. I*, 94, 1 *A nimici* (ἐξαιρεῖν), în loc de a distruge (ἀφαιρεῖν). Căci spune Euripide în *Rhadamanthys:*
Nu-i nimeni care să ne poată nimici ...

14 [658 N.] STRABON VIII, p. 356 Euripide ... în *Rhadamanthys:*

Cei ce dețin pămîntul Eubeei[106], cetate învecinată.

15 [659 N.]. STOB., *ecl.* II, 8, 12; IV, 20; II, 61 *Rhadamanthys* al lui Euripide:

Felurite-s patimile (ἔρωτες) în viață[107]:
Unul rîvnește să dobîndească noblețe,
Altuia nu la asta-i e gîndul, ci vrea
Să fie numit stăpîn al multor bogății, în casele sale;
Altuia îi place ca, scornind vorbe nesănătoase
Cu îndrăzneală ticăloasă, să-i înșele pe vecini;
Alții caută cîștiguri rușinoase mai curînd decît binele
Semenilor: astfel viața oamenilor este rătăcire (βίοτος ἀνθρώπων πλάνη).
Eu însă nu doresc să obțin nimic din toate acestea,
Ci aș vrea doar să am faima bunului nume (δόξαν εὐκλείας)[108].

Peirithoos

15 a. V. DK „Adaosuri". Oxyrh. pap. 17, 36 urm. [Cinci fragmente din pap. 2078 împreună cu resturi din 85 versuri, publicate de Hunt; cf. A. KÖRTE, „Archiv für Papyrusforschung" X, 1932, p. 50 și urm.; MOREL, „Bursian's Jahresberichte über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft" LIX, 1933, p. 159 urm.].

16. IOHANN. DIACON., la HERMOG. [din Vatic. gr., 2228, p. XIV, „Rhein. Mus." 63 (1908)], p. 144 urm., ed. Rabe. GREGOR. CORINTH., la HERMOG. B 445, 7 Rabe (iar Euripide: „Zeus, după cîte se spune" — (Ζεύς, ὡς λέλεκται) — atribuire, și de-adevărat (τῆς ἀληθείας ὕπο) — confirmare): Acest vers [vezi mai jos, v. 9] se găsește în două drame ale lui Euripide, în cea intitulată *Peirithoos* și în *Înțeleapta Melanippe*[109]. Subiectele și temele acestora nu este oportun să le expun pentru iubitorii de erudiție. Subiectul lui *Peirithoos* este acesta: Peirithoos[110], coborînd în Hades împreună cu Theseus pentru pețirea Persephonei, și-a primit pedeapsa cuvenită: încătușat de stînci într-o poziție imobilă, acesta era străjuit de guri căscate de balauri, iar Theseus, socotind rușinos lucru să părăsească acolo pe prietenul său, a preferat vieții traiul în Infern. Dar Herakles, trimis de către Euristeu în contra Cerberului a întrecut în forță jivina, iar pe Theseus și pe cei din preajma sa, cu ajutorul zeilor subpămînteni i-a slobozit de apăsarea ursitei, printr-o singură ispravă îmblînzind și fiara dușmană, obținînd și

grația din partea zeilor, îndurîndu-se și de prietenii aflați în nenorocire. Este introdus în această dramă Eacòs[111] care se adresează lui Herakles:

—Ei, dar ce-i asta? văd pe unul care zorește încoace
Cu sîrg și cu sufletul foarte îndrăzneț.
Drept e, străine, să spui cine ești, cum de te atingi
De aceste meleaguri și din ce pricină.
Iar HERAKLES către acesta [EURIPIDE, fr. 591 TGF, p. 547 Nauck²]:

Nu-i nici o ezitare să-ți dezvălui toată povestea;
Țara mea de baștină e Argos, iar numele Herakles,
M-am născut din Zeus, părintele tuturor zeilor;
Căci la nobilul pat al mamei mele venit-a
Zeus, după cîte se spune, și de-adevărat[112].

Vin aici de nevoie, supunîndu-mă
Autorității lui Euristeu, care m-a trimis în Hades cu poruncă
Să aduc cîinele, viu, la porțile
Micenei, nu pentru că vrea să-l vadă, ci socotea
C-a găsit pentru mine această ispravă cu neputință de îndeplinit (ἆθλον ἀνήνυτον).
Pe urmele unei asemenea isprăvi (πρᾶγος), am dat ocol Europei
Și Asiei întregi, și-acum am ajuns în măruntaiele (ἐς μυχοὺς) pămîntului.

17 [17 B., EURIP., fr. 592 N.]. ATHEN. XI, 496 A Plemochòe, (πλημοχόη), vas de argilă în formă de sfîrlează ... se întrebuințează la Èleusis în ultima zi a misteriilor, care tocmai de aceea se numește Ziua Plemochòëlor ... îl menționează și cel care a scris *Peirithoos*, fie că este Critias tiranul, sau Euripìde, atunci cînd spune:
Ca să vărsăm aceste plemochòë în abisul (χάσμα)
Pămîntului, rostind cuvinte de bun augur[113].

18 [16 B., 594 N.]. CLEM. ALEX., *Stromat.* V, 35 [II, 349. 18 St] Cu privire la acestea informează reprezentările de pe Chivotul Sfînt (ἁγιᾶς κιβωτοῦ)[114], caracteristice lumii inteligibile (τοῦ νοητοῦ κόσμου), ascunse și refuzate celor mulți. Și în plus o arată și acele imagini de aur (χρυσᾶ ἀγάλματα), fiecare cu cîte șase aripi, fie că înfățișează,

așa cum vor unii, cele două Urse, fie că, ceea ce e mai de crezut, cele două emisfere, iar numele lor de heruvimi vrea să arate multă știință. Amîndouă au împreună douăsprezece aripi și aceasta, prin cercul zodiacal și timpul străbătut de-a lungul lui, indică lumea sensibilă (αἰσθητὸν κόσμον). Cred că și tragedia care discută despre fenomenele naturale (ἡ τραγῳδία φυσιολογοῦσα)[115], despre aceasta vorbește:

Timpul, neostenit (ἀκάμας χρόνος) și plin de o curgere
Veșnică (ἀενάῳ ῥεύματι), cutreieră încoace și încolo zămislindu-se
El însuși pe sine (τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν)[116]; Ursele gemene,
Cu zbaterile iute-mișcătoare ale aripilor,
Străjuiesc polul Atlantic.

Atlas, adică polul impasibil (ὁ μὴ πάσχων πόλος), poate fi și sfera stelelor fixe, dar mai bine poate că închipuie veșnicia imobilă (αἰῶνα ἀκίνητον). *Schol.* ARISTOPH., *Av.* 179 Cei vechi credeau, nu cum cred cei mai aproape de noi că polul e un semn (σημεῖον, punct) și o extremitate a axei, ci că e tot ce ne înconjoară (τὸ περιέχον ἅπαν). Euripide în *Peirithoos* spune: „*străjuind și polul Atlantic*" (καὶ τὸν Ἀτλάντιον φρουρῶν πόλον), întrucît și el se mișcă de jur împrejur și datorită lui se mișcă tot Universul.

19 [15, B., 593 N.] CLEM. ALEX., *Stromat.*, v. 115 [II, 403, 14 St.] În drama *Peirithoos*, același [Euripide] mai spune și acestea în stilul tragic: [*Schol.* APOLL. RHOD. IV, 143 și EUR., *Or.* 982 citează vers. 1—2; SATYR. *Vit. Eur.* (Ox. Pap. IX), p. 140 citează vers. 1—4]:

Tu, de-sine-zămislitul[117], care în învîrtejirea
Văzduhului ai amestecat natura tuturor lucrurilor,
În jurul căruia dansează lumina și întunecata noapte
Cu culori schimbătoare și mulțimea nenumărată
A stelelor, necontenit.

Aici cuvîntul de-sine-zămislit (αὐτοφυῆ) redă intelectul creator (τὸν δημιουργὸν νοῦν)[118], iar cele ce urmează se referă la Univers, în care sînt și contrastele de lumină și întuneric.

20 [10 B., 595 N.]. PLUT., *de amic. multit.* 7, p. 965 c Unii care nu s-au bucurat de prieteni cînd aceștia erau

fericiți, pier împreună cu ei cînd se găsesc în nenorocire. Și acest lucru li se întîmplă mai ales celor iubitori de cunoaștere (φιλόσοφοι) și înzestrați cu har (χαρίεντες), precum Theseus care, alături de Peirithoos pedepsit și înlănțuit:

Se încătușează cu cătușele nefăurite din bronz ale Onoarei (αἰδοῦς ἀχαλκεύτοισιν πέδαις).

21 [13 B., 598 N.]. STOB., *ecl.* II, 8, 4 În *Peirithoos* al lui Euripide:

Nu dintr-un cuget neștiut a aruncat
Vorba cine a spus mai întîi
Că pe cei ce gîndesc cuminte Soarta îi ajută.

22 [12 B., 597 N.] STOB., *flor.* III, 37, 15 În *Peirithoos*:

Un caracter bun (τρόπος χρηστὸς) este mai sigur decît legea (ἀσφαλέστερος νόμου)[119]:

Căci pe acesta nici un orator nu l-ar putea
Perverti, dar legea, tulburînd-o în sus
Și-n jos cu discursurile lui, adesea o vatămă (λυμαίνεται).

23 [14 B., 596 N.]. STOB., *flor.* IV, 53, 23 În *Peirithoos* al lui Euripide:

Nu e mai bine să nu trăiești decît să trăiești în chip netrebnic?

24 [Din *Peirithoos* provin, după Welcker] EURIP., *fr. inc.* 865: Faima (φήμη) îl arată pe omul nobil (τὸν ἐσθλὸν) chiar și în măruntaiele pămîntului. EURIP., fr. 936 Nu: ci încă respirînd m-a primit Hades, după Wilamowitz, EURIP., fr. 964 [v. mai sus II, 14, 5] și PHOT. A 91, 18 Fără-de-mamă (ἀμήτορος): Euripide:

„Tu, Aphidnos[120], fiu al Geei cea fără-de-mamă"[121].

Sisyphos, dramă satirică[122]

25 [9 B., 1, p. 770 N.]. SEXT. EMP., *adv. math.* IX, 54 Și Critias, unul dintre cei care au exercitat tirania la Atena, pare a fi din tagma ateilor (ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων)[123], deoarece spune că legiuitorii din vechime l-au închipuit pe

zeu ca pe un soi de supraveghetor (ἐπίσκοπον) al acțiunilor omenești, lăudabile sau condamnabile (κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων), pentru ca nimeni să nu jignească într-ascuns pe aproapele său, de teama pedepsei (τιμωρίαν) din partea zeilor. Există la el pasajul acesta: *„A fost ... un neam al zeilor"*. AËT. I, 7, 2 (D. 298) Euripide poetul tragic nu a vrut să-și dezvăluie gîndurile sale în mod direct, temîndu-se de Areopag[124], ci le-a expus în felul acesta: l-a introdus pe Sisyphos ca apărător al acestei opinii și i-a atribuit această cugetare: *„A fost o vreme,* zice el, *cînd ... robită forței"* [vv. 1—2]. Apoi spune că ilegalitatea (ἀνομίαν) a fost desființată prin introducerea legilor (νόμων εἰσαγωγῇ); și, fiindcă legea putea să împiedice infracțiunile fățișe (τὰ φανερὰ τῶν ἀδικημάτων), mulți le comiteau pe ascuns (κρύφα), atunci un om abil (τις σοφὸς ἀνὴρ) a stabilit că trebuie, printr-o poveste mincinoasă (ψευδεῖ λόγῳ), să întuneci adevărul și să-i convingi pe oameni că *„Există un geniu ..., care și aude, și vede, și gîndește cu prisosință"* (vv. 17—18). AËT. I, 6, 7 (D. 294) De unde și Euripide spune: *„Alcătuirea înstelată a cerului, ... Timpul, meșter iscusit"* (vv. 33—34).

A fost o vreme, cînd[125] viața omului era necivilizată
(ἄτακτος)[126]
Și animalică și robită forței,
Cînd nici o răsplată (ἆθλον) nu exista pentru cei buni
Și nici o pedeapsă (κόλασμα) pentru cei netrebnici.
Abia mai apoi mi se pare că oamenii au statornicit
Legi drept pedepsitori (νόμους κολαστάς)[127], pentru ca dreptatea să fie regină.
⟨Deopotrivă tuturor⟩, iar silnicia (ὕβριν) să o aibă de roabă;
Și era sancționat (ἐζημιοῦτο) oricine greșea.
Apoi, de vreme ce legile îi opreau
Să făptuiască cu silnicie rele în văzul tuturor (τὰμφανῆ)
Și ei le făptuiau pe ascuns (λάθρᾳ)[128], atunci, pare-mi-se,
⟨Pentru prima oară⟩[129], un om isteț și iscusit la minte
(πυκνὸς καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ)[130]
A născocit pentru muritori teama de zei (θεῶν δέος)[131], ca
Să fie o sperietoare (δεῖμα) printre cei răi[132] și pentru ceea ce
Făptuiesc, spun sau gîndesc ei pe ascuns.
Prin urmare, a introdus divinitatea (τὸ θεῖον)

Ca geniu (δαίμων) care înflorește cu o viață nepieritoare,
Care cu mintea-i (νόῳ)[133] și aude, și vede, și gîndește cu prisosință (ἄγαν)[134],
Atent la ce fac oamenii și avînd o natură divină,
Care va auzi tot ce se spune între muritori
Și va putea să vadă tot ce se făptuiește de ei[135].
Dar chiar de urzești ceva rău pe tăcute,
Aceasta nu va scăpa zeilor; căci în ei facultatea de a gîndi (τὸ φρονοῦν)
Se găsește cu prisosință. Rostind el cuvinte de-acestea,
A introdus cea mai ademenitoare dintre învățături (διδαγμάτων ἥδιστον)[136]
Învăluind adevărul cu vorbă mincinoasă[137].
Mai afirma că zeii sălășluiesc în locul[138] cu care,
Rostindu-l, îi înspăimînta cumplit pe oameni,
Tocmai acolo de unde știa că provin temerile pentru muritori
Și foloasele pentru viața lor necăjită:
De pe bolta rotitoare a cerului de asupra unde observa
Că sînt scăpărări de fulger, și pocnetele grozave
Ale tunetului și alcătuirea înstelată a cerului (ἀστερωπὸν δέμας),
Frumoasă împestrire a timpului, meșter iscusit,
Acolo de unde înaintează dogoarea (μύδρος) strălucitoare a astrului[139],
Și de unde se pornește ploaia umedă înspre pămînt.
Astfel de spaime (φόβους) a presărat el în jurul oamenilor,
Datorită cărora a construit (κατῴκισεν) în chip măiestru, prin cuvîntul său,
Divinitatea, și a instalat-o la locu-i cuvenit,
Și a stins cu desăvîrșire lipsa de legi prin legiuiri[140] (τὴν ἀνομίαν τοῖς νόμοις κατέσβεσεν).
Și puțin mai departe adaugă:
Astfel cred eu că întîia dată cineva i-a făcut
Pe muritori să socoată că există un neam al zeilor[141].

Din drame incerte

26 [22 B., 2 N.]. STOB., *ecl.* I, 8, 11:
După umbră, cel mai iute îmbătrînește timpul[142].

27 [20 B., 3 N.]. STOB., *flor.* III, 14, 2 De-a lui Critias.

Cf. B 15 a (la DK „Adaosuri").
Cine se-ntîlneşte cu prietenii pentru a le face
Întru totul pe plac[143] transformă plăcerea
De moment în ură viitoare.

28 [19 B., 4 N.]. STOB., *flor.* III, 23, 1 De-a lui Critias:
Rău e cînd un smintit pare om cu minte (τις μὴ φρονῶν δοκῇ φρονεῖν)[144].

29 [21 B., 5 N.]. STOB., *flor.* IV, 33, 10 De-a lui Critias:
Oare-i mai bine să ai în casă
Bogata neghiobie[145] sau înţeleapta
sărăcie? Cf. B 94 nota.

TEXTE ÎN PROZĂ

Constituţia atenienilor

30 [Aici aparţin poate fragmentele B 53—73].

Constituţia thessalienilor[146]

31 [30 Bach, 7 Müller, FHG II, 69] ATHEN. XIV, 662 F „Există un consens că thessalienii au fost cei mai risipitori (πολυτελέστατοι) dintre greci şi în ce priveşte veşmintele, şi în felul de trai (τὴν δίαιταν)[147]; ceea ce pentru ei a fost şi cauza pentru care i-au asmuţit pe perşi împotriva Eladei, fiindcă rivalizau cu ei în lux şi risipă. Cu privire la risipa acestora relatează şi Critias în *Constituţia* lor [cf. ATHEN. XII, 527 A].

Constituţia lacedemonienilor[148]

32 [23 Bach, 1 Müller, FHG II, 68] CLEM., *Stromat.* VI, 9 [II, 428, 12 St.] După ce Euripide, la rîndul său, a spus în versuri că „dintr-un tată şi o mamă care duc o viaţă aspră, ies odrasle mai bune" [fr. 525, 4. 5], Critias scrie:

Încep chiar de la naşterea omului (ἀπὸ γενετῆς)[149]: în

ce chip poate el deveni cel mai bun şi mai puternic la trup?[150] dacă cel care-l procreează face gimnastică, mănîncă vîrtos şi îşi căleşte corpul, iar mama copilului ce va să se nască îşi fortifică trupul şi face exerciţii gimnastice[151].

33 [24 B., 2 M.]. ATHEN. XI, 463 E Există feluri osebite de a bea (τρόποι πόσεων ἴδιοι) potrivit cu fiecare cetate, după cum prezintă lucrurile Critias în *Constituţia lacedemonienilor* prin aceste cuvinte: „Locuitorul din Chios şi cel din Thasos beau din cupe mari, trecînd apoi cupa spre dreapta, cel din Attica din cupe mici, de asemenea, spre dreapta, iar thessaliotul închină pocale mari, trecînd-o celui care doreşte. Lacedemonienii însă, fiecare bea din cupa sa[152], iar paharnicul îi mai toarnă atît cît poate bea"

34 [25 B., 3 M.]. ATHEN. XI, 483 B Critias în *Constituţia lacedemonienilor* scrie astfel: „în afară de acestea, ca regim, cele mai ieftine (σμικρότατα) mîncăruri[153]; foarte bune-s încălţările laconiene, de asemenea foarte plăcute şi foarte folositoare hainele; *cothon*-ul (κώθων), paharul (ἔκπωμα) laconian, este vasul de băut cel mai avantajos în campanie şi cel mai uşor de purtat în raniţă; şi pentru ce este atît de folositor, ⟨voi lămuri imediat: soldatul⟩ adeseori este silit să bea apă impură. Mai întîi, nu se prea vede ceea ce bei; apoi cothon-ul, avînd ieşituri pe fund (ἄμβωνας) reţine impurităţile înăuntru". PLUTARCH., *Lyc.* 9, 7 [26 B.] De aceea, cele mai comune şi mai necesare dintre mobile, ca paturi (κλιντῆρες), scaune (δίφροι) şi mese, la ei erau foarte bine lucrate, iar cothon-ul laconian era preţuit mai cu seamă în campaniile militare, după cum spune Critias; căci adeseori fiind necesar să se bea apă care ingreţoşa vederea, ea era ascunsă de culoarea vasului, iar murdăria fiind împinsă înăuntru şi alipindu-se de buzele răsfrînte ale vasului, apa băută ajungea la gură mai curată. POLL. VI, 97 *Cothon* [vas de băut] laconian: marginile de amîndouă părţile cothon-ului, ca şi acelea ale ulcelei, se numesc *buze* (ἄμβωνες). Cf. PHOT., cothon.

35 [28 B., 5 M.]. ATHEN. XI, 486 E Critias în *Constituţia lacedemonienilor* (comparaţie cu mobilele spartane): „Pat lucrat la Milet (κλίνη Μιλησιουργής)[154] şi scaun lucrat la Milet (δίφρος Μιλησιουργής), pat lucrat la Chios (κλίνη Χιουργής) şi masă lucrată la Rheneion[155] (τράπεζα Ῥηνειοεργής)". HARPOCR. s.v. Fabricate de către Ly-

kios[156] (Λυκιουργεῖς) (după un citat din Didymos): dar se pare că gramaticianul ignoră că o asemenea formaţie adjectivală nu s-ar putea găsi de la nume proprii, ci mai degrabă de la nume de oraşe şi neamuri: *„Pat fabricat la Milet"*, spune Critias în *Constituţia lacedemonienilor.*

36 [29 B., 6 M.]. EUSTATH., *in Od.* VII, 376, p. 1601, 25 [din Suetonius, *Despre jocuri?*] (Περὶ παιδιῶν) Era un obicei străvechi să se joace astfel şi era, se spune, în mare cinste la lacedemonieni o întrecere, anume jocul cu mingea (σφαιρομαχία) ... mai notează că era tot un soi de dans şi atare joc cu mingea, ca cel de mai jos, după cum arată şi cel care a scris astfel: „thermaüstris (θερμαϋστρὶς): dans de mai multe perechi". Spune într-adevăr Critias[157] aşa: „Sărind ei în sus, înainte de a reveni pe pămînt executau multe răsuciri cu picioarele, ceea ce numeau ei „a dansa dansul cleştilor (θερμαϋστρίζειν)". Cf. ATHEN. XIV, 629 D.

37 [0]. LIBAN., *or.* 25, 63 (II, 567 Förster) ... Lacedemonienii care îşi iau libertatea de a-i ucide pe hiloţi, şi despre care Critias spune că la Sparta pînă şi oamenii liberi (καὶ ἐλεύθεροι) sînt întru totul sclavi (δοῦλοι)[158]. Ce altceva înseamnă aceasta, decît ceea ce însuşi Critias spune, *că din cauza neîncrederii* (ἀπιστίας εἵνεκα) *faţă de aceşti hiloţi, spartiatul în timp de pace le ia mînerul* (τὸν πόρπακα) *de la scut. Acest lucru însă neputîndu-l face în campanie, fiindcă aici e nevoie adeseori de repeziciune, el circulă cu lancea* (δόρυ) *întotdeauna asupră-i, ca în acest fel să fie mai tare decît hilotul, în caz că ar încerca să se răzvrătească numai cu scutul. Şi-au născocit şi nişte zăvoare, pe care le cred mai puternice decît uneltirile din partea acelora* [cf. ARISTOPH., *Thesm.* 421] (64) Aşa stau lucrurile atunci cînd vieţuieşti împreună cu teama (συνοικούντων φόβῳ) şi nu eşti lăsat să răsufli de către cei de temut prin nădejdile lor. Aşadar, în timp ce aceştia se ospătează sau dorm sau se duc după treburi, teama de slujitori îi înarmează. În ce chip, atunci, o fiu al lui Callaischros, ar putea să se bucure de libertatea pură unii ca ei, împotriva cărora sclavii se răsculaseră, cu ajutorul lui Poseidon[159], şi răspîndiseră teama că în împrejurări asemănătoare vor face la fel? După cum, aşadar, regii la ei nu erau cu totul liberi, din moment ce eforilor le fusese dată îngăduinţa de a închide şi de a ucide pe rege, tot astfel toţi spartiaţii, fără

excepție, tot trăind împreună cu ura slujitorilor, pierduseră libertatea. [Cf. mai departe B 60 (II, 398, 24 nota)].

Dintr-o constituție incertă

38 [B., p. 89]. POLL. VII, 59 Pantalonii persiani (ἀναξυρίδες) se mai numesc și ițari (σκελέαι); termenul se găsește și la Critias în *Constituții*[160].

Aforisme[161], cărțile I—II ...

39 [39 B.]. GALEN., *comment. in Hippocr. de offic.* I, 1 [XVIII, B 654 Kühn; lucrurile care pot fi percepute prin văz, prin pipăit, prin auz, cu nasul, cu limba și cu rațiunea (γνώμη)][162]. O asemenea interpretare a sensului percepției (αἴσθησις) este stoică. De aceea și Aephicianus, elevul lui Quintus, a admis-o, îmbrățișînd filosofia stoică ... GALEN., *de offic.* I, 1, XVIII B, 655, 7 Se spune că Hippocrates este cel care s-a folosit de termenul „a percepe" (αἰσθέσθαι) referindu-se la facultatea de a cunoaște (γνώμη)... GALEN., *de offic.* I, 1, XVIII, B 656, 2 Amintește și despre substantivul „rațiune" (γνώμη), spunînd că în vechime se spunea, cu același înțeles, „minte" (νοῦς) sau „inteligență" (διάνοια), dacă nu cumva chiar și „cugetare" (ἐννόησις). Deși există multe mărturii, la acestea voi mai alătura cîteva.

Critias, în prima carte a *Aforismelor*, scrie următoarele: „Nici cele pe care omul le percepe cu restul corpului[163], nici cele pe care le cunoaște prin rațiune".

Și iarăși: „învață asta numai oamenii care s-au obișnuit să fie cu mintea sănătoasă"[164].

Conversații[165], cărțile I—II

40 [40 B.]. GALEN., *in Hipp. de offic.* I, 1, XVIII, B, 656 Kühn [după B 39]. Și în prima carte a *Conversațiilor* (Ὁμιλιῶν): „Dacă tu te-ai fi deprins să devii puternic (ἱκανὸς) prin rațiune, nu ai fi fost cîtuși de puțin indus în eroare de ele [senzații]"[166] și de mai multe ori în aceeași carte; dimpotrivă, în cea de-a doua carte a *Conver-*

sațiilor, opunînd rațiunea senzațiilor[167] adeseori a spus ca și Antiphon etc. [DK 87 B 1].

41 [0]. HERODIAN., περὶ μον.λέξ., p. 40, 14 Cuvîntul ὀρσότης întîlnit la Critias în *Conversații*, este incorect, în loc de ὁρμή (avînt).

41 a. [0]. PLAT., *Charm.* 161 B [Vorbește Charmides] Adineaori mi-am amintit de ceea ce deja am auzit spunîndu-se, anume că înțelepciunea (σωφροσύνη) ar însemna: a-și urmări fiecare propriile interese (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) (cf. 162 A—C)[168].

Despre natura dragostei sau despre virtuți

42 [37 B.]. GALEN., *Lex. Hippocr.* XIX, 94 Kühn (la Epid., III, 17, 11 [III, 134 L.] Femeia îmbufnată (γυνὴ Δυσήνιος): Îmbufnata: Critias, în lucrarea *Despre natura dragostei*[169] *sau despre virtuți* (Περὶ φύσεως ἔρωτος ἢ ἀρετῶν), explică astfel cuvîntul: *„Îmbufnat* (δυσάνιος) *este cel care se supără pentru lucrurile mici și pentru cele mari, mai mult decît ceilalți oameni sau mai multă vreme"*. Cf. fr B 48.

Exordii la discursuri politice (Δημηγορικὰ προοίμια)[170]

43 HERMOG., *de id.*, B 401, 25 Rabe. = fr. A 19.

Din scrieri în proză cu titlu incert

44 [35 B., 12 M.]. AELIAN., *Var. hist.* X, 13 Critias îl învinuiește pe Archilochos că el însuși a spus lucruri atît de rele despre sine. „Căci dacă", spune el, „nu ar fi răspîndit la greci o astfel de părere despre sine, nu am fi aflat noi nici că era fiu al sclavei Enipò nici că, din sărăcie și lipsă părăsind Parosul, s-a dus la Thasos, nici că sosind aici a devenit dușman localnicilor, și nici că vorbea de rău deopotrivă, și pe prieteni, și pe dușmani". „Pe lîngă acestea" — mai zicea el — „n-am fi știut nici că a fost desfrînat (μοιχὸς)[171], dacă nu am fi aflat de la el însuși, nici că a fost lasciv (λάγνος) și insolent (ὑβριστής)[172], și ceea ce este încă lucrul cel mai rușinos dintre toate, că și-a lepădat scutul. Deci pentru sine nu a fost un bun martor Archilochos de vreme ce a lăsat un asemenea renume (κλέος) și o asemenea

faimă (φήμην) despre el însuşi". Aceste învinuiri împotriva lui Archilochos[173] sînt aduse de Critias, nu de mine.

45 [31 B., 8 M.]. AELIAN., *Var. hist.* X, 17 Spune Critias că Themistocles, fiul lui Neoclès, înainte de a intra în viaţa politică, avea trei talanţi ca avere părintească; dar cînd a ajuns în fruntea treburilor obşteşti, iar apoi a fost exilat şi averea i-a fost confiscată, s-a descoperit că are o avere de peste o sută de talanţi. Tot aşa şi Cleon, înainte de a ajunge la conducerea treburilor obşteşti, nu era defel înlesnit în ce priveşte afacerile personale, dar după aceea a lăsat o avere de cincizeci de talanţi[174].

46 [0]. ARISTID., *Ars rhet.* II, 15 Schm. [despre începutul *Banchetului* lui Xenofon 1, 1]: „Dar într-adevăr, mi se pare" (ἀλλ' ἔμοι γε δοκεῖ). Dacă discursul ar fi fost început de el în formă afirmativă, ca de pildă: „Mi se pare, într-adevăr" (δοκεῖ δ'ἔμοι γε), ar fi fost mai dur şi ar fi părut că este mai degrabă al lui Critias[175] sau al unuia ca el.

47 [0]. ARISTID., *ars rhet.* II, 50 [despre *Banchetul* lui Xenofon 1,4 „Mai curînd de unii ca voi decît de generali, comandanţi de cavalerie sau candidaţi la magistraturi"] Dar dacă tu, generalizînd, ai fi spus contrariul, anume că: „Cei ce preferă pe unii de acest fel, adică pe aceia pe care îi văd că se ridică mai mult decît ceilalţi în funcţii de conducere, cinstiri şi autorităţi de acest fel, nu mi se pare că procedează just", — o asemenea întorsătură (τρόπος) ar fi părut că e mai curînd a lui Critias[176] sau a vreunuia dintre vechii sofişti.

48 [38 B.]. DIO CHRYSOST. 21, 3 [II, 267 Arn.] Sau nu ştii că Critias, unul din Cei Treizeci, a spus că *cea mai frumoasă înfăţişare la bărbaţi este cea feminină, iar la femei, contrariul*?[177]. Deci pe drept cuvînt l-au ales atenienii legiuitor (νομοθέτην) pe acesta, spre a modifica legile străvechi, pentru că din ele nu a lăsat nici una în picioare[178]. Cf. A 4 (II, 373, 1 şi urm.).

49 [0] PSEUDO-DIONYS., *ars, rhet.* 6, II, 277, 10 Us.—Rad. [sec. III e.n.] Căci pentru om, după cum spune fiul lui Callaischros, unul dintre Cei Treizeci, „*Sigur nu e nimic, pentru cel care s-a născut*[179], *decît moartea* [180], *şi cît trăieşte, nu poate face un pas făr'de năpastă* (ἐκτὸς ἄτης)"[181] ...

50 [34 B., 11 M.]. PHILOSTR., *V. Soph. praef.*, p. 1, 9 K Căci ştiu desigur că şi Critias sofistul nu a citat ascendenţa paternă, exceptîndu-l numai pe Homer şi pe tatăl său, fiindcă voia să arate ca pe o minune faptul că tatăl lui Homer este un fluviu[182].

51 [43 B.] PLANUD., *in Hermog. Rhet. Gr.* v. 484 Waltz Ca de exemplu, „La concursul de la Jocurile Pythice (τῷ ἀγῶνι τῶν Πυθίων)" : această exprimare este comună şi ieftină, dar Critias, inversînd[183], a spus: „La ale Pythicelor Jocuri concurs (τῷ τῶν Πυθίων ἀγῶνι)".

52 [32 B., 9 M.]. PLUT., *Cim.* 16 În timp ce Ephialtes se împotrivea şi protesta spunînd că nu trebuie să ajute şi nici să refacă o cetate rivală a Atenei, ci să lase mîndria Spartei să zacă la pămînt şi să fie călcată în picioare, spune Critias că Cimon, punînd mărirea patriei mai prejos de interesul lacedemonienilor[184], a convins poporul să iasă şi să-i ajute împreună cu mulţi hopliţi[185].

53 [44 B.]. POLL. II, 58 *A scruta* (διοπτεύειν), spun Critias şi Antiphon [fr. B 6].

54 [45 B.]. POLL. II, 122 La Critias, oratorul (ὁ ῥήτωρ) mai este numit şi *vorbitor* (λογεύς).

55 [46 B., 8 Nauck²]. POLL. II, 148 „Iute de mînă" (ταχύχειρ), cum spune Critias.

56 [47 B.]. POLL. III, 116 Şi cum spune Critias: „avariţie" (ῥυπαρία).

57 [48 B.]. POLL. IV, 64 Lui Critias, cîntecele cu acompaniament la cithară îi place să le numească „prosodii" (προσῳδίαι).

58 [49 B.]. POLL. IV, 165 La Critias apare cuvîntul „de două drahme" (διδραχμιαῖοι) oameni tocmiţi pentru două drahme).

59 [27 B.]. POLL. VI, 31 „A parachefui" (ἐπικωθωνίζεσθαι, spune Critias pentru „a bea mai departe".

60 [50 B.]. POLL. VI, 38 Critias a spus *şi aprovizionare cu alimente* (ὀψωνίας)[186] şi *a aproviziona* (ὀψωνεῖν), iar pentru „a aproviziona" a mai spus şi *a supraveghea preţul alimentelor* (ὀψονομεῖν).

61 [51 B., 9 N.]. POLL. VI, 152—153 *Martorii mincinoşi* (ψευδομάρτυρες) sînt numiţi la Critias şi *martorul mincinos* (ψευδομάρτυς), nu mai ştiu unde; şi *a depune mărturie mincinoasă* (ψευδομαρτυρεῖν) spune undeva acelaşi Critias.

62 [52 B.]. POLL. VI, 194 *A fi împrăștiat* (διασκεδάννυσθαι) ... sau *a fi dispersat* (διαπεφορῆσθαι), cum spune Critias.

63 [53 B.]. POLL. VI, 195 [Pentru a indica un raport de relaţie şi de limitare] Dinspre partea lor, cît le stă în putinţă, ce e potrivit cu ei, ceea ce revine în puterea lor, ce le e cu putinţă. Critias spune undeva: „*Cît privește faptul de a fi* (ἐπὶ τὸ εἶναι) *oameni de treabă*".

64 [54 B.] POLL. VII, 78 Cei care cînd vînd haine sînt *negustori de veșminte* (ἱματιοπῶλαι), căci Critias s-a folosit de acest cuvînt.

65 [55 B., 7 N.]. POLL. VII, 91 [cf. II, 196]. Cele pe care Critias le numeşte *jambiere* (ποδεῖα), prin ele trebuie să se înţeleagă fie pantofi de pîslă (πίλους)[187], fie moletiere pentru picioare (περιειλήματα ποδῶν); pe acestea Eschil le numeşte în *Frigienii* [fr. 259 N.], *bandaje de gleznă* (πέλλυτρα).

66 [56 B.]. POLL. VII, 108 „Gravori de inele" (δακτυλιογλύφοι): cuvîntul se găseşte la Critias.

67 [57 B.]. POLL. VII, 154 „Negustor de corzi muzicale" (χορδοπώλης), cum spune Critias.

68 [58 B.]. POLL. VII, 177 „Miresmar" (μυρεψός): Critias a găsit acest nume.

69 [59 B.]. POLL VII, 179 „Împletitor de plase de păr" (κεκρυφαλοπλόκος), cum a spus Critias.

70 [60, 61 B.]. POLL. VII, 196—197 Cuvintele care urmează, pe cele mai multe le foloseşte Critias, dar şi mulţi din cei ce se pricep mai bine decît el la eufonic: „negustori de bronz" (χαλκοπῶλαι), „negustori de fierărie" (σιδηροπῶλαι), *zarzavagii* (λαχανοπῶλαι), ... „negustori de brînză" (τυροπῶλαι), ... „negustori de purgative" (συρμαιοπῶλαι), *negustori de cîlţi* (στυππειοπῶλαι), „negustori de lînă" (ἐριοπῶλαι), „negustori de tămîie" (λιβανωτοπῶλαι), ... „negustori de rădăcini" (ῥιζοπῶλαι), „negustori de silphium" (σιλφιοπῶλαι), „negustori de varză" (καυλοπῶλαι), „negustori de echipament" (σκευοπῶλαι), „culegători de seminţe" (σπερμολόγοι), „negustori de seminţe" (σπερματοπῶλαι), „negustori de oale" (χυτροπῶλαι), ... „negustori de leacuri" (φαρμακοπῶλαι), ... „negustori de ace" (βελονοπῶλαι), ... „negustori de

platouri cu păsărele" (πινακοπῶλαι) ... pe aceştia însă Critias îi numeşte „neguţători de păsări" (ὀρνιθοκαπήλους).

71 [62 B.]. POLL. VIII, 25 Critias a spus „a achita" (ἀποδικάσαι) pentru „a rezolva un proces" sau „a declara cauza învingătoare", cum am spune noi „a vota achitarea". Tot el a spus şi „a judeca permanent" (διαδικάζειν), adică a împărţi dreptatea în tot timpul anului.

72 [63 B.]. POLL. IX, 17 „Edil" (ἀστυνόμος) iar la Critias „care trăieşte la oraş" (ἀστύτριψ).

73 [64 B., 6 N.]. POLL. IX, 161 La Euripide [fr. 1100], cuvîntul „bună educaţie" (εὐπαιδευσία), şi la Critias „*perspicacitate* (εὐξυνεσία).

Fragmente neautentice sau nesigure

74 [Proverbele din culegerea de *Maxime greco-syriace* a lui Ryssel („Rhein. Mus." 51, 1896, p. 531 şi urm.), n. 4, 11, 15, sînt nesigure în ce priveşte forma numelui, iar în ce priveşte conţinutul nu au nimic de-a face cu sofistul].

75 PLATON, *de rep.* II, 368 A [*Socrate* către Glaucon şi Adeimantos]: O, copii ai acelui bărbat [= Thrasymachos], nu degeaba iubitul (ἐραστής) lui Glaucon [Critias?] şi-a început elegiile adresate vouă, care v-aţi distins în lupta de la Megara, spunînd:

Fii ai lui Ariston, neam zeiesc al unui om vestit!

NOTE

[1] S-au exprimat îndoieli cu privire la calificativul de „sofist" acordat lui Critias. A. Levi (*Sulla Sofistica. Studi introduttivi*: „Sophia", 1937, pp. 191—211; 1938, pp. 325-356 — în special pp. 332-335) îl consideră printre „pseudosofişti", alături de Callikles, Euthydemos şi Dionysodoros; doctrina sa ar fi un amestec din doctrinele altora, printre care orfismul, gîndirea physiologilor şi experienţele vieţii cotidiene (a se vedea şi M. Untersteiner, *The Sophists*, translated ... by K. Freeman: New York, 1954, pp. 331—332). Într-adevăr, Critias nu a fost un sofist în accepţia curentă în epocă, aceea de „profesor de înţelepciune remunerat pentru lecţiile sale". Dealtfel, în fr. A 22, Philoponos şovăie de a se pronunţa între Critias Tiranul şi un alt Critias, Sofistul.

[2] În *Protagoras* 343 A, Platon enumeră pe cei Şapte Înţelepţi ca pe tot atîţia simpatizanţi ai modului de viaţă lacedemonian, — printre ei şi Solon din Atena —, folosind acelaşi verb λακωνίζειν.

[3] După un asediu care dura din noiembrie 405 î.e.n. şi după o iarnă petrecută în lipsuri, foamete şi lupte între oligarhi şi democraţi în problema păcii, în cele din urmă oligarhii triumfă, acceptă condiţiile spartane — între care şi dărîmarea Zidurilor Lungi ridicate de Themistocles, simbol al măreţiei şi prosperităţii Atenei, — iar în mai 404 î.e.n. navarhul lacedemonian Lysandros intră în Pireu, asistînd la spectacolul demolării, în ritmul flautelor. Cf. Xenofon, *Hellenicele* II, 2, 20—24.

[4] În urma înfrîngerii de la Aigospotamoi (septembrie 405 î.e.n.) şi a acceptării Dictatului spartan, la Atena, vîrfurile oligarhiei, încurajate de prezenţa trupelor lui Lysandros, au instituit o Comisie a Celor Treizeci, cu scopul de a întocmi proiectul noii Constituţii care stipula revenirea la vechile rînduieli, în fapt pentru a răsturna conducerea democratică. Cîrmuirea Celor Treizeci s-a transformat curînd într-o tiranie sîngeroasă căreia, în cele opt luni cît a durat (septembrie 404 — mai 403 î.e.n.), i-au căzut victimă mai mult de 1 500 de cetăţeni. După modelul statului spartan, numărul cetăţenilor care se bucurau de drepturi civile şi politice în noua orînduire a fost limitat la 3 000. Profitînd de slăbirea puterii spartane, democraţii exilaţi, în frunte cu Thrasybulos, au reuşit să răstoarne din exterior tirania Celor Treizeci.

[5] Această soluţie radicală preconizată de Critias este rezultatul unei evoluţii ideologice coerente şi se ataşează la ideologia elaborată de gruparea oligarhilor extremişti, pe care o conducea. (G. Insolera, *L'ἄτοπον βούλευμα di Critia:* „Helikon", XVII, 1977, pp. 247—252). Spre deosebire de Philostratos, Plutarh atribuie iniţiativa acestui proiect thebanului Eriantos (*Vieţile paralele: Lysandros* 15).

[6] Deşi în vechime Thessalia se distinsese prin vitejia stăpînitorilor ei, un Achile, un Patrocle, un Philokthetes, la epoca lui Critias rămăsese o regiune relativ puţin civilizată, cu oameni turbulenţi şi nestăpîniţi, dominată de o aristocraţie funciară, departe de înrîurirea democraţiei şi de binefacerile progresului.

[7] Cf. fr. A 2 şi A 3.

[8] Întocmai lui Alcibiade, cu care este asociat în fr. A 4.

[9] Cele două formaţii verbale in -άζω, γοργιάζω şi κριτιάζω, sînt derivate de la numele proprii Γοργίας şi respectiv Κριτίας. Primul verb datează din epoca clasică, al doilea este o creaţie a lui Philostratos — imitată după modelul celui dintîi şi folosită în mod ironic.

[10] Cum era şi de aşteptat din partea unui oligarh şi reacţionar; dar tot el, după mărturia lui Theramenes (citată de Xenofon, *Hell.* II, 3, 36), a instalat la thessalieni, poate ca o diversiune, un guvern democratic. Cf. Untersteiner—Freeman, *op. cit.*, p. 335. Este numai unul din multiplele aspecte contradictorii ale comportamentului lui Critias.

[11] În luna mai a anului 403 î.e.n. Cf. fr. A 12 şi A 12 bis.

[12] Philostratos reia, probabil citind un alt autor, exprimarea lui Isocrate din *Archidamos* 45, în legătură cu tiranul Dionysios: „Tirania e un frumos linţoliu" (καλόν ἐστιν ἐντάφιον ἡ τυραννίς).

[13] Personalitatea şi gîndirea lui Critias au lăsat o puternică impresie asupra tînărului Platon care, mai tîrziu, i-a acordat roluri importante în cîteva din dialogurile sale: *Timaios*, *Critias*, *Charmides*, *Protagoras*, precum şi în discursul pseudo-platonic *Eryxias*. Cf. U. v. Wilamowitz, *Platon*², vol. 1, p. 116 şi urm., 140, 199, 590 şi urm.; RE, XI, col. 1911 (E. Diehl).

[14] Cf. fr. A 14.

[15] Acesta este motivul pentru care grecii nu au dat prea multă atenție filosofiei lui Critias (W. K. C. Guthrie, *Les sophistes*, Paris, 1976, p. 304).

[16] Alte aprecieri asupra stilului lui Critias, în fr. A 16, A 17, A 18, A 19, A 20; B 46, B 47.

[17] Sau „stilul solemn".

[18] Dionysios din Halicarnas îl recomandă pe Critias ca model de limbă attică, punîndu-l alături de Lysias și de Andokides (*Lys.* 2 = fr. A 18).

[19] Prin aceste două trăsături stilistice distinctive, exprimarea asindetică și paradoxală, Critias se apropie de Tucidide, de care îl leagă și aceeași admirație pentru Gorgias. Cf. Philostratos, *Epist.* 73 și fr. A 17; Marcellinus, *Thucydidis vita* 36; 51.

[20] Sau „deficitar", „lacunar".

[21] De fapt, Potone este — așa cum remarcă Timpanaro Cardini în nota 2 — fiica lui Ariston și sora lui Platon.

[22] După ipoteza lui Guthrie (*op. cit.*, p. 305), Platon s-a concentrat în mod deliberat asupra anilor de început, de formație și de strălucite promisiuni ai lui Critias, pentru care nu mai era nevoie să-și ascundă simpatia, ținînd seama că evoluția ulterioară a personajului era cunoscută de toți. În dialogul *Charmides* (de exemplu, 161 C), Socrate de asemenea îl admiră pe Critias matur pentru înțelepciunea și erudiția sa.

[23] Lui Critias îi revine cinstea de a istorisi atît povestea Atlantidei, pe scurt, în dialogul *Timaios* (20 D—25 C) cît și, mai pe larg, în dialogul neterminat *Critias* (108 D—121 C), războiul dintre atenieni și atlanți petrecut cu nouă mii de ani înainte de epoca lui Solon, în care Cetatea Atenei a stăvilit invazia marei puteri de la apus. În ciuda afirmațiilor despre Atlantida ca ficțiune literară a lui Platon, cercetări recente de arheologie submarină și mai ales de oceanologie par să confirme existența unui continent scufundat în Atlantic, pe locul indicat de Platon.

[24] Scoliastul reproduce aici textul din comentariul lui Proclos la *Timaios* (I, 70, 20 și urm.). Cît privește formularea, să se compare Empedocles, fr. A 24.

[25] Dar nici Alcibiade și nici Critias nu s-au asemănat cu maestrul lor (cf. fr. A 1). În dialogul platonician *Charmides*, Socrate discută cu frumosul Charmides și cu vărul acestuia Critias despre înțelepciune și moderație, virtuți pe care nici unul dintre interlocutori nu reușește să le definească în mod satisfăcător. La sfîrșit, Charmides e îndemnat de Critias — și el promite — să se alăture lui Socrate spre a le învăța de la sursă. Ironia unor atari îndemnuri apare limpede dacă ne gîndim la evoluția solidară a celor două personaje. (C. Bruell, *Socratic politics and selfknowledge. An interpretation of Platon's Charmides*: "Interpretation",VI, 1977, pp. 141—203). Atît Charmides cît și Critias au căzut, luptînd de partea regimului extremist al Celor Treizeci, în ciocnirile de la rîul Cephisos (Xenofon, *Hell.* II, 4, 19).

[26] Critias s-a făcut vinovat, direct sau indirect, de moartea lui Leon din Salamina (cf. mai jos, nota 30), Theramenes (fr. A 10) și Alcibiade (Cornelius Nepos, *Alcibiades*. 10, 1 și urm.; Plutarh, *Viețile paralele*: *Alcibiade* 38—39).

[27] Fr. A 10 îl numește pe Prometeu, personaj dealtfel necunoscut.

[28] Supranumit „cel frumos", Euthydemos, fiul lui Diokles — unul din Cei Treizeci — elev preferat al lui Socrate, mai apare în *Banchetul* lui Platon (222 B) şi în *Memorabiliile* lui Xenofon (IV, 2–3).

[28] bis Exprimare proverbială.

[29] Cf. mai sus nota 4. Charicles fusese navarh în timpul războiului peloponesiac, iar apoi ales ca membru al Comisiei Celor Treizeci (Xenofon, *Hell.* II, 3–2).

[30] Ca pretext i-a servit refuzul lui Socrate de a-l acuza pe Leon din Salamina, strateg în anul 407 î.e.n., democrat de vază, care, totuşi, la instigarea lui Critias, a fost condamnat şi executat, faptul stîrnind indignarea multora şi determinînd inceputul opoziţiei lui Theramenes (Xenofon, *Hell.* II, 3, 39).

[31] Evenimentul a avut loc în noaptea de 22 mai 415/414 î.e.n., cînd Hermele de piatră din Atena au fost desfigurate. Autorii au rămas necunoscuţi dar, duşmanii lui Alcibiade, în baza denunţului unor meteci şi a unor sclavi, l-au acuzat de mutilarea Hermelor şi de parodierea misteriilor. Lui Alcibiade i s-a îngăduit să plece cu flote spre Sicilia, dar în luna septembrie a aceluiaşi an a fost rechemat la Atena spre a se justifica. Democraţii bănuiau o conspiraţie oligarhică şi tiranică. S-au făcut multe alte denunţuri şi numeroase arestări (Tucidide VI, 27–29; 53; 60).

[32] Limbă de pămînt a Pireului, pe lîngă care se face intrarea în portul Pireu.

[33] Fost strateg în timpul expediţiei din Sicilia, Phrynichos se alăturase, ca şi Critias, facţiunii oligarhice a celor Patru Sute, sub guvernarea cărora (iunie–august 411/410 î.e.n.) a devenit unul dintre fruntaşi. Trimis la Sparta cu o misiune care a eşuat, la întoarcere a fost acuzat de trădare şi asasinat — spune Lycurg — de către Apollodoros şi Thrasybulos.

[34] Demagog atenian, opozant al oligarhilor; după bătălia de la Aigospotamoi, într-o revoltă populară antioligarhică din iarna anului 405/404 î.e.n., Cleophon a fost ucis (Xenofon, *Hell.* I, 7, 35).

[35] Cf. mai sus fr. A 1 şi nota 4.

[36] Theramenes fusese, ca şi Critias, discipol al lui Socrate; ca şi Critias se număra printre fruntaşii oligarhiei, îi era inferior lui Critias numai în ce priveşte puterea de decizie şi duritatea, ceea ce a dus la o ruptură între ei: Critias a devenit tiranul sîngeros, Theramenes conducătorul aripii moderate. Punînd în paralelă discursurile rostite de cei doi în *Hellenicele* lui Xenofon, pentru a stabili raportul faţă de textele cuvîntărilor reale, S. Usher (*Xenophon, Critias and Theramenes*: JHS, 88, 1968, pp. 128–135) consideră că discursul lui Critias este redat într-o formă condensată după o copie, cel al lui Theramenes (II, 3, 19 şi 35–49) i-a fost doar relatat lui Xenofon care a făcut eforturi ca să şi-l reamintească. Despre talentul oratoric al lui Theramenes, stau mărturie şi Tucidide VIII, 68, sau Cicero, *Brutus* VII (29), care îl pune alături de Alcibiade şi de Critias.

[37] După discursul de acuzare al lui Critias şi răspunsul strălucit al lui Theramenes, în ciuda curentului de simpatie creat, Theramenes este smuls cu brutalitate de lîngă altarul Hestiei unde se refugiase, aruncat în temniţă şi executat. Se relatează că, fără a-şi pierde cumpătul, bînd cupa cu otravă, Theramenes a rostit memorabila urare: „Să-i fie lui Critias cel frumos!" (Κριτίᾳ τοῦτ' ἔστω τῷ καλῷ), prezicîndu-i astfel

tiranului o moarte apropiată (Xenofon, *Hell.* II, 3, 56; Cicero, *Tusc.* I, 40).

[38] După marea bătălie navală de la insulele Arginuse dintre atenieni şi lacedemonieni, încheiată cu victoria atenienilor (vara anului 406 î.e.n.), strategii care conduseseră lupta au fost totuşi destituiţi, iar şase dintre ei, care au debarcat la Atena, au fost acuzaţi de neglijenţă criminală în salvarea naufragiaţilor de pe 12 din cele 25 de corăbii scufundate, apoi judecaţi şi executaţi, în urma unui proces de răsunet, ca dezbateri furtunoase şi procedură ilegală. Însărcinaţi cu adunarea supravieţuitorilor fuseseră Theramenes şi Thrasybulos.

[39] Coloni agricoli supuşi thessalienilor, avînd un statut similar celui al hiloţilor la Sparta. Cf. fr. A 4 şi nota 27; fr. A 1 il arată pe Critias întărind regimurile oligarhice din Thessalia — vezi şi nota 6.

[40] În septembrie 405 î.e.n., la Aigospotamoi, în faţa oraşului Lampsakos din Chersonesul tracic, Lysandros obţine asupra atenienilor o victorie zdrobitoare care pecetluieşte soarta războiului peloponesiac. Toţi prizonierii atenieni, în număr de trei mii, au fost executaţi (Xenofon, *Hell.* II, 1, 21—32; Plutarh, *Vieţi paralele. Lysandros* 9—13). Apoi Lysandros s-a îndreptat cu corăbiile spre Pireu şi a început asediul Atenei. A se vedea mai sus nota 4.

[41] Membri ai unei heterii (ἑταιρία), asociaţie politică sau club secret, creată iniţial în cetăţile democratice cu scop de întrajutorare în campaniile electorale, justiţie etc., ulterior transformîndu-se în pepinieră oligarhică şi antidemocratică.

[42] Aşezată la granița Atticii cu Beoţia, pe versantul sud-vestic al muntelui Parnas, fortăreaţa Phyle deţinea avantaje strategice de prim ordin.

[43] Mică peninsulă, înălţime fortificată şi port la vest de Pireu.

[44] Lista completă a Celor Treizeci este dată de Xenofon, *Hell.* II, 3, 3.

[45] Acest pasaj nu se găseşte menţionat în ediţia Diels—Kranz, deşi conţine două amănunte interesante despre sfîrşitul lui Critias: curajul său şi faptul că la Munychia au avut loc două lupte.

[46] Pluralul arată — spune Timpanaro Cardini în nota 10 — că mormîntul era comun lui Critias şi Hippomachos care luptaseră şi muriseră împreună.

[47] Membrii frăţiilor oligarhice secrete jurau să deteste *demos*-ul şi să-i pricinuiască numai rău (Aristotel, *Politica* 5, 9). În primul vers, faptele şi vorbele democraţilor sînt considerate un *hybris* (ultragiu) juridic.

[48] Cf. fr. A 1 şi nota 15. Interesul pentru stilul şi opera lui Critias s-a manifestat tîrziu, odată cu Plutarh şi Noua Sofistică (E. Diehl, în RE, XI, col. 1910).

[49] Chamaileon din Herakleea Pontului, filosof peripatetic, autor al unor lucrări de istorie literară şi de filosofie, trăind la o epocă neprecizată, dar, în orice caz înainte de Athenaios şi de Diogenes Laërtios (care îl menţionează în III, 46 şi V, 92).

[50] Cf. fr. A 2, de unde reiese că au existat doi Critias: Critias bunicul, fiul lui Dropides, şi Critias nepotul, fiul lui Callaischros. Acest Callaischros a făcut parte din consiliul oligarhic al celor Patru Sute, în anul 411 î.e.n., ca şi, probabil, fiul său, Critias Tiranul.

[51] Stilul discursurilor judiciare.

[52] Antiphon Oratorul (cca. 480—409 î.e.n.), primul nume din canonul alexandrin al oratorilor atici, autor a trei pledoarii în procese de omucidere şi a unor Tetralogii, a fost influent şi activ pe vremea celor Patru Sute, drept care, după revenirea democraţiei a fost condamnat la moarte. A se vedea şi capitolul despre Antiphon Sofistul, nota 6.

[53] Lactantius (*Inst.* III, 19, 25) reproşează lui Alcibiade şi lui Critias răul făcut cetăţii lor, dar le recunoaşte erudiţia şi elocvenţa.

[54] Orator şi om politic democrat, iniţial partizan al lui Thrasybulos, ulterior adversar al său. Demosthenes îi atribuie ocuparea fortăreţei Phyle (*Împotriva lui Timocrates* 742).

[55] După cum frecventarea lui Socrate i-a slujit lui Critias pentru împlinirea ambiţiilor sale politice (fr. A 1 şi nota 19), tot astfel audierea lui Gorgias i-a adus un profit oratoric precis (cf. şi fr. A 1 şi nota 25).

[56] Sau „iscusinţă oratorică". O caracterizare nuanţată a stilului lui Critias se găseşte la sfîrşitul fr. A 1.

[57] Cf. fr. A 1 („atticizează cu măsură") şi nota 18; de asemenea, fr. A 20.

[58] Spre exemplu, preceptul din fr. B 41 a, ce rezumă crezul etic şi politic al lui Critias însuşi.

[59] În afară de referirea la propunerea lui Critias făcută în Adunarea Poporului (fr. A 7) şi de discursul pentru acuzarea lui Theramenes din *Hellenicele* lui Xenofon (II, 3, 24—34), aceasta este cea de-a treia trimitere precisă la discursurile lui Critias, din care, dealtfel, nu s-a păstrat nimic.

[60] Phrynichos din Bithynia (a doua jum. a sec. II e.n.), din a cărui *Pregătire sofistică* este extras acest fragment, a mai scris o *Culegere de verbe şi nume attice.*

[61] Elev al lui Socrate, autor al unor dialoguri preţuite pentru redarea fidelă a figurii maestrului său, pentru puritatea limbii şi umorul său. Aceste dialoguri s-au pierdut. I-au mai fost atribuite trei din dialogurile pseudoplatonice, precum şi scrisori.

[62] Filosoful Antisthenes (cca 444—368 î.e.n.) a fost discipol al lui Gorgias şi al lui Socrate, după a cărui moarte (399 î.e.n.) a întemeiat în gimnaziul Kynosarges şcoala „cinicilor" (v. şi Diog. Laërt. VI, 1, 1—18).

[63] Herodes Atticus, cu numele întreg Tiberius Claudius Atticus Herodes (101—177 e.n.), a fost oratorul cel mai vestit al epocii sale, profesor de retorică atticizant şi bogat everget al Atenei.

[64] Cf. mai sus nota 1.

[65] A se vedea fr. B 6, B 7, B 8, B 9. Versificînd o materie aridă potrivită cu proza ştiinţifică, Critias anticipează poezia didactică din epoca elenistică, tot aşa după cum, la o epocă mai veche, Homer, Hesiod şi Simonides practicau arta sofistică învăluind-o în haina poeziei (Platon, *Protagoras* 316 D).

[66] Este greu de spus dacă afirmaţia provine dintr-un text în proză sau în versuri. Cf. E. Diehl, în RE Pauly Wissowa, XI, col. 1905.

[67] Sufletul este caracterizat de percepţie senzorială, spre deosebire de γνώμη care caracterizează activitatea intelectuală (Untersteiner—Freeman, p. 332).

[68] Cf. Tertullian, *De anima* 6: *Empedocles et Critias (animam)*

ex sanguine effingunt, „Empedocles şi Critias îşi reprezintă sufletul ca fiind alcătuit din sînge".

[69] Versurile aparţin de fapt lui Empedocles (fr. B 105, vv. 3–4), care deosebea gîndirea de senzaţie, deşi amîndouă ar fi fenomene corporale (Guthrie, p. 307). Cf. Empedocles, fr. A 86 şi A 97. Au mai emis păreri similare Parmenides şi Democrit (vezi Empedocles, fr. A 96–97).

[70] Din versurile transmise de Athenaios rezultă interesul lui Critias pentru literatură, în special pentru poezie. Th. Bergk a presupus că aceste versuri provin dintr-o lucrare mai lungă despre vieţile poeţilor; în acest caz, Critias ar fi iniţiatorul tratatelor în versuri pe teme literare care au fost atît de gustate în epoca elenistică (Untersteiner—Freeman, p. 317).

[71] Oraş ionian pe coasta lydiană a Asiei Mici, locul de baştină al lui Anacreon.

[72] Cuvînt rar, ca şi ἠπερόπευμα de alături. Preferinţa pentru cuvîntul rar, obscuritate şi concizie, vădită în fragmentele în versuri, confirmă aprecierile despre stilul lui Critias (fr. A 1, A 19) şi anunţă unele aspecte ale poeziei alexandrine (A. Garzya, *Osservazioni sulla lingua di Crizia*: „Emerita", XX, 1952, pp. 402–412).

[73] Cuvîntul ἠπερόπευμα este format de Critias după modelul cuvintelor homerice ἠπεροπευτής (*Il.* III, 39 = XIII, 769) şi ἠπεροπεύω (*Od.* XIII, 327).

[74] Nemurirea pe care i-o prezice Critias lui Anacreon este şi un omagiu pentru meritele literare ale operei acestuia dar şi prinos de recunoştinţă pentru cel care preamărise în versuri pe bunicul său, Critias al lui Dropides (vezi fr. A 2).

[75] Cf. fr. B 6, vv. 4 şi 7.

[76] Jocul còttabos, foarte îndrăgit între sec. VI—III î.e.n., în special la banchete (pentru care vezi şi fr. B 2, vv. 1—2), era probabil la origine o libaţie în cinstea lui Dionysos. Grecii îl practicau în două variante principale: cea mai simplă consta din aruncarea picăturilor rămase în cupă, după ce ai băut, spre o ţintă, numită în general tot κότταβος, care putea fi un vas cu gura largă (κοτταβεῖον) sau o farfurie, aşezate pe masă ori pe pămînt, sau chiar nişte farfurioare minuscule plutind într-un vas cu apă, pe care trebuia să le atingi cu stropii de vin şi să le scufunzi. Aruncînd, te gîndeai la o persoană iubită absentă de la banchet; dacă vasul-ţintă emitea un sunet clar şi nu cădea nici un strop pe alături, însemna că persoana respectivă se gîndea şi ea la tine. Varianta mai complicată necesita o tijă înaltă de lemn sau de metal, în vîrful căreia era aşezată în echilibru o farfurie. La mijlocul tijei era fixată o altă farfurie cu vîrful în jos. Cînd aruncai stropii spre farfuria de sus trebuia ca aceasta în cădere să atingă şi farfuria din mijloc, pentru ca aruncarea să fie considerată reuşită (P. Paris, G. Roques, *Lexique des antiquités grecques*, Paris, 1909, p. 211). La prima variantă a acestui joc se gîndea în glumă Theramenes, atunci cînd, sorbindu-şi cupa cu otravă, a rostit vorbele memorabile (cf. mai sus nota 37).

[77] Epitet poetic al zeului Bacchos, propriu-zis „Zgomotosul".

[78] Versurile care urmează sînt un catalog în maniera lui Hesiod dar, în acelaşi timp, ele prefigurează etiologiile alexandrine ale lui Callimachos. Critias ne apare şi aici în ipostaza de precursor. Cf. mai sus notele 65, 70, 72.

[79] Nevoia grecilor de a stabili prioritatea descoperirii în diversele domenii ale cunoaşterii şi-a găsit expresia în toposul literar πρῶτος εὗρεν (cf. în fr. B 3: *inventum primitus*). Numeroase sînt exemplele citate de filosofii preplatonici, din care spicuim doar cîteva: „cei dintîi bani au fost bătuţi ... de lydieni" (Xenofan, fr. B 4); „cel dintîi autor de dialoguri ar fi fost Zenon din Elea" (Zenon, fr. A 14); „opinia că sufletul este nemuritor ... Pythagoras a introdus-o cel dintîi în Elada" (Pythagoras, fr. A 8 a), „Alkmaion din Crotona a compus cel dintîi un tratat despre natură" („Alkmaion", fr. A 2); „Demokedes din Crotona a adus cel dintîi la barbari medicina greacă" (Demokedes, fr. A 2); „Zenon ... este descoperitorul dialecticii, Empedocles al retoricii" (Empedocles, fr. A 5) etc. etc.

[80] Versul lui Critias (κότταβος ... /ὃν σκοπὸν ἐς λατάγων τόξα καθιστάμεθα) prezintă certe similitudini lexicale cu fr. 41 Diehl din Anacreon: Σικελὸν κότταβον ἀγκύλῃ λατάζων, „Aruncînd cottabos-ul sicilian cu mîna curbată".

[81] După legendă, Oinopion era fiul lui Theseus (sau al lui Dionysos) şi al Ariadnei. Născut în Creta, mai tîrziu s-a strămutat în roditoarea insulă Chios, peste care a domnit ca rege.

[82] Enumerarea invenţiilor utile oamenilor atestă interesul lui Critias pentru progresul tehnic şi poate fi pusă în legătură cu amplul fragment 25 din *Sisyphos* unde se urmăreşte evoluţia omenirii de la stadiul de animalitate, sălbăticie şi violenţă la formarea conceptului despre zei şi legalitate.

[83] Herodot de asemenea îi considera pe fenicieni ca inventatori ai scrierii (V, 58), alţii pe Palamedes, iar Eschil pe Prometeu (Timpanaro Cardini, nota 15). Unii cercetători renunţă la ipoteza importului din Orient, atribuind originea scrierii greceşti unuia din sistemele autohtone de scriere folosite în Creta minoică, şi anume cel mai simplu şi mai rapid (a se vedea P. Faure, *Viaţa de fiecare zi în Creta lui Minos*, Bucureşti, 1977, pp. 436—438).

[84] Carienii sînt atestaţi ca navigatori la Herodot (II, 152; VII, 93) şi Tucidide (I, 8, 1).

[85] La 12 august (sau 16 septembrie) anul 490 î.e.n. o mică oaste ateniană de 11 000 de hopliţi înfruntă şi biruie în cîmpia de la Marathon, lîngă Atena, masivul corp expediţionar persan compus din 50 000 de ostaşi. În amintirea victoriei, pe cîmpul de bătălie s-a ridicat mai întîi un trofeu din prăzile capturate, apoi un monument din marmură. Cf. Herodot, VI, 107—117; Pausanias, *Călătorie în Grecia* I, 29, 3; I, 32, 4.

[86] A se vedea nota 79.

[87] Continuînd motivele elegiei politice a lui Solon, cu care se şi înrudea, Critias sparge, dintr-o necesitate metrică, şi cu îndrăzneala-i cunoscută, tiparele formale tradiţionale, în locul banalului distih elegiac unind un hexametru dactilic cu un trimetru iambic şi oferind astfel primul exemplu din literatura greacă pentru strofa numită „pythiambică". Aceeaşi necesitate metrică i-a impus şi utilizarea synizesei la numele destinatarului elegiei: 'Αλκιβιάδην (E. Diehl, în RE Pauly—Wissowa, XI, col. 1905—1906).

[88] După ocuparea Eubeei de către peloponesieni, atenienii, în faţa iminenţei unei invazii, au convocat ecclesia care a pus capăt dominaţiei oligarhice a celor Patru Sute, precum şi alte adunări în care s-a hotărît

reîntoarcerea lui Alcibiade şi a altora. Evenimentul s-a petrecut în primăvara anului 411 î.e.n. (Tucidide VIII, 97, 1—3; Plutarh, *Alcibiade* 27) şi constituie astfel un element de datare a elegiei însăşi.

[89] Singura mărturie, în afară de aceasta, este Pseudo-Demosthenes 58, 67 (Guthrie, *Les soph.*, p. 305).

[90] În opinia lui L. Radermacher (*Nachträgliches zur* σφραγίς *des Kritias*; WS, 1932, pp. 184—185), expresia σφραγίς ἡμετέρης γλώττης implică ideea de tăcere, de gură pecetluită. Dar o asemenea explicaţie nu este necesară: poate că, pur şi simplu, Critias atrage atenţia asupra caracterului autentic, personal, inconfundabil al propunerii sale.

[91] Titlul Πολιτεῖαι ἔμμετροι — observă Untersteiner—Freeman (p. 317) — este derivat din titlul constituţiilor în proză (fr. B 30—B 38), aşadar nu ar fi cel original. S-au păstrat fragmente numai din constituţia spartană în versuri.

[92] Prin tematica abordată în versurile care urmează, Critias se dovedeşte din nou un precursor al poeziei alexandrine, de data aceasta al elegiei alexandrine erudite. Cf. mai sus nota 78. Ca şi în fr. B 2 şi B 5, versul este distihul elegiac.

[93] A se vedea şi fr. B 33. Critias cunoştea, desigur, vechea elegie simpotică sau convivială iniţiată de Archilochos. Cf. fr. B 44.

[94] Cf. nota 79.

[95] Cf. fr. B 1, v. 7.

[96] Cf. nota 76.

[97] Cuvînt poetic, reminiscenţă homerică (*Il.* XXII, 43; XVIII, 330; *Od.* VII, 92), ca şi ἀχλύς din v. 11 sau ἐξονομακλήδην din v. 8.

[98] Fragmentul este identic cu o porţiune din fr. 1, secţiunea „Cei Şapte Înţelepţi" (=Diog. Laërt. I, 40, în vol. I, partea 1, p. 99). Eforul spartan Chilon sau Cheilon (Χείλων), vestit pentru laconismul exprimării sale *(brahilogie)*, a trăit pe la anul 500 î.e.n. Vezi Diog. Laërt. I, I, 68—73.

[99] Distihul versifică două dictoane atribuite lui Chilon. În cel de-al doilea, conceptul de καιρός este aplicat la sfera morală (Timpanaro Cardini, nota 22). Se străvede influenţa elegiei gnomice a lui Theognis.

[100] Critias aristocratul îşi doreşte trei lucruri optime, greu de întrunit la un singur om. Scopazii (Σκοπάδαι), familie de dinaşti thessalieni care au stăpînit cetatea Crannon timp de 200 de ani (600—405 î.e.n.); cel mai vestit este bogatul Scopas, la curtea căruia a sălăşluit o vreme (după anul 500 î.e.n.) poetul Simonides din Ceos. — Cimon din Atena (504—449 î.e.n.), fiul lui Miltiade, strălucit general şi politician aristocrat filospartan, a înfrumuseţat cetatea Atenei cu numeroase construcţii şi a copleşit pe concetăţenii săi cu binefaceri. — Cît priveşte „izbînzile lui Arkesilaos", acestea se referă probabil la victoria de la concursul de care, obţinută în anul 466 î.e.n. cu prilejul Jocurilor pythice, de atelajul lui Arkesilaos suveranul din Cyrene; acesta cobora din familia Battiazilor, originari din insula Thera care era stăpînită de lacedemonieni, dar şi din argonautul Euphamos care se stabilise în Pelopones (cf. Pindar, *Pyth.* IV).

[101] Guthrie crede (*Les soph.*, p. 306) că acest pentametru despre excelenţa educaţiei în raport cu natura, temă obişnuită în discuţiile sofistice, poate fi pus în legătură cu vredniciile meşteşugăreşti enumerate în fr. B 2. Untersteiner—Freeman (p. 335) trimite, pentru comparaţie, la Antiphon,

fr. B 60 şi Democrit, fr. B 242. Am adăuga fr. B 33 din Epicharmos: „Exerciţiul, prieteni, dăruieşte mai mult decît o natură înzestrată" (trad. A. Piatkowski).

[102] Tennes, fiul regelui Cycnos din Colonai în Troada, a colonizat insula Leucophrys din faţa Troiei, schimbîndu-i numele în Tenedos. În cursul războiului troian, Tennes a fost ucis de Achile (Diodor din Sicilia V, 83).

[103] Conon, gramatician şi mitograf grec din vremea lui Caesar şi Augustus, ale cărui povestiri despre întemeierea coloniilor au fost rezumate de către patriarhul Photios.

[104] Acest fragment, ca şi toate celelalte fragmente păstrate din dramele lui Critias, cu excepţia fr. B 17 şi B 18, sînt scrise în trimetrul iambic.

[105] Pausanias menţionează trei fii ai lui Rhadamanthys, şi anume: Erythros (VII, 3, 7), Gortyn (VIII, 53, 4), Hephaistos (VIII, 53, 5), dar nicăieri nu se vorbeşte despre fiicele lui Rhadamanthys. Critias urmează desigur aici o tradiţie mitologică pentru noi obscură, devansînd şi în acest punct preferinţele poeziei din epoca elenistică. Se crede că acest fragment constituia partea finală a argumentului piesei.

[106] După înfruntarea cu fratele său Minos, Rhadamanthys a fugit din Creta în Cicladele din faţa Asiei Mici, pe care le-a civilizat, iar de acolo în cetatea Okalea din Beoţia, unde s-a căsătorit cu Alcmena, văduva lui Amphitryon.

[107] Liste de felul celei care urmează erau curente în epocă, dar Critias introduce nuanţe sofistice (Guthrie, *Les soph.*, pp. 307—308).

[108] Cf. Heraclit, fr. B 29. Platon, în *Charmides* 169 C, spune textual: „Critias ţinea întotdeauna la bunul său renume". Năzuinţa personală expusă la sfîrşit dezvăluie ideologia elitară a aristocratului care, ca şi în elegii, dorea să reînvie străvechiul cod moral şi social al clasei sale (H. Pater, *Der Tyrann Kritias und die Sophistik*: Festschr. H. Gundert, 1976, pp. 3—19).

[109] Catalogul pieselor lui Euripide cuprinde două *Melanippe*: *Melanippe Prizonieră* şi *Înţeleapta Melanippe*. Este vorba de amazoana care condusese lupta împotriva lui Herakles şi pe care eroul a luat-o în captivitate. După încheierea păcii, Melanippe a fost răscumpărată de către regina Hippolyte în schimbul brîului său, pentru care venise Herakles.

[110] Peirithoos, fiul lui Ixion şi rege al lapiţilor din Thessalia, a fost prietenul nedespărţit al lui Theseus, săvîrşind împreună isprăvi legendare. Este posibil ca cel puţin două din dramele lui Critias, şi anume *Peirithoos* şi *Rhadamanthys*, să facă parte din aceeaşi trilogie, fiind legate între ele prin figura lui Theseus şi a Dioscurilor. Cf. fr. B 12 a.

[111] Eacos, fiul lui Zeus şi al Egiuei, cîrmuitor al insulei Egiua. Pentru cinstea sa nepătată, Zeus l-a aşezat după moarte judecător in Hades, alături de Minos şi Rhadamanthys, şi păzitor al cheilor Infernului. Scena a fost preluată in registrul comic de către Aristofan în comedia *Broaştele*, unde Eacos îl interpelează pe Dionysos deghizat în Herakles (vv. 464—478).

[112] După cum se spune la începutul fragmentului, acest vers se regăseşte şi în *Înţeleapta Melanippe*. Cf. mai sus, nota 109.

[113] Versurile sînt scrise în anapeşti şi rostite de corul iniţiaţilor în misteriile de la Eleusis, atunci cînd procesiunea revenea la porţile Atenei. Libaţia din vasul plemochóë era însoţită de cuvintele rituale „ὕε, κύε!".

[114] În peregrinările lor prin deșert, triburile israelite purtau cu ele o lădiță cu incrustații de aur, numită Chivotul Sfînt, în care se păstra textul legii iudaice.

[115] Interesantă indicație privind conținutul tragediei *Peirithocs*, care așadar cuprindea mai multe pasaje filosofice, de genul celui ce urmează și al fr. B 19.

[116] Acest fragment cosmologic scris in anapești pare să evoce o doctrină a timpului, dar este greu de spus care doctrină anume (J. Defradas, *Une image présocratique du temps:* RÉG, LXXX, 1967, pp. 152—159). Într-adevăr, în cosmogoniile orfice, spre exemplu, imaginea timpului e oarecum alta. Triplul inteligibil: Pămîntul, Tartarul și Erosul, pe care îl găsim în *Cîntecele* atribuite lui Orfeu, este înlocuit în interpretarea neo-platonică, cu Chronos ca forță creatoare primitivă, Etherul și Haosul („Orfeu", fr. B 12, cf. *Argonauticele* orfice, vv. 12—16 și *Imnuri orfice* XIII). Pentru Pythagoras, „timpul este sfera ce cuprinde [Universul]" („Pythagoras", fr. B 71). Wilamowitz, bazat pe fr. B 19, recunoaște aici o aluzie la învățătura despre νοῦς a lui Anaxagoras, — probabil așa cum apare ea în fr. A 15, A 55, A 64. Mai apropiat ca viziune ni se pare însă gîndul lui Heraclit: „Timpul este sfîrșitul și începutul tuturor; în el se află toate; pentru veșnicie există și nu există; veșnic merge mai departe pornind de la ceea ce este și se află lîngă sine însuși ..." (*Imitații* 3, 2; trad. A. Piatkowski).

[117] Epitetul αὐτοφυῆ, „de-sine-zămislitul" trimite la versul 3 din fragmentul anterior și se referă desigur la Timp.

[118] Clement din Alexandria se gîndește la conceptul binecunoscut al lui Anaxagoras.

[119] Ideea implicată în opoziția dintre νόμος și τρόπος, rezolvată în favoarea *tropos*-ului și dezvoltată în versurile următoare este, așa cum atrage atenția Untersteiner—Freeman (p. 333) foarte complexă: legea exprimată în scris prin cuvinte și interpretată oral prin cuvinte, este supusă distorsiunii cuvintelor, de unde caracterul ei superfluu. Dimpotrivă, un caracter bun este o condiție fermă a justiției, care trebuie introdusă prin lege. În final, această opoziție limitată exprimă opoziția mai generală dintre φύσις și νόμος, atît de dezbătută în epocă (la Antiphon, spre exemplu). Cf. mai sus, fr. A 4, par. 31; Tucidide II, 39, 3. După Heraclit, „caracterul este *daimon*-ul omului", adică spiritul său diriguitor (fr. B 119).

[120] Vergiliu menționează în *Eneida* (IX, 702) un troian cu numele de Aphidnus, însoțitor al lui Aeneas, ucis de Turnus.

[121] Recent, unul din papirii inediți de la Florența a putut fi pus în legătură cu Pap. Colon. 263 și, pe baza anumitor indicii, ambii au fost atribuiți tragediei *Peirithoos* a lui Critias (A. Carlini, *Un nuovo frammento di tragedia greca:* ASNP, 37, 1968, pp. 163—171).

[122] Printre cele opt drame satirice ale lui Euripide, gramaticienii antici numărau și un *Sisyphos*. Untersteiner—Freeman presupune (p. 333) că *Sisyphos* era ultima piesă a tetralogiei *Tennes*, *Rhadamanthys*, *Peirithoos* + *Sisyphos*. Cf. mai sus nota 110. În ultima vreme se contestă că această piesă ar fi o dramă satirică (D. F. Sutton, *The nature of Critias' Sisyphus:* RSC, XXII, 1974, pp. 10—14).

[123] Atei propriu-ziși, adică negatori declarați ai existenței zeilor și ai credinței în zei, erau considerați în antichitate, după mărturia lui Sextus

Empiricus (*Schițe pyrrhoniene* 3, 218; *Adv. math.* 9, 51, 5), următorii filosofi: Diagoras din Melos, Prodicos din Ceos, Critias, Euhemeros din Tegeea și Theodoros din Cyrene. La aceștia se adaugă cei enumerați de Clemens din Alexandria, *Protr.* 24 (I, 18, 7 St.): Euemenor din Agrigent, Nicanor din Cipru, Hippon din Samos, acesta din urmă fiind și „cel dintîi care a fost supranumit «Ateul»" (fr. A 2, A 8, A 9). Numărul ateilor nedeclarați, a celor ce emiteau păreri ireverențioase la adresa zeilor sau antiteiste era însă mult mai mare. Avînd în vedere ateismul piesei, W. Schmid (*Gesch. Gr. Lit.*, p. 180 și urm.) credea că aceasta a fost scrisă de Critias nu pentru a fi reprezentată, căci oficialitățile nu ar fi permis-o, ci pentru a fi citită.

[124] Areopag, severul tribunal de pe colina lui Ares, situată în fața Acropolei.

[125] Cu formula ἦν χρόνος, ὅτε, prin care își începeau de obicei sofiștii miturile de exemplificare (spre exemplu, Protagoras la Platon, *Protagoras* 320 C), debutează fragmentul cel mai important al lui Critias, o schiță diacronică de filosofie a dreptului, pusă în gura lui Sisyphos. Printre personajele cu care Socrate (în *Apărarea lui Socrate*, 41 C) dorește să converseze după moarte, educatori ai umanității sau victime ale injustiției, se numără și Sisyphos. Interesul lui Platon pentru personaj s-ar putea să-l fi influențat și pe vărul său Critias în alegerea subiectului piesei (F. F. Brenk, *Interesting bedfellows at the end of the Apology*: CB, LI, 1975, pp. 44—46; *Addendum on Sisyphus*: CB, LII, 1976, p. 47).

[126] Această ἀταξία, adîcă dezordinea, confuzia, haosul, echivalează cu ἀνομία, „lipsa oricăror legi" și marchează o primă fază în evoluția urmărită de Critias. În aceiași termeni se exprimă și Diodor din Sicilia I, 8, 1.

[127] Cea de-a doua fază în evoluția omenirii o reprezintă instituirea legilor represive.

[128] Dezavantajul legilor era că, deși pedepseau infracțiunile, ele nu puteau să prevină *intenția de infracțiune* (a se vedea Gh. Vlăduțescu, *Ateismul în antichitate*: București, 1978, p. 85 și urm.). Ca urmare, făptuind delictele pe ascuns (cf. Democrit, fr. B 181) și contravenind legii, oamenii nu făceau altceva decît să revină la viața în conformitate cu natura.

[129] Versurile 12—15 enunță teoria întru totul originală, îndrăzneață și ingenioasă despre religie ca născocire a unui legislator abil, apărută într-un anumit moment al dezvoltării societății și avînd funcția socială, necesară și pozitivă de „frîu moral". Este cea de-a treia fază evolutivă de care se ocupă Critias.

[130] „Minte" (γνώμη) în sensul de „intelect-voință" (Untersteiner—Freeman, p. 334). După Timpanaro Cardini (nota 37), în sensul de „cunoaștere teoretică". Cf. fr. B 39.

[131] Spaima de o sancțiune supranaturală stă la originea nașterii zeilor și a credinței religioase ca impostură deliberată a cîrmuirii. Zeii ar fi așadar un fel de paznici ai codului moral (Guthrie, pp. 249—251). Pure invenții ale minții omenești, ei ilustrează biruința *nomos*-ului în lupte cu *physis*.

[132] Spaima religioasă era menită să acționeze la nivelul celor cîrmuiți, nu și al cîrmuitorului.

[133] Cf. mai sus, v. 12. Conceptul lui Anaxagoras a fost adaptat de Critias pentru nevoile oligarhismului său (A. Momigliano, *Ideali di vita nella sofistica. Ippia e Crizia:* Cult., IX, 1930, pp. 321–333).

[134] Sau „peste fire", „în chip supranatural".

[135] Cf. Xenophon., *Memorabilia* I, 4, 19: „această divinitate care .... vede totul, aude totul, e peste tot și se-ngrijește de toate".

[136] În loc de ἥδιστον, „cea mai ademenitoare", Nauck și Capelle propun κέρδιστον, „cea mai profitabilă".

[137] Cf. Cratylos, fr. 1, 2 și 4. „Adevărul" reprezintă inexistența divinității, „vorba mincinoasă" — existența lor; altfel spus, convenția cuvintelor falsifică natura.

[138] Cf. Lucretius V, 1188–1193.

[139] Guthrie (p. 250, nota 4) crede că este vorba despre meteori sau meteoriți, deci nu despre Soare, deși la Anaxagoras (fr. A 19) sintagma μύδρος διάπυρος, „masa incandescentă" indică Soarele.

[140] Cea de-a patra fază a procesului evolutiv descris de Critias este instituirea legalității ca o consecință a plăsmuirii expedientului politic al religiei, o religie a celor puțini impusă celor mulți și devenită religie populară. La baza ei stă deosebirea așa-zis „naturală" dintre ἐσθλοί și κακοί.. Cf. mai sus, v. 14 și nota 132. A se vedea K. Doering, *Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfrucht:* A & A, XXIV, 1978, pp. 43–56.

[141] Pentru acest mit ateu, presupunea Wilamowitz (în *Glaube der Hell.* II, 216), la sfîrșitul piesei necredinciosul Sisyphos, „cel mai șiret dintre oameni", cum îl numea Homer (*Il.* VI, 153), își primea pedeapsa. Recent, A. Dihle (*Das Satyrspiel Sisyphos:* „Hermes", CV, 1977, pp. 28–42), reanalizînd întregul fragment în legătură cu restul textului din Sextus Empiricus, conchide că versurile aparțin nu lui Critias, ci lui Euripide și că trebuie plasate alături de fr. 673/674 N și de Pap. Ox. 2455, care conține un text parțial din piesa *Sisyphos* a lui Euripide.

[142] Expresia „timpul care îmbătrînește" apare la Eschil în *Prometeu*, v. 981, și în *Eumenidele*, v. 286.

[143] Kranz întregește înainte de primul vers:„ /Și prietenilor li te-ai putea împotrivi/; dar ..."

[144] Cf. Eschil, *Prometeu*, v. 385; *Septuaginta, Prov.* 26, 9.

[145] Condamnată aici, bogăția e lăudată în fr. B 31. Untersteiner—Freeman (p. 335) vede în aceste fragmente, ca și în fr. A 19 și A 1, dovada unui conflict antilogic caracteristic eticii contradictorii a lui Critias.

[146] Interesul etnografic, legat de preocupările sale de om politic, stă la originea acestor constituții în proză: a atenienilor, text pentru care nu există dovezi directe, a thessalienilor, scrisă *de visu* în timpul exilului său între 407 și 404 î.e.n., ca și cea a lacedemonienilor, rod al admirației sale filospartane.

[147] De remarcat că în fragmentele păstrate ceea ce îl interesează pe Critias este felul de trai (δίαιτα) al thessalienilor și spartanilor (fr. B 32) mai mult decît orînduirea lor politică propriu-zisă.

[148] Cf. fr. B 6 și B 7 din *Constituția lacedemonienilor* în versuri.

[149] Cf. Xenofon, *Statul spartan* I, 4.

[150] Dominîndu-și și dirijîndu-și trupul prin intelectul-voință, părinții viitorului copil își afirmă *hotărîrea* lor deliberată, voluntară, de a-i transmite anumite calități. Este o idee originală a lui Critias. Euripide întrevede

doar *posibilitatea* ca odraslele să moştenească şi calităţile morale (Untersteiner—Freeman, pp. 332—333).

151 Cf. Plutarh, *Vieţi paralele. Lycurg* XIV.

152 Cf. fr. B 6, v. 2.

153 Despre hrana simplă a spartanilor au mai scris Dikaiarchos (la Athenaios IV, 141 a-e) şi Plutarh (*Vieţi paralele. Lycurg* 12). Deoarece atît aceştia cît şi Critias (în fr. B 60) folosesc cuvîntul mai rar ὀψωνίας, W. Jaeger atribuie şi textele acestora lui Critias (E. Diehl, în RE, XI, col. 1909).

154 Formaţiune adjectivală în -ουργής, ca şi celelalte trei care urmează, derivată de la toponimul Μίλητος.

155 Rheneia, insulă aşezată în faţa portului din insula Delos. Aici îşi îngropau morţii locuitorii insulei sfinte.

156 Sculptorul Lykios din Eleutherai, fiu şi elev al celebrului Myron, autorul *Discobolului*.

157 Se pare că cel dintîi care a manifestat interes pentru folclor a fost Critias (a se vedea G.A. Megas, 'Η σπουδὴ τῆς λαογραφίας, σκοπὸς καὶ ἔργον αὐτῆς: „Platon", III, 1951, pp. 3—34). Aceasta se leagă desigur de preocupările sale etnografice (cf. mai sus nota 146).

158 Dintre sofişti, Critias şi Callikles aprobă tacit aservirea celor mulţi şi mediocri, căci aceasta ar corespunde raporturilor din natură (cf. Aristotel, *Politica* I, 2, 13), în timp ce alţii o contestă, precum Protagoras, Thrasymachos, Gorgias şi Antiphon. (A. M. Bayonas, *L'ancienne sophistique et l'esclavage* (în neogreacă cu rezumat în franceză) :„Athena", 68, 1965, pp.. 115—168).

159 În cursul celui de-al treilea război messenian, profitînd de marele cutremur din vara anului 464 î.e.n., hiloţii din Sparta s-au răsculat şi s-au refugiat în fortăreaţa de pe muntele Ithome în centrul Messeniei (Tucidide I, 101, 2; Plutarh, *Vieţi paralele. Lycurg* 28). Încă de la Homer, zeul Poseidon este numit „cel ce zguduie Pămîntul" (ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων).

160 Critias pare să fie cel dintîi care a scris în proză constituţii greceşti, corespunzător preferinţelor sale politice, dar şi etnografice. (Untersteiner-Freeman, p. 318). Cf. mai sus, notele 146 şi 157.

161 S-ar părea că Critias a fost şi cel dintîi care a scris aforisme filosofice, influenţat desigur de vechea literatură gnomologică şi sapienţială (Untersteiner—Freeman, p. 318).

162 Percepţiei senzoriale, Critias îi opune conceptul de intelect-voinţă (γνώμη), cf. nota 67 la fr. A 23 şi nota 130 la fr. B 25. De asemenea, fr. B 40.

163 Raţiunea este considerată şi ea o parte a corpului (Timpanaro Cardini, nota 50).

164 Cf. Parmenides, fr. A 25; Antiphon, fr. B 2.

165 Sau „Disertaţii".

166 Cele două cărţi ale *Conversaţiilor* abordau, probabil, mai ales raporturile dintre intelectul-voinţă şi senzaţii.

167 Privitor la opoziţia dintre raţiune şi senzaţii, a se vedea în special opiniile lui: Parmenides, fr. B 1; Heraclit, fr. B 107; Alkmaion din Crotona, fr. A 5 şi B 1 a; de asemenea, Guthrie, *op. cit.*, p. 210.

168 Considerînd întreaga activitate a lui Critias, acest precept rezumă opţiunile sale politice şi etice fundamentale. Cf. mai sus nota 58 la fr. A 19.

169 Cf. subtitlul dialogurilor platonice *Banchetul* şi *Phaidros*.

170 Ele erau, probabil, compuneri de tinereţe şi slujeau ca modele retorice (Untersteiner—Freeman, p. 318). Cf. mai sus nota 59.

[171] Termenul sever folosit de Critias este confirmat de acțiunea epodei lui Archilochos recent descoperită pe papirusul de la Köln. (M. R. Lefkowitz, *Fictions in literary biography. The new poem and the Archilochus legend:* „Arethusa", IX, 1976, pp. 181–189; *The new Archilochus texts. The Cologne Epode* (Pap. Colon. inv. 7511): *ibidem*, pp. 129–130; cf. M. Marcovich, în „Živa Antika", XXIV, 1974, p. 262. Se poate chiar presupune că Critias se gîndea anume la versurile 33–35 din epoda de la Köln atunci cînd folosea acest epitet (A. Casanova, *Un' interpretazione del nuovo Archiloco:* „Prometheus", II, 1976, pp. 18–40).

[172] Aristocratul Critias nu putea avea decît un dispreț de clasă pentru un om ca Archilochos, de o poziție socială inferioară și cu o comportare indecentă în particular și în public (H.D. Rankin, Μοιχός, γάγνος καὶ ὑβριστής. *Critias and his judgement on Archilochos*: G.B., III, 1975, pp. 323–334).

[173] La învinuirile lui Critias se asociază cele aduse de Heraclit împotriva lui Homer și Archilochos în fr. B 42 care, pe lîngă sensul lui literal, sugerează că cei doi poeți și-au îndeplinit rău funcția lor socială și ca atare nu au dreptul să participe la discuția despre adevăr (E.N. Roussos, *Archilochus und Heraklit. Quellenforschungen zum Philosophen* (în neogr., cu rezumat în germană: „Philosophia", V–VI, 1975–1976, pp. 103–132).

[174] Fragmentul făcea probabil parte din *Constituția atenienilor*. Tocmai Critias, care trimisese oameni la moarte ca să le ia averea (Xenofon, *Hell.* II, 3, 21), acuză aici fără rușine pe Themistocles și pe Cleon de îmbogățire prin politică, iar în fr. B 52, pe Cimon de atitudine filospartană!

[175] Despre stilul lui Critias, vezi fr. A 1 la sfîrșit și A 16 – A 21. Cf. nota 48, precum și fr. B 47 și B 51.

[176] Simplitatea lui Xenofon este comparată cu somptuozitatea frazei lui Critias.

[177] Fragmentul trebuie pus în legătură cu lucrarea lui Critias, *Despre natura dragostei sau despre virtuți.*

[178] Ironie venită din partea unui sprijinitor al legii.

[179] Vd. Alkmaion din Crotona, fr. B 1.

[180] Acesta este unul din locurile comune ale sofisticii vulgare, poate citat liber dintr-o dramă, cum o atestă prezența cuvîntului poetic ἄτη.

[181] Ultima parte a sentenței s-ar putea să indice o experiență personală amară.

[182] Plutarh (*Viața lui Homer* 3) și Lucian (*Elogiul lui Demostene* 9) îi atribuie lui Homer epitetul Μελησιγενής, adică „odraslă a lui Meles". Acesta era numele unui fluviu în apropiere de Smirna, la izvoarele căruia, într-o grotă, se spunea că Homer și-ar fi compus poemele sale.

[183] Originalitatea în expunere – care merge uneori pînă la paradox – era una din particularitățile stilului lui Critias. Cf. sfîrșitul fr. A 1.

[184] Cf. mai sus nota 174. Totuși, nu este exclus să surprindem aici o contradicție în gîndirea lui Critias (cf. Untersteiner–Freeman, p. 335, și notele noastre nr. 10, 145, 174).

[185] După cutremurul din anul 464 î.e.n., lacedemonienii, pentru a face față războiului dus împotriva hiloților din Ithome, au cerut ajutor atenienilor, care au trimis un corp de armată sub comanda lui Cimon (Tucidide I, 102, 1). Cf. fr. B 37 și nota 159.

[186] Cf. fr. B 34 și nota 153.

[187] Cuvîntul era folosit poate în contrast cu încălțămintea spartană, mai aspră. (E. Diehl, RE, XI, col. 1909).

ANTIPHON SOFISTUL

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Activ în a doua jumătate a secolului al cincilea, contemporan cu Socrate şi mai tînăr decît Democrit, sofistul atenian Antiphon, a cărui viaţă ne este complet necunoscută, trebuie să fie deosebit de oratorul omonim. Prilejuită de un loc din Hermogenes care-l citează pe Didymos, problema mult controversată în secolul nostru a ,,celor doi Antiphoni", cu partizani ai identităţii sau ai separării, a fost tranşată la stadiul actual în favoarea separării, pentru care pledează mai multe argumente : argumentul politic (Antiphon Sofistul e un democrat radical, în timp ce Antiphon Oratorul are opinii ultraconservatoare) ; juridic (Sofistul cenzurează legile, Oratorul le subliniază valoarea) ; religios (Oratorul e un credincios, Sofistul neagă Providenţa divină). Între cei doi există de asemenea deosebiri în ceea ce priveşte stilul şi ortografia. Mărturiile antice şi fragmentele păstrate vorbesc despre preocupările multilaterale ale sofistului : cititor în semne, tălmăcitor de vise şi palmomant, poet epic, tragediograf (cu piesa *Plexippos*) şi retor, acesta vădea totodată un marcat interes pentru psihiatrie, psihologie şi antropologie. A compus o seamă de tratate filosofico-morale, nepăstrate, ale căror titluri oglindesc în parte aceste preocupări : *Despre Adevăr* (Περὶ τῆς Ἀληθείας, răspuns posibil la scrierea lui Protagoras, *Adevărul sau Discursurile de Demolare*, Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες) ; *Despre Concordie* (Περὶ ὁμονοίας, anul 403 î.e.n.) ; *Discurs despre Stat* (Πολιτικός, anul 422 î.e.n. ?) ; *Despre Interpretarea Viselor* (Περὶ κρίσεως ὀνείρων) ; *Despre oamenii cu merit deosebit*. Îi mai erau atribuite : *Despre poeţi*, *Despre agricultură* şi, foarte nesigur, o *Artă de a deveni imun la suferinţe* (Τέχνη ἀλυπίας). Gînditor democrat, raţionalist şi ireligios, Antiphon profesează chiar un liberalism şi un egalitarism de excepţie, în faimosul fragment papirologic B 44 descoperit în anul 1915. Acest fragment dezbate pe larg o temă preferată a sofistului : antiteza dintre natură *(physis)* şi lege *(nomos)* aplicată la cele mai diverse domenii, în care preeminenţa naturii apare, după părerea lui, evidentă. Unii cred că el ar fi discutat cel dintîi această antiteză. Prioritatea *naturii* e afirmată, între altele, în jurisprudenţă, unde sînt supuse criticii, dreptul pozitiv, justiţia instituţionalizată, şi, dimpotrivă, este apărat dreptul natural. Acest ideal este acela care, graţie lui Antiphon, va influenţa doctrina stoică a vieţii conforme cu natura (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). În ciuda obiecţiilor formulate la adresa *nomos*-ului, se desprinde totuşi o viziune optimistă asupra dreptului, căci Antiphon, spre deosebire de alţi sofişti, este preocupat să găsească justiţiei temeiuri etice *constructive*. În cadrul aceleiaşi antiteze mai generale, concordia, definită ca armonizare a contrariilor întru *physis*, poate fi pusă în paralel, spre exemplu, cu instituţia căsătoriei, văzută ca prilej de acţiuni contradictorii în cadrul *nomos*-ului (fr. B 49), iar educaţia (fr. B 60) este explicit opusă anarhiei (fr. B 61). Adeseori Sofistul îşi afirmă aluziv independenţa sau chiar opoziţia faţă de Gorgias — pe care-l

combate cu argumentele furnizate de logica lui Gorgias. S-au semnalat şi contradicţii în gîndirea lui Antiphon, datorate probabil modificării ideilor sale în cursul războiului peloponesiac. Mai mulţi termeni cu semnificaţii noi (δικαιοσύνη, διάστασις, διάθεσις), precum şi numeroase glose şi *hapax*-uri configurează originalitatea lexicului său. În cîteva direcţii însă, Antiphon deţine întîietatea absolută: astfel, el a dat prima definiţie grecească a timpului şi primul enunţ al disocierii corporal—incorporal (fr. B 9); primul document scris al geometriei greceşti (fr. B 13) ne-a parvenit prin intermediul lui; el cel dintîi a practicat, şi poate chiar a scris, o tehnică psihiatrică a alinării (τέχνη ἀλυπίας); a elaborat o metodă proprie de interpretare a viselor (*interpretatio artificiosa*, fr. B 79), atribuind divinaţiei statutul de ştiinţă. Ţinînd seama de aceste contribuţii remarcabile, privite în contextul mişcării spirituale a timpului, Antiphon ne apare ca cel dintîi dintre sofiştii de rangul doi, *the second best*.

C.G.

ANTIPHON SOFISTUL

A) VIAȚA ȘI SCRIERILE

1. Lex. *Suda*, s.v. Antiphòn din Atena, cititor în semne[1], poet epic[2] și sofist; era poreclit Bucătar de Cuvinte (Λογομάγειρος)[3].

Antiphon din Atena, tălmăcitor de vise; a scris *Despre tălmăcirea viselor* [cf. fr. B 78—81].

2. HERMOG., *de id.* B 399, 18 Rabe. Cînd vorbim de Antiphon, este necesar să menționăm în prealabil că — așa cum spun destui alții, și printre ei Didymos gramaticianul, și în plus, așa cum rezultă din istorie — au existat mai mulți inși cu numele de Antiphon[4], dar numai doi care au fost sofiști (δύο δὲ σοφιστεύσαντες)[5], și despre ei trebuie să aducem vorba acum. Dintre ei, unul este oratorul (ὁ ῥήτωρ)[6], căruia i se atribuie discursurile în procese de omor, discursurile politice și tot ce seamănă cu ele; celălalt este cel despre care se spune că a fost și *cititor în semne și tălmăcitor de vise* (τερατοσκόπος καὶ ὀνειροκρίτης) și căruia i se atribuie paternitatea discursurilor *Despre adevăr* (Περὶ τῆς Ἀληθείας) [fr. B 1 — 44], *Despre concordie* (Περὶ ὁμονοίας) [fr. B 44 a — 71] și cele rostite în fața poporului și *Politicul* (ὁ Πολιτικός) [fr. B 72—77]. În ceea ce mă privește, din cauza diferenței de stil[7] (ἕνεκα τοῦ διαφόρου τῶν ἰδεῶν) dintre aceste discursuri, sînt înclinat să cred că purtătorii numelui de Antiphon au fost doi (căci în fapt, e mare distanță între discursurile intitulate *Despre adevăr* și toate celelalte), dar, pe de altă parte, din cauza a ceea ce se relatează la Platon [*Menex.*, p. 236 A][8] și la alții, nu mai sînt înclinat să o cred. Căci aud pe mulți care spun că Tucidide este elevul lui Antiphon din Rhamnus, și știind că cel din Rhamnus este acela căruia i se datorează discursurile în procese de omor, și că pe de altă parte Tucidide este mult deosebit de acesta, iar ca stil se înrudește mai degrabă cu acela al discursurilor *Despre adevăr*, iarăși nu mai pot fi înclinat să o cred. Și cu toate acestea,

fie că a existat un singur Antiphon care a practicat două modalități stilistice [δύο λόγων εἴδεσι, propriu-zis „două specii de discursuri"] atît de deosebite una de alta, fie că au existat doi, fiecare din ei urmărind exclusiv (χωρὶς) unul o modalitate, altul alta, este necesar să cumpănim separat despre fiecare în parte; căci, după cum am mai spus, distanța dintre ei este foarte mare. [Vorbește în continuare despre Antiphon din Rhamnus. După aceea, la p. 401, 12]. Celălalt Antiphon, autor al discursurilor numite *Despre adevăr*, nu este cîtuși de puțin interesat de politică (πολιτικὸς μὲν ἥκιστά ἐστι)[9], ci e solemn (σεμνὸς) și pedant (ὑπέρογκος) și în rest dar mai ales în faptul că delimitează totul prin sentențe (δι' ἀποφάνσεων), ceea ce într-adevăr este caracteristic discursului axiomatic și care vizează grandoarea, iar în vorbire (λέξει) e trufaș (ὑψηλὸς) și tăios (τραχὺς), astfel încît se apropie de duritate (σκληρότητος). Și este emfatic (περιβάλλει) în dauna clarității (χωρὶς εὐκρινείας), de aceea și în discursurile lui apar confuzii și de cele mai adeseori este neclar (ἀσαφής). Se îngrijește de construcția sintactică (συνθήκην) și se complace în paralelisme [parisose, ταῖς παρισώσεσι χαίρων]. Totuși acest bărbat, nu are o caracteristică personală [ἤθους] și o notă autentică (ἀληθινοῦ), ba aș spune chiar că măiestria (δεινότητος) sa nu este decît doar una aparentă (φαινομένης), iar nu cea veritabilă. Aproape de această concepție stilistică (τῆς ἰδέας) se află și Critias; de aceea, imediat după acesta vom vorbi despre Critias [cf. Critias, fr. A 19].

3. XEN., *Memorab.* I, 6, 1—5; 10—15 Dar cuvenit este, cînd vorbim de un om ca el [Socrate], să nu lăsăm la o parte și disputele pe care le-a avut cu Antiphon Sofistul[10]. Căci Antiphon, voind odată să și-i atragă de partea sa pe discipolii acestuia, apropiindu-se de Socrate în prezența lor, spuse cele ce urmează: (2) „— Socrate, în ceea ce mă privește, credeam că cei ce se îndeletnicesc cu filosofia ar trebui să fie mai fericiți; tu însă îmi pari că ai tras din filosofie tocmai ponoasele (τἀναντία τῆς φιλοσοφίας). Într-adevăr, trăiești așa cum nici un sclav n-ar răbda să trăiască, dacă ar fi tratat la fel de stăpînul său; și te hrănești cu bucate și bei băuturi pe cele mai proaste (τὰ φαυλότατα) și te înveșmîntezi cu o manta nu numai grosolană, dar una și aceeași și vara și iarna, și ești tot timpul fără încălțări

şi fără tunică. (3) Şi pe lîngă toate acestea, bani nu iei, măcar că banul bucură pe cel care-l primeşte şi, odată dobîndit, îţi face viaţa mai liberă şi mai plăcută. Prin urmare, dacă şi tu îi vei forma pe elevii tăi întocmai ca dascălii de celelalte materii, care îi fac pe elevi să devină imitatorii lor, apoi socoteşte-te a fi dascăl de nefericire (κακοδαιμονίας διδάσκαλος). Iar Socrate la aceste lucruri zise: (4) „Mi se pare că tu, Antiphon, presupui că eu trăiesc în chip atît de mizer (ἀνιαρῶς), încît sînt convins că ai prefera mai curînd să mori decît să trăieşti ca mine. Haide, dar, să examinăm ce ai observat supărător în viaţa mea. (5) Oare aceea că cei ce primesc bani sînt nevoiţi să îndeplinească lucrul pentru care au primit plată, iar eu, care nu primesc, nu sînt nevoit să discut cu cel cu care nu vreau? Sau dispreţuieşti felul de viaţă (δίαιταν) pe care îl duc, pentru că hrana mea este mai puţin sănătoasă decît a ta şi oferă mai puţină forţă? ... (10) Tu, Antiphon, pari a crede că fericirea este moliciune şi lux (τὴν εὐδαιμονίαν τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν εἶναι); eu însă consider că a nu avea nevoie de nimic este divin. Şi că, cu cît ai nevoie de mai puţine lucruri, eşti şi cel mai aproape de divinitate; iar cum divinitatea este perfecţiune, cel mai aproape de divinitate este şi cel mai aproape de perfecţiune". (11) Altă dată, într-o discuţie cu Socrate, Antiphon a spus: „— Socrate, eu desigur te consider drept (δίκαιον), înţelept (σοφὸν) însă nicidecum; îmi pare că şi tu recunoşti aceasta; tocmai de aceea nu pretinzi de la nimeni bani pentru lecţiile tale. Şi cu toate acestea, nu numai că nu ai da nimănui pe degeaba haina ta sau locuinţa ta sau orice altceva din cele pe care le posezi şi crezi că valorează ceva bani, dar nici chiar nu ai lua pe ele mai puţin decît valoarea lor. (12) În fapt, este evident că, dacă ai socoti şi tu că lecţiile tale au vreo valoare, ai pretinde şi de pe urma lor nu mai puţini bani decît valorează. Aşadar drept ai putea fi tu, fiindcă nu înşeli din cupiditate, înţelept însă nu, de vreme ce ştiinţa ta nu are nici o valoare (μηδενὸς ἄξια ἐπιστάμενος)". (13) Iar Socrate, la acestea a zis: „— Antiphon, pe la noi se crede că atît tinereţea (ὥραν) cît şi înţelepciunea ţi le poţi pune în valoare la fel de frumos, pe cît şi de urît. Căci tinereţea, dacă o vinzi pe bani doritorului, lumea te stigmatizează ca giuvan, dar dacă cineva şi-l face prieten

pe cel pe care-l știe îndrăgostit de cinste și virtute, noi îl socotim om cuminte; și tot așa, pe cei ce vînd înțelepciunea pe bani doritorului oamenii îi înfierează drept „sofiști" (σοφιστὰς) ca și cum ar zice „giuvani" (πόρνους); în schimb, oricine își face prieten pe cel pe care îl cunoaște că e vrednic din fire (εὐφυᾶ), învățîndu-l tot ce are mai bun, acesta considerăm noi că face ceea ce este de datoria cetățeanului cinstit și virtuos (καλῷ κἀγαθῷ). (14) Prin urmare și eu însumi, Antiphon, așa cum un altul se bucură de un cal bun, sau de un cîine sau de o pasăre, tot așa, ba chiar mai mult, mă bucur de prieteni de ispravă, și dacă am ceva bun, îi învăț și pe ei, și îi pun în legătură și cu alții, de la care socot că vor trage vreun folos întru virtute; iar comorile înțelepților din vechime, pe care aceia le-au lăsat înscrise în cărți, le parcurg citindu-le laolaltă cu prietenii mei. Și de cîte ori observăm ceva bun, îl culegem și socotim un mare cîștig, dacă devenim dragi unii altora". Or, mie care ascultam aceste lucruri mi se părea că și Socrate este fericit (μακάριος) și că îi mînă pe ascultători spre desăvîrșire (καλοκἀγαθίαν). (15) Iar altă dată, pe cînd Antiphon îl întreba, cum poate crede că-i face pe alții oameni politici (πολιτικοὺς) cînd el însuși nu se ocupă de politică[11], deși tot se pricepe, Socrate răspunse: „— În ce fel, Antiphon, m-aș putea ocupa mai bine de treburile politice: dacă m-aș ocupa eu singur de ele, sau dacă mă îngrijesc ca un număr cît mai mare de oameni să fie capabili să se ocupe de ele?".

4. ATHEN. XV, 673 E—F Căci după ce acesta [peripateticul Adrastos] a publicat cinci cărți *Despre chestiunile istorice și de limbă în Etica lui Teofrast* și o a șasea despre cele din *Eticile către Nicomachos* ale lui Aristotel, la care se adaugă ample reflecții despre piesa *Plexippos* a lui Antiphon tragediograful (τῷ τραγῳδοποιῷ), [Nauck, FGT, fr. 1 a, p. 792; cf. ARISTOT., *rhet.* B 2. 1379 b 15], și după ce a spus cît se poate de multe lucruri și despre Antiphon însuși, [Hephaistion] și le-a însușit și a scris o carte pe care a intitulat-o *Despre Antiphon în Memorabiliile* lui Xenofon, în care nu a mai adăugat nici o contribuție personală.

5. DIOG. LAËRT. II, 46 Cu acesta [Socrate] era în rivalitate, după cum spune Aristotel în cartea a III-a a

Poeticii [fr. 75 Rose], un oarecare Antilochos din Lemnos şi Antiphon, cititorul în semne.

6. [PSEUDO-PLUT.], *Vit. X orat.* 1, p. 833 C [Antiphon din Rhamnus] se zice că a compus tragedii, unele ale sale proprii, altele în colaborare cu tiranul Dionysios[12]; în timp ce încă era absorbit de poezie, a compus o *artă a nesuferinţei* (τέχνην ἀλυπίας)[13] aşa cum este tratamentul (θεραπεία) pe care medicii îl prescriu bolnavilor; şi construindu-şi el la Corint o casă de sănătate (οἴκημα) lîngă piaţa publică, a anunţat printr-un afiş că el poate trata pe cei năpăstuiţi prin cuvinte (διὰ λόγων), şi, aflînd cauzele bolii, îi mîngîia pe suferinzi. Dar socotind apoi că aceasta e mai prejos de posibilităţile lui, s-a îndreptat spre retorică. Sînt unii care atribuie lui Antiphon cartea lui Glaucos din Rhegium, *Despre poeţi* [FHG II, 23]. PHILOSTR., *V. soph.* I, 15, 2 Antiphon [din Rhamnus, după cum crede şi Philostratos] fiind foarte versat în arta persuasiunii (πιθανώτατος) şi supranumit Nestor[14], din cauză că avea darul de a convinge în orice chestiune despre care se apuca să vorbească, a anunţat că dă lecţii publice de suprimare a durerii (νηπενθεῖς ἀκροάσεις)[15], lăudîndu-se că nimeni nu ar putea mărturisi o durere atît de cumplită, încît el să nu i-o poată şterge din minte. Cf. *Arte retorice* B 3.

7. LUCIAN, *Ver. hist.* II, 33 (O insulă a viselor) şi în apropiere două temple, al Înşelăciunii (Ἀπάτης) şi al Adevărului (Ἀληθείας); aici ele îşi au şi sanctuarul (τὸ ἄδυτον), şi oracolul (τὸ μαντεῖον), în fruntea căruia stătea prorocind (προφητεύων) Antiphon[16], tălmăcitorul de vise (ὁ τῶν ὀνείρων ὑποκριτής), care obţinuse această cinste de la zeul Hypnos.

8. CLEM., *Stromat.* VII, 24 [III, 17, 18] Plină de duh este spusa lui Antiphon: cum unul luase ca semn rău faptul că o scroafă de-a lui îşi devorase purceii, Antiphon văzînd că scroafa era slăbită în ultimul hal din pricina zgîrceniei stăpînului, zise: „Mai bine bucură-te de acest semn, fiindcă, deşi atît de înfometată, nu i-a mîncat pe propriii tăi copii".

9. GNOMOL. VINDOB. 50, p. 14 Wachsm. Antiphon, fiind întrebat ce este aceea arta prezicerii (μαντική), a spus: „O supoziţie (εἰκασμὸς) a unui om prudent" (φρονίμου)[17]. Se mai spune că a compus tragedii, şi ale sale proprii, şi în colaborare cu tiranul Dionysios.

B) FRAGMENTE

DESPRE ADEVĂR, cărțile I — II

I. TEORIA CUNOAȘTERII ȘI DOCTRINA DESPRE PRINCIPII

1 [81 a *Antiphont. or.* p. 130, Blass; 99 a *Oratt. att.* II, 147 Sauppe]. GALEN., *in Hipp. de med. offic.* XVIII, B 656 Kühn, după Critias, DK 88 B 40 [Uneori Critias opune conceptul de γνώμη celui de αἴσθησις][18]. Ca și Antiphon, în cartea I a lucrării sale *Despre Adevăr*, cînd spune astfel[19]: „Dacă ai priceput aceste lucruri, vei ști că pentru el [pentru Gorgias? pentru *logos*?] nu există nimic unic (ἕν τι οὐδὲν), nici ceea ce vede cu ochii (ὄψει) ⟨cel ce vede⟩ foarte departe, nici ceea ce gîndește cu gîndirea (γνώμη) cel ce gîndește foarte departe". În opoziție cu acesta, Hippocr., *De arte* 2 [p. 36, 18 Gomperz² = CMG I, 1, p. 10, 1]. Mi se pare deci că nici o artă (τέχνη) nu există în mod absolut, fără să existe și în mod real[20]; într-adevăr, este absurd (ἄλογον) să consideri ceva ca existent (τῶν ἐόντων τι), din moment ce nu există; fiindcă din cele ce nu există, ce substanță reală (οὐσίην) ar putea contempla cineva, ca să afirme că acele lucruri există? Căci, dacă putem vedea cele ce nu există deopotrivă cu cele ce există, nu știu cum ar putea cineva socoti că nu există acele lucruri pe care le poate vedea cu ochii (ὀφθαλμοῖσιν) și concepe cu mintea că există. Nu văd cum acest lucru ar putea fi altfel: într-adevăr, cele ce există se văd și se cunosc întotdeauna, în schimb cele ce nu există nici nu se văd (ὁρᾶται) nici nu se cunosc (γινώσκεται). Deci fiecare dintre arte poate fi cunoscută[21] după ce i-au fost învățate trăsăturile specifice (τῶν εἰδέων) și nu există nici una care să nu se poată vedea după vreuna din trăsăturile ei. În ceea ce mă privește, eu cred că artele și-au luat chiar și numele (τὰ ὀνόματα) de la însușirile (διὰ τὰ εἴδεα) lor; căci e absurd să consideri că însușirile lucrurilor provin de la nume, ba chiar e ceva cu neputință; fiindcă numele sînt convenții (νομοθετήματα) în raport cu natura[22], pe cînd însușirile nu sînt convenții, ci zămisliri naturale (βλαστήματα).

2 [81 b B., 99 b S] GALEN., *In Hipp. de med. offic.* VIII, B 656 Kühn [urmează după fr. 1] El mai spune: „*Căci la toți oamenii mintea*[23] *este călăuza* (ἡγεῖται) *trupului*[24], *și spre sănătate și spre boală și spre toate celelalte*".

3 [102 B., 120 S.]. POLLUX VI, 143 „Cu mintea nepregătită" (ἀπαρασκεύῳ γνώμῃ), a spus Antiphon în cărțile *Despre adevăr*, iar în *Arte retorice* (care se pare că nu sînt autentice)[25] a spus *ceva nepregătit* (ἀπαρασκεύαστον). Cf. A 6. B 93 (II, 369, 26 notă].

4 [86 B., 104 S.]. HARPOCR. „Lucruri invizibile" (ἄοπτα): cuvînt folosit de Antiphon în *Despre adevăr* c. I, cu sensul de lucruri nevăzute (ἀόρατα) și nezărite (οὐκ ὀφθέντα), dar pe care ni s-a părut că le vedem. De asemenea, POLLUX II, 58.

5 [87 B., 105 S.]. HARPOCR., „Nepățite" (ἀπαθῆ): în sensul de fenomene care nu au avut loc în mod efectiv, la Antiphon, în *Despre adevăr*, c. I.

6 [161 B., 165 a S.] POLL. II, 58 „A discerne" (διοπτεύειν) au spus Critias [DK 88 B 53] și Antiphon, iar Antiphon a mai spus și *vizibili* (εἴσοπτοι).

7 [174 B., 188 S.]. POLL. II, 57 Antiphon a spus și „organul văzului" (τὸ ὀψόμενον) și „prin văz" (τῇ ὄψει) [B 1], ca și cum am spune „cu ochii"; de asemenea, „observator" (ὀπτήρ) [Antiphon din Rhamnus, *De caed. Her.* 27] și „invizibile" (ἄοπτα) [cf. fr. B 4].

8 [173 B., 177 S.] POLL. II, 76 Substantivele „mireasmă" (ὀδμή) și „înmiresmare" (εὐοδμία) par celor mai mulți a fi cuvinte frumoase, dar ele sînt poetice, iar la prozatori ele sînt ionice și eolice; numai la Antiphon[26] se pot găsi cuvintele mireasmă și înmiresmare.

9 [105 a B.]. AËT. I, 22, 6 (Dox. 318) Antiphon și Critolaos afirmă că *timpul este gînd* (νόημα)[27] *sau măsură* (μέτρον)[28], nu o substanță (ὑπόστασιν)[29].

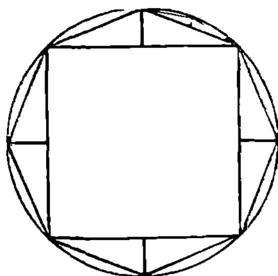
10 [80 B., 98 S.] Lex. *Suda*, s.v. ἀδέητος („fără nevoi"): cel ce nu duce lipsă de nimic și are de toate. Antiphon, în *Despre adevăr*, c. I, spune: „*De aceea zeul nu are nevoie de nimic* (οὐδενὸς δεῖται) *și nici nu acceptă nimic de la nimeni, ci este infinit* (ἄπειρος)[30] *și fără nevoi*". Cf. HARPOCR. s.v.

11 [89 B., 107 S.]. HARPOCR., δεήσεις („nevoi"): în loc de lipsuri (ἐνδείας), spune Antiphon în *Despre adevăr*, cartea I.

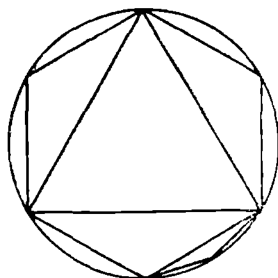
12 [98 B., 117 S.]. ORIG., *c. Cels.* IV, 25 Chiar dacă cineva ar fi oratorul Demosthenes cu întreaga-i perversitate (κακίας) şi cu cele făptuite de el din perversitate, chiar dacă ar fi Antiphon, un altul preţuit ca orator[31] şi care respinge providenţa (πρόνοιαν ἀναιρῶν)[32] în cărţile sale al căror titlu, *Despre adevăr*, a fost imitat întocmai de către Celsus, aceştia nu sînt mai puţin viermi care se tăvălesc în mocirla ignoranţei şi confuziei.

13 [103 B.]. ARISTOT., *Phys.* A 2. 185 a 14 Totodată însă nici nu se cade să respingem absolut toate raţionamentele, ci doar pe cele care, atunci cînd le expui pornind de la principii, se dovedesc false, iar pe cele care nu pornesc de la principii, nu; de pildă, să respingi cvadratura cercului realizată prin metoda segmentelor de cerc e treaba unui geometru, dar să respingi cvadratura lui Antiphon nu e treaba unui geometru. Cf. *Soph. el.* 11, 172 a 7. SIMPLIC., *Phys.* 54, 12 Căci mulţi căutînd cvadratura cercului (τὸν τετραγωνισμὸν τοῦ κύκλου) (aceasta consista în a construi un pătrat echivalent cu un cerc (τὸ κύκλῳ ἴσον τετράγωνον), şi Antîphon a crezut că o descoperă, şi Hippocrates din Chios [c. 42, 3][33], amîndoi in chip eronat. Dar eroarea lui Antiphon, prin faptul că nu a pornit de la principii geometrice (ἀπὸ γεωμετρικῶν ἀρχῶν), nu poate fi respinsă de un geometru, aşa cum vom demonstra ... Antiphon, desenînd un cerc, a înscris în el o suprafaţă poligonală (τι χωρίον πολύγωνον)[34], una dintre cele care pot fi înscrise. Fie figura înscrisă, de exemplu, un pătrat. După aceea, secţionînd în două (δίχα τέμνων) fiecare din laturile pătratului, de la secţiune (ἀπὸ τῆς τομῆς) pînă la arcurile circumferinţei (τὰς περιφερείας)[35] a dus linii drepte (ὀρθὰς γραμμὰς)[36] care, evident, secţionau în două părţi egale segmentul de cerc (τμῆμα τοῦ κύκλου) corespunzător. Apoi de la punctele de secţiune a prelungit linii drepte pînă la extremităţile laturilor pătratului, astfel încît s-au format patru triunghiuri (τρίγωνα), cele rezultînd din liniile drepte, iar întreaga figură înscrisă a devenit un octogon (ὀκτάγωνον). Şi din nou în felul acesta, după aceeaşi metodă, secţionînd în două fiecare din laturile octogonului, de la locul de sec-

ţiune ducînd spre periferie perpendiculare pe laturi şi de la punctele în care perpendicularele duse atingeau periferia trasînd linii drepte spre extremităţile (τὰ πέρατα) dreptelor divizate, a făcut ca figura înscrisă să devină un poligon



cu 16 laturi (ἑκκαιδεκάγωνον). Şi iarăşi, după acelaşi raţionament (λόγον), secţionînd laturile poligonului cu 16 laturi înscris şi trasînd linii drepte, dublînd (διπλασιάζων) numărul laturilor poligonului înscris şi făcînd mereu acest lucru, socotea că, odată şi odată, epuizîndu-se suprafaţa (δαπανωμένου τοῦ ἐπιπέδου), în felul acesta în cerc se va înscrie un poligon ale cărui laturi, din cauza micimii lor (διὰ σμικρότητα), vor coincide cu circumferinţa cercului. Şi din moment ce pentru orice poligon putem construi un pătrat echivalent, aşa cum am învăţat în *Elemente* [EUCL. II, 14],



tot astfel, din moment ce poligonul coincident (ἐφαρμόζον) cu cercul este considerat egal (ἴσον) cu el, vom putea construi şi un pătrat echivalent cu un cerc. Este limpede acum că aceas-

tă demonstrație nu pornește de la principii geometrice[37]; dar nu, cum spune Alexandros [din Aphrodisias], „pentru că geometrul presupune ca principiu ideea că cercul atinge dreapta [*tangenta*] într-un punct, în vreme ce Antiphon nu ține seama de aceasta", căci geometrul [EUCLID] nu-l presupune, ci îl demonstrează în cartea a treia [a *Elementelor*]. Este deci mai bine să spunem că principiul [de care nu ține seama Antiphon] este acesta: este imposibil ca o dreaptă să coincidă cu o circumferință [= un arc de cerc]; dar dacă este exterioară, va atinge cercul într-un singur punct; dacă e interioară, în două și nu mai mult, iar contactul se va produce cu un singur punct. Și cu siguranță geometrul, secționînd treptat suprafața cuprinsă între dreaptă și arcul de cerc nu va ajunge să o epuizeze, și nici nu va atinge vreodată circumferința cercului, dacă e adevărat că o suprafață este divizibilă la infinit. Și presupunînd că o va atinge, prin aceasta ar fi negat acel principiu geometric care spune că mărimile sînt divizibile la infinit[38]. Și Eudemos spune că acesta este principiul de care nu ține seama Antiphon. THEMIST., *Phys.* 4, 2 Împotriva lui Antiphon n-ar mai avea ce spune geometrul care, înscriind în cerc un triunghi echilateral (ἰσόπλευρον)[39] și pe fiecare din laturile acestuia construind un alt triunghi isoscel (ἰσοσκελὲς, echilateral) lîngă circumferința cercului și făcînd mereu acest lucru, socotea că odată și odată va face să coincidă latura ultimului triunghi, deși dreaptă, cu circumferința cercului. Dar acest lucru era treaba celui ce respinge diviziunea în infinit (τὴν ἐπ'ἄπειρον τομήν), principiu pe care îl admite geometrul.

14 [82 B., 100 S.]. HARPOCR. „Orînduire" (διάθεσις): ... și într-adevăr, se folosește verbul a orîndui (διαθέσθαι) în loc de a administra (διοικῆσαι). Antiphon, în *Despre adevăr*, cartea I: „*Dar de-ar fi fost despuiată de resursele-i materiale* (γυμνωθεῖσα ἀφορμῆς ⟨*natura ordonată*⟩[40] *ar fi orînduit rău* (κακῶς) *multe ⟨intenții⟩ bune* (καλά)"[41].

15 [83 B., 101 S.]. HARPOCR. „Însuflețit" (ἔμβιος), de exemplu Antiphon în *Despre adevăr*, cartea I: „*Și putrezirea* (ἡ σηπεδὼν) ... *ar deveni însuflețită*" în loc de „în viață" (ἐν τῷ ζῆν), adică „ar trăi și nu s-ar ofili, nici nu ar muri". ARISTOT., *Phys.* B 1, 193 a 9—17 Unora

li se pare că natura (ἡ φύσις) şi esenţa lucrurilor naturale (ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων) sînt principiul imanent (ἐνυπάρχων) fiecărui lucru şi care e inform (ἀρρύθμιστον) în sine, de exemplu natura patului e lemnul iar a statuii bronzul. Ca dovadă, spune Antiphon, este faptul *că dacă cineva ar îngropa un pat şi putreziciunea* ar dobîndi puterea de a face să răsară un vlăstar, nu s-ar naşte un pat, ci un lemn; ceea ce înseamnă că dispunerea conform unei anumite reguli şi unei anumite arte (τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τέχνην) este inerentă lucrurilor ca o însuşire accidentală (κατὰ συμβεβηκὸς), în timp ce esenţa (οὐσίαν) este aceea care dăinuie încontinuu (διαμένει συνεχῶς) prin atîtea vicisitudini[42].

Dacă cineva ar îngropa un pat, şi putrezirea lemnului ar prinde viaţă, nu s-ar naşte un pat, ci tot lemn.

16 [156 B., 160 S.] *Anecd. Gr.*, ed. Bekker, Lex. VI, p. 470, 25 „ajungînd" (ἀφήκοντος) ⟨spune⟩ Antiphon în loc de străbătînd (διήκοντος).

17 [88 B., 106 S.] *Anecd. Gr.*, ed. Bekker, p. 472, 14. Lex. VI, Afrodita ['Αφροδίτης]: în loc de desfătările dragostei (ἀφροδισίων). Aşa spune Antiphon în cartea I a lucrării *Despre adevăr.*

18 [84 B., 102 S.] HARPOCR., „repetate" (ἀναποδιζόμενα), în loc de „examinate din nou" (⟨πάλιν⟩ἐξεταζόμενα), sau în loc de „lucruri spuse sau făcute de mai multe ori ca şi înainte"; cuvîntul se găseşte la Antiphon, în *Despre adevăr,* cartea I [cf. Poll. II, 196].

19 [85 B., 103 S.]. HARPOCR. „parvine" (ἀνήκει): la Antiphon în *Despre adevăr,* cartea I, este întrebuinţat în loc de verbul simplu „a sosit" (ἥκει) sau, de pildă, „s-a urcat" (ἀνεβιβάσθη) sau „a înaintat" (προελήλυθεν). *Anecd. Gr.*, ed. Bekker, Lex. VI, 403, 5 „Parvine" (ἀνήκει) spune Antiphon în loc de „ajunge la" (καθήκει).

20 [90 B., 108 S.]. HARPOCR. „alternative" (ἐπαλλάξεις): în loc de „schimburi" (συναλλαγὰς) sau „amestecuri" (μίξεις) spune Antiphon în *Despre adevăr,* cartea I.

21 [91 B., 109 S.]. HARPOCR. „a pofti" (ὀριγνηθῆναι, *litt.* „a se întinde după"): în loc de „a dori" (ἐπιθυμῆσαι) la Antiphon în *Despre adevăr,* c.I.

II. FIZICĂ, ANTROPOLOGIE, ETICĂ

22 [97 B., 116 S.]. HARPOCR. [cf. PHOT. A 37, 18 Reitzenstein] *veşnica stare a fiinţei* (ἀειεστώ): numeşte Antiphon în cartea a doua a lucrării *Despre adevăr* veşnicia (ἀιδιότητα) şi permanenţa în aceeaşi stare[43], după cum şi fericirea (εὐδαιμονία) este numită de el bunăstare (εὐεστώ sau „prosperitate") [cf. Democrit, fr. A 167; B 4].

23 [94 B., 113 S.]. HARPOCR. „dimensiune" (διάστασις): Antiphon spune în *Despre adevăr*, c.II : „cu privire la dimensiunea care domneşte acum", în loc de „orînduirea Universului" (διακοσμήσεως τῶν ὅλων)[44].

24 [144 B., 147 S.]. HARPOCR. „neîntrerupt" (ἀδιάστατον): ceea ce nu e încă separat şi nici distinct, aşa a spus Antiphon. PHOT. A., p. 31, 17 Reitzenstein „neîntrerupt": precum zice Antiphon (?) „şi edificiul (οἰκοδόμημα) este ceva neîntrerupt" [un continuum? instabil?].

24 a [160 B., 165 S.] Lex. *Suda*. „rînduială" (s.v. διάθεσις): ... Antiphon a întrebuinţat cuvîntul „rînduială" [cf. fr. B 63] în sensul de judecată (γνώμη) sau inteligenţă (διάνοια)[45]; tot el, şi în sensul de „a rîndui un raţionament" (διαθεῖναι λόγον), adică a expune un raţionament. În cartea a II-a a lucrării *Despre adevăr* tot el îl întrebuinţează şi pentru orînduirea Universului (διακόσμησις) [cf. fr. B 23].

25 [95 B., 114 S.]. HARPOCR. „prin vîrtej" (δίνῳ)[46]: în loc de „prin rotire" (δινήσει), la Antiphon în *Despre adevăr* II.

26 [103 a B.]. AËT. II, 20, 15 (Dox. 351) (cu privire la esenţa (οὐσίης) Soarelui) Antiphon [spune că e] un foc[47] care consumă (πῦρ ἐπινεμόμενον) aerul umed din jurul Pămîntului şi produce răsărituri şi apusuri prin abandonarea (τῷ προλείπειν) în permanenţă a aerului ars şi ataşarea (τοῦ ἀντέχεσθαι) din nou de aerul umezit.

27 [104 a B., 121 S.]. AËT. II, 28, 4 (Dox. 358) Antiphon spune că Luna are lumină proprie (ἰδιοφεγγῆ)[48], iar dispariţia ei este doar o ocultare (ἀμαυροῦσθαι) datorată apropierii de Soare, fiindcă un foc care prin natura sa e mai puternic ocultează pe cel mai slab. Ceea ce, desigur, se întîmplă şi în legătură cu celelalte astre.

28 [104 b B.]. AËT. II, 29, 3 (Dox. 359) (despre eclipsa de lună) Alkmaion [DK 24 A 4], Heraclit [DK 22 A 12] şi Antiphon o explică prin răsturnarea şi înclinaţiile cavităţii lunare (τὴν τοῦ σκαφοειδοῦς στροφὴν καὶ τὰς περικλίσεις).

29 [92 B., 110 S.]. GALEN., *in Hipp. epid.* III, 32 [XVII, A 681 Kühn] *Tot astfel* şi la Antiphon, *în cartea a doua a Adevărului*, se poate găsi scris această denumire [„aglomerat", εἰλούμενον] în pasajul care urmează [referitor la originea grindinii]: *„Ori de cîte ori, așadar, iau naștere în văzduh ploi și vînturi opuse unele altora, atunci apa în bună parte se condensează* (συστρέφεται) *și se solidifică* (πυκνοῦται); *elementul meteorologic care e biruit în ciocnire, acela se solidifică și se condensează, fiind aglomerat* (εἰλούμενον) (pînă la grindină) *de suflarea vîntului* (πνεύματος) *și de propria sa forță"* (βίας). Astfel şi acesta (Antiphon) se pare că explică ceea ce e închis (κατακλειόμενον) şi conglomerat (συνειλούμενον) prin cuvîntul *aglomerat*.

30 [93 a B., 111 a S.]. HARPOCR. „ghebos" (γρυπάνιον): Antiphon, în *Despre adevăr* II: „Căci [focul] care arde Pămîntul şi-l lichefiază (συντῆκον), îl face şi ghebos".

31 [93 b B., 111 b S.]. *Etym. Gen.* „a gheboşi" (γρυπανίζειν): a se zgudui Pămîntul în vibraţie şi aproape a se zbîrci (ῥυσοῦσθαι) de cutremur; aşa zice Antiphon.

32 [105 B]. AËT. III, 16, 4 (Dox. 381 despre mare, în ce fel s-a format şi cum de este amară) Antiphon spune că e *„sudoare"* (ἱδρῶτα)[49] ⟨a umezelii primordiale evaporată prin⟩ căldură; *umezeala* (ὑγρὸν) rămasă s-a separat de ea ⟨şi a fost numită mare⟩, iar „prin încălzire" (τῇ κατεψηθῆναι) „a devenit sărată" (παραλυκίσασα)[50], ceea ce se întîmplă cu orişice sudoare. Cf. şi Anaxagoras, fr. A 90, Leucippos, fr. A 17.

33 [96 B, 115 S.]. HARPOCR. „a fi îmbrăcat în piele" (πεφοριῶσθαι): ... că şi la oameni se aplică cuvîntul „piele de porc" (φορίνη, şorici), o spune explicit Antiphon în cartea a II-a a tratatului *Despre adevăr* [cf. *ibidem*, s.v. φορίνη].

34 [p. 150 n. B.]. POLL. II, 41 „durere de cap" (κεφαλαλγία) şi îngreunare de cap (καρηβαρία, „mahmureală") ... precum şi băutură sau mîncare ce îngreunează capul

(καρηβαρικόν). Iar a face acest lucru, Antiphon îl redă prin verbul „a buimăci" (καροῦν).

35 [p. 150 n.B.]. POLL. II, 215 „sanguin" (ἔναιμον), iar la Antiphon, „sanguiniform" (ἐναιμῶδες).

36 [p. 150 n. B]. POLL. II, 223 Dar şi Antiphon a spus: „*Aceea în care fătul* (τὸ ἔμβρυον) *creşte şi se hrăneşte*[51], se *numeşte caiţă* (χόριον, „membrană", „placentă").

37 [p. 150 n. B.]. POLL. II, 224 se numeşte „prapur" (ἐπίπλους); Antiphon însă îl citează şi ca masculin (ἐπίπλους) şi ca neutru (ἐπίπλοον).

38 [148 B., 151 S.]. POLL. II, 7 Se spune şi „avortare" (ἄμβλωσις), ca Lysias [fr. 24 Sauppe], şi „avorton" (ἄμβλωμα), ca Antiphon.

39 [101 B.] POLL. II, 61 Antiphon în cărţile *Despre adevăr* a spus şi „schilodiri" (ἀνάπηρα).

39 a. GALEN., *de med. nom*[52] Din cartea a doua a tratatului *Despre adevăr* al lui Antiphon: Despre aceste lucruri ţi-am spus că bila le-a provocat, pentru că exista bilă în mîini şi în picioare; în schimb bila care se răspîndea pînă la carne, dacă era în cantitate mare, producea febră cronică: deoarece atunci cînd bila ajunge pînă la carne, aceasta din pricina ei se strică în substanţa sa şi se umflă; căldura (θέρμη) nefirească provine deci de aici, dar durata şi continuitatea ei depinde de bilă, cînd bila se găseşte din belşug în carne şi nu se resoarbe şi nici nu scade repede, ci dăinuie, deoarece în acelaşi timp prelungeşte căldura nefirească. — Totul din bilă pătrunde pînă în carne, produce febră mare şi de durată. — Cînd în vasele de sînge curge mai mult decît pot ele suporta, atunci vasele se deschid şi în pereţii lor se formează o inflamaţie (φλεγμονή). Iar cînd inflamaţia s-a format şi începe să cauzeze dureri şi prinde rădăcini, atunci această boală poartă numele de gută.

40 [158 B, 162 S.]. POLL. VII, 169 Antiphon vorbeşte de *călire* (βάψις) *a bronzului şi a fierului*.

41 [159 B., 163 S.]. POLL. VII, 189 „nedescurcăreţi" (ἀμήχανοι), „încurcătură" (ἀμηχανία), şi, după cum spune Antiphon, „descurcăreţi" (βιομήχανοι, în a-şi procura mijloacele de trai).

42 [179 B., 183 S.]. POLL. IX, 53 Într-adevăr, cuvin-

tul „cîntărire" (ταλάντωσις) folosit de Antiphon arată greutatea.

43 [100 B., 119 S.]. HARPOCR. bogat în resurse (ἄβιος): cuvîntul „bogat în resurse" l-a aplicat Antiphon celui care are numeroase mijloace de trai (πολὺν βίον), după cum Homer (*Il.* XI, 155) spune „codru bogat în lemn" (ἄξυλον) în loc de „cu mult lemn". HESYCH. ἄβιος: „bogat"[53], după cum spune Antiphon în *Adevărul.*

43 a [99 B., 118 S.]. HARPOCR. „apreciază" (ἄγει): [„Antiphon îl folosește cu sensul lui] „a considera" (ἡγέομαι); el spune în *Despre adevăr*: dacă face (ἄγοι) mare caz de legi[54], în loc de „dacă consideră" (ἡγοῖτο).

44 [cf. 99 B., 118 S.]. Oxyrh. pap. XI, n. 1364 ed. Hunt[55].

Fragmentul A

col. 1 (1 — 33 Hunt)

... Justiție (δικαιοσύνη)[56] așadar înseamnă a nu încălca legile (νόμιμα = δίκαια) cetății în care ești cetățean[57]. De aceea un om se poate bucura de justiție în chipul cel mai avantajos pentru sine, dacă de față cu martori (μετὰ μαρτύρων) va da o inaltă prețuire legilor (τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι), iar fără martori (μονούμενος μαρτύρων) poruncilor naturii (τὰ τῆς φύσεως); căci normele legilor (τὰ τῶν νόμων) sînt accesorii (ἐπίθετα), pe cînd cele ale naturii (τὰ τῆς φύσεως)[58] sînt necesare (ἀναγκαῖα); prescripțiile legilor sînt convenite (ὁμολογηθέντα), iar nu născute (φύντα), și dimpotrivă cele ale naturii sînt născute, iar nu stabilite prin convenție[59] (col. 2, 34—66 Hunt) Așadar cine încalcă normele legilor (τὰ νόμιμα)[60], în caz că o face fără știrea autorilor lor (λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας)[61], este scutit de rușine și pedeapsă; dar dacă aceștia află, nu scapă de urmări infamante. Cine însă violează (βιάζηται) — împotriva posibilului — ceva din legile crescute de la natură odată cu noi (τῶν τῇ φύσει ξυμφύτων), chiar dacă o face fără știrea nimănui, răul nu este mai mic și nici mai mare, chiar dacă toți o știu; căci e lezată (βλάπτεται) nu opinia (δόξαν), ci adevărul însuși (ἀλήθειαν)[62]. Examinarea acestor lucruri se face mai ales de aceea, pentru că cele

mai multe din cele ce sînt drepte după lege, stau în opoziţie cu natura (πολεμίως τῇ φύσει)[63]; căci au fost statornicite legi (νομοθέτηται) şi pentru ochi, ce trebuie ca ei să vadă, şi ce nu trebuie; (col. 3, 67—99 Hunt) şi pentru urechi, ce trebuie să audă şi ce nu; şi pentru limbă, ce trebuie să spună şi ce nu; şi pentru mîini, ce trebuie să facă şi ce nu; şi pentru picioare, încotro să meargă şi încotro nu; şi pentru minte (ἐπὶ τῷ νῷ), ce trebuie să dorească şi ce nu. Şi totuşi naturii nu-i sînt nici mai dragi nici mai familiare lucrurile de la care legile (οἱ νόμοι) îi îndepărtează (ἀποτρέπουσι) pe oameni decît cele la care îi îndeamnă (προτρέπουσι). Aşijderea viaţa (τὸ ζῆν) şi moartea (τὸ ἀποθανεῖν) sint lucruri de la natură; viaţa le vine oamenilor de la cele folositoare (ἀπὸ τῶν ξυμφερόντων), iar moartea de la cele păgubitoare (μὴ ξυμφερόντων)[64] (col. 4, 100—131 Hunt) Cît priveşte avantajele (τὰ ξυμφέροντα), cele statornicite prin legi sînt cătuşe ale naturii (δεσμὰ τῆς φύσεως)[65], dar cele date de natură sînt libere (ἐλεύθερα). Nu este adevărat că ceea ce produce durere (τα ἀλγύνουντα) — cel puţin după dreapta judecată — slujeşte natura mai mult decît ceea ce îi aduce bucurie (τὰ εὐφραίνοντα). Nu este adevărat nici că durerea ar fi mai folositoare decît plăcerea (τὰ ἥδοντα)[66]; căci cele în adevăr folositoare nu trebuie să vatăme (βλάπτειν), ci să fie de ajutor (ὠφελεῖν). Şi totuşi, cele folositoare prin natură[67] ... ⟨Este drept după lege ca⟩ şi cei care au suferit o nedreptate (παθόντες) (col. 5, 132—164 Hunt) să se apere doar (ἀμύνωνται)[68], şi nu ei înşişi să înceapă cu fapta (τοῦ δρᾶν); şi cei care le fac bine părinţilor (τοὺς γειναμένους)[69], chiar dacă aceia sînt răi cu ei; şi cei care admit altora [= părţii adverse] să acuze sub prestare de jurămînt (κατόμνυσθαι), dar ei înşişi nu jură[70]. Printre cazurile menţionate s-ar putea găsi multe contrare naturii (πολέμια τῇ φύσει); fiindcă există în ele o suferinţă (ἀλγύνεσθαί) mai mare, cînd s-ar putea una mai mică, şi o plăcere (ἥδεσθαι) mai mică, cînd s-ar putea una mai mare, şi o nenorocire (κακῶς πάσχειν), cînd ea s-ar putea evita[71]. Dacă aşadar cei ce acceptă asemenea principii ar primi vreun reazem (ἐπικούρησις) din partea legilor, iar cei ce nu le acceptă, ci li se opun, vreo ştirbire (ἐλάττωσις) (col. 6, 165—197 Hunt), supunerea (πεῖσμα) faţă de legi ar fi ceva nu lipsit de avantaje (οὐκ ἀνόνητον); în realitate însă se

pare că pe cei ce admit asemenea principii, justiția legii (τὸ ἐκ νόμου δίκαιον) nu-i apără suficient[72]; acest lucru mai întîi permite celui lezat să fie lezat (τῷ πάσχοντι παθεῖν) și făptașului să făptuiască (τῷ δρῶντι δρᾶσαι); și apoi, odată ajunși aici, nici nu ar putea împiedica pe cel ofensat să sufere ofensa[73] iar pe făptaș s-o comită. Și dacă e adus la osîndă (εἰς τὴν τιμωρίαν), nu există un tratament mai deosebit (ἰδιώτερον) pentru cel lezat decît pentru făptaș; căci trebuie ca acesta să-i convingă (πεῖσαι) pe cei ce-l vor trage la răspundere că a fost lezat într-adevăr, și cere să i se dea posibilitatea să cîștige procesul (δίκην ἑλεῖν). Dar aceleași mijloace (ταὐτὰ) rămîn și făptașului ⟨dacă preferă⟩ să tăgăduiască (ἀρνεῖσθαι) ... (col. 7, 198—231 Hunt) ... încă și mai grav este faptul că aceeași forță de persuasiune (πειθὼ)[74] conferită de acuzare acuzatorului apără deopotrivă pe victimă și pe făptaș. Căci se naște victorie și prin vorbe și ...[75].

Fragmentul B

Col. 1 (232—266 Hunt)

... ⟨pe cei născuți din părinți de⟩ vază (ἐκ καλῶν πατέρων)[76] (col. 2, 266—299 Hunt) noi îi respectăm și-i cinstim, dar pe cei ce nu-s de familie bună (ἐκ μὴ καλοῦ οἴκου), nici nu-i respectăm, nici nu-i cinstim[77]. ⟨În această privință⟩ ne purtăm unii față de alții ca niște barbari (βεβαρβαρώμεθα)[78], căci din natură cu toții sîntem întru totul egali (φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν)[79], fie barbari, fie greci. Putem observa cele ce sînt de la natură necesare (τὰ τῶν φύσει ὄντων ἀναγκαίων) pentru toți oamenii[80]. Toți au posibilitatea de a și le procura în același chip, și în toate acestea nimeni dintre noi nu poate fi definit (ἀφώρισται) nici ca barbar, nici ca grec. Căci cu toții (ἅπαντες) respirăm aerul pe gură și prin nări și toți mîncăm cu mîinile ... [Dintr-o altă carte a tratatului *Despre adevăr* sînt publicate în Oxyrh. Pap. XV, 120 (Pap. 1797) următoarele două coloane]. Col. I ... dacă justiția este luată ⟨în serios⟩ (τοῦ δικαίου σπουδαίου δοκοῦντος)[81], faptul de a mărturisi adevărul (τὸ μαρτυρεῖν τἀληθῆ) unii față de alții este socotit a fi tot atît de drept (δίκαιον)

pe cît de folositor (χρήσιμον) pentru îndeletnicirile practice ale oamenilor. Şi totuşi, cel care face aceasta nu va fi neapărat drept, de vreme ce drept înseamnă a nu ofensa pe nimeni cînd tu însuţi nu eşti ofensat (τὸ μὴ ἀδικεῖν μηδένα μὴ ἀδικούμενον αὐτόν)[82]. Căci este fatal (ἀνάγκη) ca martorul, chiar dacă depune mărturie dreaptă (κἂν ἀληθῆ μαρτυρῇ), totuşi să lezeze în vreun fel pe altul[83] şi totodată el însuşi poate mai tîrziu să fie lezat pentru cele pe care le-a spus, prin aceea că, depunînd mărturie împotriva uneia din părţi, tocmai din pricina depoziţiei sale este condamnat şi-şi pierde fie banii, fie propria-i viaţă, din cauza celui pe care el nu-l lezează cu nimic. Aşadar, prin aceasta comite o nedreptate împotriva pîrîtului (καταμαρτυρούμενον), că fără să i se facă o nedreptate nedreptăţeşte el (οὐκ ἀδικοῦντα ἑαυτὸν ἀδικεῖν), iar el însuşi este nedreptăţit mai apoi de către pîrît, fiindcă ajunge să fie urît de acela, măcar că (col. II) a spus adevărul. Şi nu numai prin ură (μίσει), ci şi pentru că trebuie ca toată viaţa (τὸν αἰῶνα πάντα) să se păzească de cel împotriva căruia a depus mărturie. Astfel îşi are un asemenea duşman care, dacă ar putea, i-ar face rău cu vorba şi cu fapta. În adevăr, nu par a fi jigniri neînsemnate (σμικρὰ τἀδικήματα) nici cele pe care el însuşi le îndură, nici cele pe care le pricinuieşte. Căci nu e cu putinţă ca aceste lucruri să fie drepte, anume şi a nu face nici o nedreptate, şi nu a suferi vreuna (τὸ μηδὲν ἀδικεῖν μηδὲ αὐτὸν ἀδικεῖσθαι)[84], ci este necesar sau ca una din acestea două să fie drepte (δίκαια) [şi cealaltă nedreaptă], sau ambele să fie nedrepte (ἄδικα). Dar se pare că şi faptul de a judeca, de a decide şi de a aştepta pînă la aplicarea deciziei nu sînt lucruri drepte; căci ceea ce foloseşte (ὠφελοῦν) unora, pe alţii îi vatămă (βλάπτει), şi în acest caz cei ce obţin cîştig de cauză (οἱ ὠφελούμενοι) nu suferă vreo nedreptate, în schimb cei vătămaţi (οἱ βλαπτόμενοι) o suferă ...[85]

Despre concordie

44 a. PHILOSTR., *V. Soph.* I, 15, 4 Există mai multe discursuri judiciare[86] compuse de el, în care se găsesc iscusinţa (δεινότης) sa şi tot ce vine din meşteşug (ἐκ τέχνης), altele sînt sofistice, dar cel mai sofistic dintre toate (σοφιστ-

τικώτατος) este cel *Despre concordie* (Ὑπὲρ τῆς ὁμονοίας)[87], în care sînt sentențe (γνωμολογίαι) strălucite și filosofice, și stil (ἀπαγγελία) solemn, împodobit cu substantive poetice, și expuneri (ἑρμηνευόμενα) ample, asemănătoare cu netezimea cîmpiilor.

[Cu privire la titlu, cf.] XENOPH., *Memorab.* IV, 4. 16 Într-adevăr, concordia (ὁμόνοια) pare a fi cea mai mare binefacere (μέγιστον ἀγαθὸν) pentru cetăți, și foarte adeseori în ele și sfatul bătrînilor și bărbații cei mai de ispravă recomandă cetățenilor să trăiască în bună învoială (ὁμονοεῖν), și pretutindeni în Grecia este statornicită o lege ca cetățenii să jure că vor trăi în bună învoială, și pretutindeni ei fac acest jurămînt; ci in ceea ce mă privește, eu cred că aceste lucruri se fac nu pentru ca cetățenii să-și dea cu părerea asupra acelorași coruri și nici să laude pe aceiași flautiști, nici să aleagă pe aceiași poeți, și nici spre a fi desfătați de aceleași lucruri, ci pentru a se supune legilor (ἵνα τοῖς νόμοις πείθωνται)[88]. Căci dacă cetățenii sînt credincioși (ἐμμενόντων) acestora, cetățile devin foarte puternice și foarte prospere[89]. Pe cîtă vreme fără concordie nici cetatea n-ar putea fi bine cîrmuită, nici casa frumos gospodărită. IAMBL., *Ep. Despre concordie* [Stob., *ecl.*, II, 33, 15], concordia (ὁμόνοια), după cum însuși numele vrea să arate, cuprinde în ea noțiunea de comuniune (συναγωγήν), comunitate (κοινωνίαν) și unire (ἕνωσιν) a aceluiași spirit (νοῦ); pornind de aici se extinde la cetăți, case și adunări de tot felul, atît publice cît și particulare, apoi la firi și afinități de tot felul, publice sau particulare; mai cuprinde și identitatea de opinii (ὁμογνωμοσύνην) a fiecărui ins cu sine; căci cel care e cîrmuit de un singur gînd (νοήματος) și o singură părere (γνώμης), este de acord cu sine (ὁμονοεῖ πρὸς ἑαυτὸν), pe cîtă vreme cel care e de părere diferită față de sine (διχογνωμονῶν) și cugetă lucruri diametral opuse (ἀνόμοια), trăiește în conflict cu sine (διαστασιάζει); unul, rămînînd mereu la aceeași părere (διανοήσεως); este plin de concordie (ὁμοφροσύνης); celălalt însă, nestabil în cugetările sale (ἄστατος τοῖς λογισμοῖς) și purtat cînd de o opinie (δόξης) cînd de alta, este labil (ἀστάθμητος) și vrăjmaș sieși. V. Democr., DK 68 B 250. 255. Platon, *Clitoph.* 409 E și urm. Isocr. 7, 31—35. Aristot., *Eth. N.* Θ, 1. 1155 a 22.

45 [117 B., 95 S.]. HARPOCR. „Umbripezi" (Σκιαπόδες)[90]: Antiphon în lucrarea *Despre concordie*. Este un neam libyan [cf. Aristoph., *Av.* 1553].

46 [116 B., 94 S.]. HARPOCR. „Macrocefali" (Μακροκέφαλοι): Antiphon în *Despre concordie*; este un neam numit astfel.

47 [118 B., 96 S.]. HARPOCR. „Oameni care locuiesc sub pămînt" (ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες): spune Antiphon în *Despre concordie* (ar putea fi vorba de cei numiţi „troglodiţi" de către Scylax în *Periplul* său [fr. 2, Issbrener, p. 5] şi de cei denumiţi de Hesiod „catudei" (κατουδαίους) în cartea a III-a a *Catalogului* său [fr. 60 Rz.2]).

48 [108 B., 86 S.]. PHOT. „cel mai asemănător zeului" (θεειδέστατον): care are înfăţişare de zeu. A spus-o Antiphon în *Despre concordie* astfel: „*Omul, care susţine că dintre toate jivinele el s-a născut cel mai asemănător zeului* ..."

49 [131 B., 130 S.] STOB., *flor.* IV, 22, II, 66 [cf. III, 6, 45] Vorba lui Antiphon. ⟨Despre căsătorie⟩[91]. Fie, să presupunem deci că viaţa omului păşeşte mai departe şi se iveşte dorul de căsătorie şi de femeie. Această zi, această noapte este începutul unui nou destin (δαίμονος), al unei noi condiţii (πότμου). Mare încercare (μέγας ἀγὼν)[92] într-adevăr este căsătoria pentru om! Căci dacă femeia se nimereşte să fie nepotrivită (μὴ ἐπιτηδεία) pentru el, cum trebuie să scape de această nenorocire (συμφορᾷ)? Grea este despărţirea (ἐκπομπαὶ)[93], pe prieteni să ţi-i faci duşmani, pe ei care gîndesc şi respiră la fel ca tine, după ce i-ai socotit vrednici[94] şi vrednic ai fost şi tu socotit de ei! Dar greu lucru este şi să dobîndeşti o astfel de avuţie (κτῆμα), care în aparenţă posedă desfătări (ἡδονὰς) şi în realitate îţi aduce numai necazuri (λύπας). Dar haide să nu pomenim aspectele cele mai rele, ci pe cele mai favorabile dintre toate. Căci ce poate fi mai suav pentru un bărbat decît o femeie pe placul inimii sale (καταθυμίας)? Şi ce poate fi mai dulce, mai ales dacă el e şi tînăr? Dar chiar şi aici, unde sălăşluieşte dulceaţa (τὸ ἡδύ), e cuibărită pe undeva pe aproape şi supărarea (τὸ λυπηρὸν)[95]. Fiindcă plăcerile nu călătoresc singure, ci le însoţesc dureri şi necazuri (πόνοι). Chiar victoria la Jocurile olimpice (ὀλυμπιονῖκαι)[96] şi pythice şi întrecerile de acest soi, înţelepciunea şi orice altă

satisfacţie, obişnuiesc a fi dobîndite cu preţul unor mari chinuri (λυπημάτων). Căci cinstiri, premii la concursuri, momeli (δελέατα) pe care zeul le-a întins oamenilor — îl obligă la mari osteneli şi sudori. Cît despre mine, dacă mi s-ar da un alt trup de care să mă îngrijesc aşa cum mă îngrijesc de mine, nu aş putea trăi, dacă ar trebui să-mi fac atît de multe griji pentru sănătatea trupului, dobîndirea traiului de fiecare zi, pentru gloria, înţelepciunea, bunul renume şi buna reputaţie. Ce-ar fi aşadar dacă mi s-ar mai da o altă persoană la fel (σῶμα ἕτερον τοιοῦτον) care mi-ar produce atîtea griji (οὕτως ἐπιμελὲς)? Nu e oare limpede că o femeie, chiar dacă e pe placul inimii lui, nu-i procură bărbatului mai puţine griji (φιλότητας) şi necazuri (ὀδύνας) decît el însuşi sieşi, din cauza preocupării pentru sănătatea, dobîndirea mijloacelor de trai, înţelepciunea şi bunul renume a două (δισσῶν) trupuri?[97]. Să zicem că s-au mai născut şi copii: de-acuma toate-s pline de griji (φροντίδων πλέα); s-a dus elanul tineresc (νεοτήσιον σκίρτημα) din suflet şi pînă şi chipul însuşi nu mai e acelaşi[98].

50 [133 B., 132 S.]. STOB, *flor.* IV, 34, 63 Vorba lui Antiphon. *Viaţa omului* se aseamănă cu o strajă de o zi (φρουρᾷ ἐφημέρῳ)[99], iar lungimea vieţii, cu o singură zi, ca să zic aşa, la lumina căreia de-abia înălţînd privirile, că o şi predăm celorlalţi care vin după noi[100].

51 [132 B., 131 S.]. STOB., *flor.* IV, 34, 56 Vorbă de-a lui Antiphon. Întreaga viaţă este uimitor de criticabilă (εὐκατηγόρητος), dragul meu, fiindcă nu are nimic superior, nici mare şi venerabil, ci toate-s aici mărunte, slabe şi efemere, şi amestecate cu mari dureri[101].

52 [106 B., 84 S.]. HARPOCR. a repune la loc (ἀναθέσθαι): Antiphon în *Despre concordie*: „a repune la loc viaţa ca pe un pion (πεττὸν)[102] nu este cu putinţă"[103], în loc să spună a trăi din nou dacă te căieşti (μετανοήσαντας) de viaţa de pînă atunci. Se spune printr-o metaforă din viaţa jucătorilor de zaruri.

53 [126 B., S.]. STOB., *flor.* III, 10, 39 De-a lui Antiphon. Sînt unii ce muncesc, fac economii, se chinuie şi pun deoparte şi se bucură de bani — ne putem închipui cum! dar cînd îi cheltuiesc şi se folosesc de ei îi doare ca şi cînd li s-ar lua din carne (ἀπὸ τῶν σαρκῶν ἀφαιρούμενοι)[104].

53 a [127 B., S.]. STOB., *flor.* 16, 20 De-a lui Antiphon. Sînt unii care nu trăiesc viaţa de acum, ci se pregătesc cu multă rîvnă ca pentru a trăi o altă viaţă, nu cea de acum; şi între acestea timpul rămas lor trece (παραλειπόμενος ὁ χρόνος)[105]. Cf. B. 77.

54 [128, B., S.]. STOB., *flor.* 16, 30 [cf. IV, 40, 19] De-a lui Antiphon. E o poveste (λόγος)[106], cum că odată un om, văzînd pe alt om care purta asupra sa mult bănet, îl rugă să-l împrumute cu dobîndă (δανεῖσαι ἐπὶ τόκῳ). Dar acela n-a vrut, ci era genul de om care nu se încrede în nimeni şi nu ajută pe nimeni; de aceea i-a dus şi i-a ascuns undeva. Un altul, văzîndu-l ce face, îi şterpeli. Mai tîrziu, venind cel ce-i depusese acolo, nu mai găsi banii. Fiind aşadar tare necăjit de această nenorocire (τῇ συμφορᾷ), dar mai ales pentru că nu-l împrumutase (οὐκ ἔχρησε) pe cel care-l rugase — ceea ce ar fi fost şi păstrat pentru sine şi dat altuia —, cînd s-a mai intîlnit cu omul care voise atunci să se împrumute de la el, deplînse nenorocirea, spunînd că a greşit (ἐξήμαρτε) şi-i pare rău că nu i-a făcut plăcerea, ci a fost neîndatoritor (ἀχαριστήσαντι), fiindcă pentru el banii sînt de-acum pierduţi cu totul. Dar acela îl sfătui să nu fie îngrijorat, ci să pună o piatră în acelaşi loc şi să-şi închipuie că banii sînt tot ai lui şi că nu i-a prăpădit. „Căci nici atunci cînd îi aveai nu te-ai folosit deloc de ei, prin urmare nici acum să nu socoţi că ai fost păgubit (στέρεσθαι) cu ceva". Fiindcă lucrul de care cineva nu s-a folosit şi nici nu se va folosi, fie că-l are, fie că nu, nu-l poate păgubi nici mult, nici puţin. Omul căruia zeul nu vrea nicidecum să-i dea vreun har —oferindu-i doar bogăţie în bani (χρημάτων πλοῦτον), dar făcîndu-l sărac în dreapta judecată (τοῦ καλῶς φρονεῖν πένητα) — cînd pierde un lucru e deposedat de amîndouă.

55 [110 B., 88 S.]. PHOT. Unde (ἵνα): cu sensul de „acolo unde" (ὅπου). Antiphon în *Despre concordie*: „A şovăi, acolo unde n-are rost să şovăi".

56 [139 B., 138 S.]. *Suda,* s.v. „Şovăiesc" (ὀκνῶ): ... Şi oratorii s-au folosit de acest cuvînt nu pentru ideea de laşitate şi nepăsare, ci pentru ideea de „teamă" (φόβου) şi „a se teme". Spune Antiphon: „Laş (κακὸς) însă ar fi cel care la primejdiile îndepărtate şi încă în perspectivă este îndrăzneţ cu limba (τῇ γλώττῃ θρασύνεται) şi zoreşte

cu vrerea, dar cînd fapta se înfățișează, șovăie" (ὀκνεῖ). [Atribuirea la *Despre concordie* este nesigură].

57 [125 B., S.]. STOB., *flor.* III, 8, 18 De-a lui Antiphon. „Boala pentru cei leneși e o sărbătoare" (νόσος δειλοῖσιν ἑορτή)[107]; fiindcă atunci nu ies la lucru[108].

58 [129 B., S.]. STOB., *flor.* 20, 66 De-a lui Antiphon. ... Cine merge la aproapele său ca să-i facă rău și se sperie (δειμαίνει), ca nu cumva, dînd greș în ceea ce vrea să facă, să n-aibă parte de ceea ce nu dorește, e mai înțelept (σωφρονέστερος). Căci, în timp ce se sperie, ezită (μέλλει); iar în timp ce ezită, adesea timpul scurs în acest interval i-a abătut mintea de la planurile sale. Nu în faptul de a se fi întîmplat, ci în faptul de a fi ezitat (ἐν τῷ μέλλειν)[109] se află putința ca lucrul să nu se întîmple. Cine însă crede că va face un rău aproapelui (τοὺς πέλας), dar că nu va suferi același lucru, acela nu e întreg la minte (οὐ σωφρονεῖ). Speranțele (ἐλπίδες) nu totdeauna sînt ceva bun[110]; căci pe mulți, atari speranțe i-au aruncat în nenorociri ireparabile, și ce cred ei că vor face aproapelui lor, aceea s-a dovedit că au suferit ei înșiși. Înțelepciunea (σωφροσύνην) altuia nimeni n-ar putea-o judeca mai drept decît acela care el însuși pune stavilă (ἐμφράσσει) pornirilor de-o clipă ale sufletului (τοῦ θυμοῦ)[111] și el însuși a fost în stare să se domine și să se biruie pe sine. Cine însă dorește să-și facă pofta inimii în clipa însăși (παραχρῆμα) dorește mai-răul în loc de mai-binele (τὰ κακίω ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων)[112].

59 [130 B., 124 S.]. STOB., *flor.* III, 5, 57 De-a lui Antiphon. Cine nu a dorit (ἐπεθύμησε) lucrurile rușinoase sau rele, nici nu s-a atins (ἥψατο) de ele, nu e înțelept; căci nu există nimic pe care acesta biruindu-l, să se poată arăta stăpîn pe sine (κόσμιον)[113].

60 [134 B., 133 S.]. STOB., *ecl.* II, 31, 39, p. 208, 13 W. De-a lui Antiphon. Cel dintîi dintre lucrurile prețuite printre oameni este, după părerea mea, educația (παίδευσις)[114]. Căci atunci cînd cineva va face corect (ὀρθῶς) începutul unui lucru, oricare ar fi el, este firesc ca și sfîrșitul să fie corect. Într-adevăr, ce soi de sămînță (σπέρμα) ar sădi cineva în pămînt, de același soi trebuie să aștepte el și roadele (τὰ ἔκφορα). La fel, cînd cineva sădește intr-o persoană tînără (ἐν νέῳ σώματι) un grăunte de educație nobilă, acest grăunte trăiește și înflorește toată

viaţa, şi pe acesta nici ploaia nici uscăciunea nu-l pot nimici.

61 [135 B., 134 S.]. STOB., *ecl.* 31, 40 A aceluiaşi. Nimic nu este mai rău pentru oameni decît anarhia (ἀναρχίας)[115]. Ştiind aceasta, oamenii de demult îi deprindeau pe copii de la început să se supună (ἄρχεσθαι) şi să facă ce li se poruncea (τὸ κελευόμενον ποιεῖν), ca nu cumva, ajunşi la vîrsta bărbăţiei, să fie luaţi prin surprindere (ἐκπλήσσοιντο), nimerind într-o împrejurare schimbată (εἰς μεγάλην μεταβολὴν ἰόντες).

62 [0]. STOB., *ecl.* 31, 41 Cum e cel cu care-ţi petreci cea mai mare parte din zi, aşa e necesar (ἀνάγκη) să devii şi tu în purtări (τοὺς τρόπους).

63 [107 B., 85 S.]. HARPOCR. „Dispoziţie" (διάθεσις): în loc de „administrare" (διοίκησις) spune acelaşi [oratorul Antiphon] în cartea *Despre concordie:* dar [numai] după ce au cunoscut dispoziţia [= orînduirea Universului], abia atunci ascultă [de lege şi de armonie][116].

64 [135 a B.]. *Exc. Vindob.* 44 [STOB., *flor.* IV, 293, 17 Meineke; cf. H. Schenkl, *Floril. duo,* n. 62 (Wien, 1888, p. 11)] Antiphon: Prieteniile noi sînt, ce-i drept, necesare, dar cele vechi încă şi mai necesare.

65 [109 B., 87 S.] *Suda* „Linguşire (θωπεία): Antiphon în *Despre concordie:* „Mulţi, deşi au prieteni, nu-i recunosc, ci şi-i fac prieteni pe linguşitorii (θῶπας) bogăţiei şi paraziţii soartei lor norocoase".

66 [136 B., 135 S.]. CLEM. ALEX., *Stromat.* VI, 19 [II, 438, 9] Antiphon Oratorul spune: „Îngrijirea bătrînilor (γηροτροφία) se aseamănă cu cea a copiilor (παιδοτροφία)".

67 [111 B., 89 S.]. HARPOCR. „Invizibil" (ἀθεώρητος, „neobservabil"): în loc de „nevăzut" (ἀθέατος), la Antiphon în lucrarea *Despre concordie.*

67 a [112 B., 90 S.]. HARPOCR. „Bărbăţie" (ἀνδρεία, „virilitate"): în sensul de „vîrsta bărbaţilor". Antiphon în *Despre concordie.*

68 [113 B., 91 S.]. HARPOCR. „Înnoptînd" (αὐλιζόμενοι): în loc de „tăbărînd" (κοιμώμενοι, „întinşi în tabără"). Antiphon în *Despre concordie.*

69 [114 B., 92 S.]. HARPOCR. „Start" (βαλβίς, „barieră", „punct de plecare"): Antiphon în *Despre concordie,*

însemnînd început (ἀρχή)[117]. *Etym. Gen.*, s.v. βαλβίς: şi „starturilor" în loc de „începuturilor".

70 [115 B., 93 S.]. HARPOCR. „În chip bine strunit" (εὐηνιώτατα): Antiphon în *Despre concordie*. Bine-strunit este cel blînd, cuviincios şi care nu e turbulent. Metafora e luată de la cai.

71 [119 B., 97 S.]. HARPOCR. „Escrocherii" (φηλώματα): Antiphon în *Despre concordie*, cu sensul de: „înşelăciuni" (ἐξαπάται); căci „a escroca" (φηλοῦν) înseamnă „a înşela" (ἐξαπατᾶν)[118].

Discurs despre Stat (Πολιτικός)

72 [122 B., 81 S.]. *Anecd. gr.*: ed. Bekker. Lex. I, 78, 20 „dezobedienţă civică" (ἀπειθαρχία): Antiphon în Discursul despre Stat.

73 [120 B., 79 S.]. ATHEN. X, 423 A „a irosi în ospeţe" (καταριστᾶν) a spus Antiphon în *Despre Stat* în acest fel: „Atunci cînd cineva a irosit în ospeţe propria-i avere sau pe aceea a prietenilor săi".

74 [123 B., 82 S.]. HARPOCR. „Uşor de ghicit" (εὐσύμβολος, „uşor de interpretat", „de bun augur"): în loc de care ghiceşte uşor şi bine, adică iscusit în a ghici. Antiphon in *Despre Stat*.

75 [124 B., 83 S.]. HARPOCR. „multiplicare cu unu şi jumătate" (ἡμιολιασμός): Antiphon în *Despre Stat*: „dublare (διπλασιασμοῦ) şi multiplicare cu o dată şi jumătate" *în loc de a calcula raportul de o dată şi jumătate la unu* (3 : 2).

---

76 [121 B., 80 S.]. PRISC. 18, 230 Grecii spun *a neglija de acestea* şi *a neglija acestea* (καταμελεῖν τούτων şi ταῦτα, adică cu genitivul şi cu acuzativul). De exemplu, Antiphon în *Despre Stat*: nici nu trebuie să fii numit beţivan (φιλοπότην) şi să dai impresia că-ţi neglijezi (καταμελεῖν) treburile pentru că eşti biruit de vin[119].

77 [137 B., 144 S.]. PLUTARH, *Anton.* 28 „a cheltui" (ἀναλίσκειν) şi „a risipi în desfrîu" (καθηδυπαθεῖν), precum a spus Antiphon, *cea mai de preţ cheltuială* (ἀνάλωμα): *timpul*. Cf. fr. B 53 a.

Despre interpretarea viselor (Περὶ κρίσεως ὀνείρων)[120]
Cf. DK 87 A 1, DK 23 B 55

78 [Sauppe *de Antiph. orat.* Gott., 1887 p. 18]. ARTEMID. I, 14, p. 109, 10 H. Sepia. *Singură ea ajută și pe peștii care încearcă să fugă, prin secreția ei, de care și ea folosindu-se adeseori scapă. Amintește despre această visare* (ὀνείρου) *și Antiphon din Atena.*

79 [p. 17 S.]. CIC., *de divin.* I, 20, 39 Visuri despre care Chrysippus, discutind în favoarea culegerii de multe visuri, chiar mărunte, face același lucru ca și Antipater atunci cînd colecționează pe acelea care, explicate după interpretarea lui Antiphon, vădesc desigur ascuțimea interpretului *(acumen interpretis)* ; numai că s-ar fi cuvenit să se folosească de exemple mai însemnate. CIC., *de divin.* 51, 116 Aici se naște o mare interpretare desigur, dar nu cea naturală *(naturalis)*, ci interpretarea artificială *(artificiosa interpretatio)* a viselor[121] datorată lui Antiphon, asemănătoare cu aceea a oracolelor și a profețiilor. Căci aceștia sînt simpli comentatori *(explanatores)*, după cum gramaticienii sînt comentatori ai poeților.

80 [p. 17 S.]. CIC., *de divin.* II, 70, 144 Presupunerile tălmăcitorilor înșiși *(ipsorum interpretum coniecturae)* oare nu vădesc mai curînd talentul *(ingenia)* lor decît puterea și acordul naturii ? Un alergător, gîndind să plece la Jocurile olimpice, a visat că e purtat în goana unei cvadrige. De dimineață, fuga la tălmăcitorul de vise *(coniectorem)*, iar acesta spuse : „Vei învinge, căci iuțeala și forța cailor aceasta arată". Apoi, același alergător merge la Antiphon, acesta însă spuse „Este musai să fii învins : oare nu-ți dai seama că înaintea ta au mai alergat patru ?". Iată un alt alergător (căci mai ales de aceste vise și de astfel de interpretări e plină cartea lui Chrysippus, plină cea a lui Antipater), dar revin la alergător : acesta a povestit tălmăcitorului că a visat cum că a devenit vultur ; iar acela : „Ai invins ; căci nici una nu zboară mai strașnic decît această pasăre". Antiphon însă, despre exact același vis, i-a spus : „Nătărăule, nu vezi că ai fost învins ? Căci această pasăre, urmărind alte păsări și gonindu-le, întotdeauna ea însăși rămîne la urmă ?"

81 [p. 18 S.]. SENEC., *Controv.* II, 1, 33 Otho Iunius ... a scos în adevăr patru cărţi de *Culori retorice*, pe care prietenul nostru Gallus le numea spiritual „cărţile lui Antiphon": atît de multe vise se află în ele.

81 a [0]. MELAMPUS, *Despre palpitaţii* (Περὶ παλμῶν) 18—19 [Diels, *Beitr. z. Zuckungsl.* I, Abh., d. Berl. Ak., 1907] (18) Ochiul drept de se bate (ἅλληται), potrivit Phemonoei[122], egiptenilor şi lui Antiphon, îi vei avea subjugaţi pe duşmani; dar îi aduce şi pe cei plecaţi în călătorie. (19) Pleoapa de sus a ochiului drept de se bate, arată în orice caz cîştig, iar după Antiphon[123], negoţ (πρᾶξιν) şi sănătate (ὑγείαν), pentru un sclav, uneltire, pentru o văduvă, plecare în călătorie[124].

Fragmente controversate între Antiphon Oratorul şi Antiphon Sofistul[125]

82 [180 B., 184 S.]. *Anecd.* Bekk. Antiattic. 114, 28 a fi isprăvit (τελεσθῆναι): a fi consumat. Antiphon.

83 [143 B., 146 S.]. — Lex. VI, p. 345, 26 Vei spune neputinţă (ἀδυναμία), precum Demosthenes, şi neputere (ἀδυνασία), precum Antiphon şi Tucidide [VII, 8, 2; VIII, 8, 4].

84 [147 B., 150 S.] — p. 367, 31 conforme (ἀκόλουθα); spune Antiphon: consecvente şi consonante.

85 [150 B., 153 S.]. — p. 418, 6 Insurmontabil (ἀπάλαμνον): imposibil. Astfel Antiphon.

86 [152 B., 155 S.]. — p. 419, 18 „Se duse" (ἀπεγένετο): în loc de muri. Aşa spun Antiphon şi Tucidide [II, 34, 2].

87 [146 B., 149 S.]. HARPOCR. „minuscul" (ἀκαρῆ): în loc de „mic" sau „nimic", la Antiphon.

88 [157 B., 161 S.]. HARPOCR. „Piatră de încercare" (βάσανος): Antiphon, astfel este numită o piatră cu care se verifică aurul, dacă este frecat de ea.

89 [163 B., 166 S.]. HARPOCR. „Supărăcios" (δυσάνιος): la Antiphon, cel care se necăjeşte din orice, chiar dacă e ceva mic şi neînsemnat.

90 [164 B., 167 S.]. HARPOCR. „Că va admite" (εἰσφρήσειν): că va introduce, că va primi înăuntru. Antiphon.

91 [165 B., 168 S.]. HARPOCR. „Pe scurt" (ἐμ βραχεῖ), în loc de „într-un cuvînt" şi „în mod sumar".

92 [170 B., 174 S.]. MOERIS 203, 2 Bekk. „Pietrari" (λιθουργούς) spune Tucidide [IV, 69, 2], „tăietori în piatră" (λιθοκόπους) Antiphon.

93 [O]. PHILOD., *de poëm. c.* 187, 3 [V. H.², VI; Th. Gomperz, *Wien. Sitz. Ber.* 123, VI, 49] ... ⟨relativ la⟩ deprinderea auzului cu sunete simple şi compuse, apare evidentă flecăreala celorlalţi care apreciază că aceleaşi litere — sau litere diferite — desfată şi supără (ἢ ταὐτὰ τέρπειν καὶ ὀχλεῖν ἢ διάφορα)[126], ca şi a unuia dintre cei vechi, Antiphon, fie că voia să fie retor sau filosof.

93 a [O]. PHOT. A p. 66, 4 Reitz. „Neîmpărţit cu altul" (ἀκοινώνητος) spune Platon în *Legile* VI [768 B] şi „lucruri neîmpărţite". Dar şi Antiphon şi Euripide [*Andr.* 470].

93 b [O]. PHOT. A p. 87, 25 R. „Fără martori" (ἀμαρτυρήτως): fără mărturii; aşa spune Antiphanes (sic!).

94 [181 B., 185 S.]. PHOT. „Preţuit" (τίμιον): în loc de „la preţ" (ἔντιμον). Aşa Antiphon.

95 [171 B., 175 S.]. POLL. I, 34 „Zile post-festum" (μεθέορτοι ἡμέραι), după Antiphon.

96 [176 B., 179 S.]. POLL. I, 98 Numească-se dar cîrmaci (κυβερνήτης) ... iar după Antiphon *cel ce ţine cîrma* (ὁ ποδοχῶν) sau mai degrabă, după mine, *cel ce călăuzeşte* (ὁ ποδηγῶν).

97 [141 B.] POLL. II, 109 Iar „neelocinţă" (ἀγλωττίαν) a spus Antiphon.

98 [149 B., 152 S.]. POLL. II, 120 Iar Antiphon, „opozanţi" (ἀντιλογούμενοι).

99 [151 B., 154 S.]. POLL. — Iar Antiphon, „număr par" (ἀπαρτιλογία, „sumă rotundă"), după cum spune şi Herodot [VII, 29]. Dimpotrivă HARPOCR. Sumă rotundă spune Lysias în discursul împotriva lui Aresandros [fr. 23 O. a., II, 177] şi Herodot, în loc de număr perfect şi plin.

100 [172 B., 176 S.] POLL. II, 123 Calomniator, insultător şi, după cum spune Antiphon, *dulce-vorbitor* (ἡδυλόγος) şi *vorbitor cu moderaţie* (μετριολόγος).

101 [168 B., 171 S.]. POLL. II, 228 Antiphon spune *născocire* (ἐπινόημα).

102 [145 B., 148 S.]. POLL. II, 230 „ei deznădăjduiesc" (ἀθυμοῦσιν), cum spune Antiphon.

103 [182 B., 143 S.]. POLL. III, 113 „A negocia" (χρηματίζειν, „a mînui banii") şi, după cum spune Antiphon, *a îndrăgi banii* (φιλοχρηματίζειν).

104 [142 B., 145 S.]. POLL. IV, 9 „Neştiinţă", „nepătrundere" (ἄγνοια), ignoranţă (ἀγνωσία) găsim la Antiphon, dar pe lîngă aceasta el spune *şi necunoştinţă* (ἀγνωμοσύνη).

105 [162 B.]. POLL. — „Care se crede înţelept" (δοκησίσοφος), cum a spus Antiphon.

106 [178 B., 182 S.]. POLL. IV, 167 *Al măsurabilităţii* (συμμετρίας), a spus Antiphon ... şi *greu măsurabil* (δυσμέτρητον), Antiphon.

106 a [142 B., 145 S.]. POLL. V, 145 „Neştiind" (ἀγνοῶν). Iar Antiphon spune şi *neştiutor* (ἀγνώμων). Cf. fr. B 104.

107 [155 B., 145 S.]. POLL. V, 441 Şi faptul se numeşte insensibilitate, nerecunoştinţă, nedreptate, necunoştinţă, iar după cum spune Antiphon, frustrare (ἀποστέρησις).

108 [175 B., 141 S.]. POLL. VI, 163 Antiphon a spus şi *a orbi complet cu toată familia* (ἐξαλᾶσθαι πανοικησίᾳ).

109 [169 B., 173 S.]. POLL. VI, 169 *Rău intenţionat* (κακόνους), cum zice Antiphon.

110 [167 B., 170 S.]. POLL. VI, 183 Iar Antiphon a spus *tînjire* (ἐπιθύμημα).

111 [153 B., 156 S.]. POLL. VIII, 68 S-a justificat de acuzaţie, *a fost achitat* (ἀπελύθη), cum spune Antiphon.

112 [166 B., 169 S.], POLL. VIII, 103 Şi la distribuţiile gratuite de grîu erau *registratori de grîu* (σίτου ἐπιγραφεῖς), cum spune Antiphon.

113 [177 B., 180 S.]. POLL. IX, 26 Cuvîntul *a curta gloata* (πολιτοκοπεῖν), la Antiphon.

114 [140 B., 140 S.]. LESBON., p. 180 Valck. Idiotism din Klazomenai, cum este plec *cu* (σὺν) luptă, în loc de *la* (εἰς) luptă ... sau cum este expresia *a trăit cu ţara* (σὺν πατρίδι ἔδη) în loc de *în* (εἰς) ţară. Aşa se exprimă Antiphon.

115 [154 B.]. *Suda* Răspunde! (ἀπόκριναι): ... şi *răspuns* (ἀπόκρισις) este apărare. Aşa spun Lysias [fr. 305 O. A., II, 214 a 23] şi Antiphon. Cf. HARPOCR. răspuns.

116 [138 B., 136 S.]. *Suda* „a obţine o parte prin tragere la sorţi" (ἀπολαχεῖν): ... Antiphon a spus: *ori*

de cîte ori nişte oameni vor să împartă averi prin tragere la sorţi (διαλαγχάνειν).

117 [183 B., 187 S.]. *Suda a averilor* (χρημάτων): ... dar cuvîntul este atestat şi relativ la lucru sau chip sau vorbă, după cum arată Antiphon.

---

118 ATHEN. XIV, 650 E Antiphon [?] în tratatul *Despre agricultură.*

119 DIOG. LAËRT. VIII, 1, 3, 3 [despre Pythagoras] ... a învăţat limba egipteană, cum aflăm din cartea lui Antiphon, *Despre oamenii cu merit deosebit*[127], şi a călătorit şi la caldeeni şi magi ...

NOTE

[1] Meseria de cititor în semne (τερατοσκόπος) în care se ilustraseră cretanul Epimenides şi Pherekydes din Syros se acordă cu aceea a tălmăcitorului de vise (ὀνειροκρίτης), menţionată mai jos, chiar dacă autorul articolului *Antiphon* din Lexiconul *Suda* distinge două persoane cu numele de Antiphon. Diogenes Laërtios citează în *Viaţa lui Pythagoras* printre duşmanii lui Socrate pe un Antiphon, tîlcuitor profetic de semne (II, 46 = Pythagoras, fr. A 15).

[2] Din poeziile epice ale lui Antiphon nu s-a păstrat nimic.

[3] Aluzie la varietatea şi diversitatea stilistică a lucrărilor sale.

[4] Fr. Blass, *Die attische Beredsamkeit*[2] 1, p. 32 şi urm. deosebea şapte purtători ai numelui de Antiphon, inclusiv oratorul. Numele era foarte răspîndit în Attica.

[5] Acest foarte important loc din Hermogenes stă la originea „problemei celor doi Antiphoni". În antichitate, aşadar, cel puţin Didymos (epoca lui Augustus) şi Hermogenes (sec. II—III e.n.) distingeau între Antiphon Oratorul şi Antiphon Sofistul. De la sfîrşitul secolului trecut problema a luat amploare, pentru ipoteza separaţiei pronunţîudu-se majoritatea cercetătorilor: Fr. Blass, H. Gomperz, Th. Gomperz, J. Stenzel, E. Bignone — care aduce şi argumentele cele mai puternice, nu numai de natură stilistică, aşa cum deja Hermogenes demonstrase pe baza cunoaşterii textelor complete, ci şi privind opinii politice şi particularităţi ortografice — A. (Momigliano, W. Schmid. K. Freeman, de partea ipotezei identităţii aceeaşi cronologie, ambii Antiphon posesori de şcoli retorice) situîndu-se A. Croiset, K. Joël, E. Mayer, W. Aly, Hommel; o poziţie aparte prin repartizarea operelor între orator şi sofist o ocupă W. Nestle (a se vedea M. Untersteiner, *The Sophists,* translated from the Italian by K. Freeman: New York, 1954, p. 229). La stadiul actual al cunoaşterii textelor problema a fost decisă în favoarea partizanilor ipotezei separatiste.

[6] Cunoscut ca Antiphon din Rhamnus (cca. 480—411 î.e.n.), orator pledant, primul în ordine cronologică din „canonul" alexandrin al celor zece oratori attici, întemeietor al oratoriei politice, oligarh activ în timpul

celor Patru Sute, executat din ordinul lui Theramenes sub acuzația de trădare. Ni s-au păstrat de la el trei discursuri în procese criminale, operă de logograf, și patru *Tetralogii* cuprinzînd exerciții de școală.

[7] Argumentul stilistic utilizat de Hermogenes pentru separarea celor doi Antiphoni a fost reluat, amplificat și diversificat de E. Bignone în *Antifonte oratoare e Antifonte sofista*: Urbino, 1974, p. 25 și urm. Concluzia lui Bignone este că cei doi diferă prin limbă, lexic, stil și structura perioadei. La acestea se adaugă argumentul ortografic, spre exemplu la S. Luria, *Un criterio ortografico per distinguere l'oratore e il sofista Antifonte*: RF, 1926, pp. 218—222.

[8] Afirmația trebuie privită în spirit critic, dacă se ține seama că dialogul *Menexenos* este o pastișă a stilului retoric, făcută de un adversar al retoricii (cf. M. Timpanaro Cardini, nota 4 la Antiphon, în: *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. 2: Bari, 1975, p. 982, și A. și M. Croiset, *Hist. de la litt. gr.*[2], vol. 4, Paris, 1900, p. 307).

[9] Argumentul politic este cel mai puternic dintre argumentele aduse de partizanii separării. Știm că oratorul din Rhamnus era aristocrat și oligarh; dimpotrivă, Antiphon Sofistul, în ciuda spuselor lui Hermogenes, profesează idei democratice radicale în amplul fragment B 44 a descoperit pe papirus.

[10] Aceste dispute (ἃ πρὸς Ἀντιφῶντα ... διελέχθη) erau controverse amicale, așa cum reiese din paragrafele 11 (τῷ Σωκράτει εἶπεν) și 15 (τοῦ Ἀντιφῶντος ἐρομένου αὐτόν) de mai jos. Deși, în calitate de elev al lui Socrate, era în principiu adversar al sofiștilor, Xenofon a adoptat totuși unele idei din doctrinele lui Prodicos și Gorgias, ca și din cele ale lui Hippias, Antiphon și Critias (vezi W. Nestle, *Xenophon und die Sophistik*: „Philologus", XCV, 1939, pp. 31—50).

[11] Cu aceasta se încheie seria celor trei obiecții pe care Antiphon i le adusese în public lui Socrate în scopul de a-i capta discipolii, și anume: viața ascetică, refuzul de a primi onorarii pentru prelegerile sale și pretenția de a modela oameni politici, fără a participa el însuși la viața *polis*-ului. De aici, unul din ultimii partizani ai ipotezei identității, J. S. Morrison, a putut deduce că interlocutorul lui Socrate era implicat în politică și că, deci, ar fi același cu Antiphon din Rhamnus (*Xenophon, Memorabilia I, 6. The encounters of Socrates and Antiphon*: „Classical Review", N.S., III, 1953, pp. 3—6).

[12] Cf. mai jos fr. A 9. După cum remarcă W.K.C. Guthrie (în *Les sophistes* (trad. franc.), Paris, 1976, pp. 297—298, nota 4) nu este exclus ca sofistul însuși să fi fost și autor de tragedii, mai ales că antiteza sa preferată φύσις — νόμος se reîntîlnește ușor modificată într-un vers din fr. 4 Nauck: τέχνῃ κρατοῦμεν ὧν φύσει νικώμεθα, „biruim prin meșteșug cînd sîntem învinși prin natură". Confuzia cu Antiphon din Rhamnus poate fi pusă pe seama tradiției, care-l asociază pe acesta cu tiranul Dionysios I al Syracusei (431—367 î.e.n.), ceea ce ar coborî cronologia atît a oratorului cît și a sofistului. Despre mulțimea preocupărilor sofistului vorbește și fr. A 1.

[13] Pasajul poate fi tradus și interpretat în două feluri: fie „a scris o Artă a consolării", care avea să deschidă drumul pe care vor merge Seneca, Plutarh și Boëthius, fie, mai curînd, „a fondat (συνεστήσατο) o tehnică psihiatrică a alinării", așa cum lasă să se înțeleagă rîndurile următoare din text (cf. Untersteiner—Freeman, pp. 255—256; Guthrie,

pp. 295—296 şi nota 2). În orice caz, se desprinde prioritatea lui Antiphon într-un domeniu necercetat înainte. Preocupări medicale regăsim dealtfel şi în tratatul *Despre adevăr* (fr. B 39 a, citat de Galenos).

[14] Cf. *Iliada* I, 247—248 şi întreg cîntul III al *Odiseei*.

[15] Desigur, în cadrul tehnicii consolatoare (τέχνη ἀλυπίας) amintită mai sus.

[16] Această fantezie corespunde unei situaţii reale transmisă cumva de tradiţia pe care a urmat-o Lucian. În denumirea celor două temple se poate recunoaşte opoziţia tipic antiphonteică, dintre φύσις (ἀλήθεια, γνώμη) şi νόμος (ἀπάτη, τέχνη), rezolvată prin ataşarea hotărîtă la φύσις şi modurile ei de manifestare. Cf. Untersteiner—Freeman, p. 251.

[17] Sau „înţelept". Prin această definiţie, Antiphon ridică divinaţia la rangul de ştiinţă (Untersteiner—Freeman, p. 257).

[18] Vezi la Critias, fr. B 39 şi, în special. B 40. Împărtăşind aversiunea eleaţilor faţă de autenticitatea informaţiilor date în senzaţii (αἰσθήσεις), Antiphon consideră că prin ele se obţine doar un nivel inferior şi nesigur al cunoaşterii şi le opune conceptului de γνώμη (spirit), care singurul permite o cunoaştere de ordin superior.

[19] Fraza care urmează, dificilă ca lectură şi interpretare. a cunoscut mai multe tentative de restaurare (H. Gomperz, Untersteiner, Bignone), ultima fiind cea a lui Morrison (în „Phronesis", VIII, 1963, p. 36 şi urm.). Iată interpretarea acestuia: „Cînd un om spune un singur lucru, nu există o singură semnificaţie (οὐδέ γε νοῦς εἷς) corespunzătoare, iar subiectul discursului său nu este nici el unul şi acelaşi lucru, fie din acele lucruri pe care spectatorul cel mai pătrunzător le vede cu vederea sa (ὄψει), fie din acele lucruri pe care înţeleptul cel mai profund le cunoaşte cu spiritul său (γνώμῃ)". Guthrie (p. 211) vede aici o critică la adresa ambiguităţii limbajului şi a sensului schimbător al cuvintelor, care le împiedică să exprime realitatea. După Untersteiner—Freeman (p. 235), care urmează textul lui Bignone, locul se referă la Gorgias: „pentru el [adică *pentru Gorgias*] nu există nimic unic"; se ştie că acesta negase într-adevăr unitatea existentului. Timpanaro Cardini (in nota 11), urmînd textul lui Diels, explică *logos*-ul în sensul parmenideic. Cît priveşte expresiile „cel ce vede foarte departe" şi „cel ce gîndeşte foarte departe", ele amintesc de unele locuri similare de la Parmenides (fr. B 4): „priveşte cu gîndul!", Heraclit (fr. B 16: „unui om i-ar putea rămîne ascunsă lumina simţurilor, dar nicidecum cea a raţiunii") sau Democrit (fr. A 22: „pierzîndu-şi vederea ... el străbătea întreg infinitul numai cu intelectul ...").

[20] Combătînd nihilismul absolut al lui Gorgias (fr. B 3), Antiphon îi opune realitatea experienţelor (πράγματα) printr-o demonstraţie logică de tip gorgianic.

[21] Alături de existenţa realităţii este necesar să se afirme şi cognoscibilitatea ei — împotriva tezelor lui Gorgias.

[22] Disputa în jurul originii numelor, curentă în epocă, se prezintă ca un aspect particular al dezbaterii φύσις — νόμος. Prima referire la doctrina convenţionalităţii limbajului apare la Parmenides (fr. B 8: πάντ' ὄνομα ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, „vorbe goale fi-vor dar toate cîte au fost scornite de muritori cu gîndul că-s adevărate"). Sofistul Cratylos (fr. 5 = Platon, *Cratylos* 383 A) avea să stabilească distincţia rămasă clasică între φύσει, „de la natură" şi νόμῳ, „convenţional" ca izvoare posibile ale atribuirii unui nume fiecărui lucru din realitatea obiectuală, el

însuşi apărînd teza φύσει. Dimpotrivă, poziţia lui Antiphon se apropie de cea a lui Socrate din dialogul platonician amintit (de ex. 439 B: „nu de la nume trebuie să pornim, ci se cuvine să începem a învăţa şi a cerceta cu mult mai degrabă de la lucruri ele însele").

[23] Aici mintea (γνώμη) este opusă senzaţiilor (αἰσθήσεις), întocmai ca mai sus în fr. B 1, cf. nota 18. Deja Heraclit (fr. A 16) considera că pentru cunoaşterea adevărului omul posedă două organe: simţurile şi raţiunea (λόγος). Dintre acestea senzaţiile ar fi nedemne de crezare — întocmai cum vor judeca eleaţii, Empedocles şi Democrit — singurul criteriu sau arbitru al adevărului fiind raţiunea, *logos*-ul.

[24] Pentru preocupările medicale ale lui Antiphon a se vedea mai sus nota 13. Superioritatea raţiunii asupra senzaţiilor lipsite de raţiune se extinde aşadar şi asupra patogeniei somatice. Am vedea în modul de exprimare al lui Antiphon un ecou la afirmaţia medicului Alkmaion din Crotona că principiul călăuzitor, raţional (τὸ ἡγεμονικόν) al făpturii omeneşti se află în creier (fr. A 8). Vezi vol. I, partea a 2-a, p. 396.

[25] Pollux nu deosebeşte doi Antiphoni, ci unul singur, Sofistul: lucrarea *Arte retorice* nu ar aparţine lui Antiphon din Rhamnus (Timpanaro Cardini, nota 14).

[26] Bignone a putut întocmi (p. 37) o întreagă listă cu asemenea cuvinte poetice sau rare utilizate de Antiphon.

[27] În sensul de reprezentare mentală, concept al spiritului, νόημα este sinonim cu νόησις şi νοῦς, aşa cum ele apar la Critias (fr. B 39). Guthrie atrage atenţia (p. 297, nota 1) că aceasta este prima definiţie a timpului cunoscută la greci. Totuşi Pythagoras, înainte de Antiphon, lega devenirea timpului de număr. Vezi vol. I, partea a 2-a, *Elemente ale doctrinei anonime* ... fr. B 72 (= 34 DK), p. 54.

[28] În concepţia lui Aristotel timpul este număr (ἀριθμός) sau măsură (μέτρον) a mişcării, după anterioritate sau posterioritate, şi este continuu, căci ţine de un continuum (*Fizica* IV, 11, 220 a şi 12, 221 b). În acelaşi context (219 b), Stagiritul menţionează pe sofişti, care „socotesc că altul este Coriscos cînd se găseşte în Lykeion, şi altul Coriscos cînd se găseşte în agora". S. I. Luria, în *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten*, la nota 65, p. 166, atrage atenţia că aceasta este o definiţie matematică a timpului,

[29] Adică nu posedă realitate, corporalitate, existenţă, independenţă. I. Banu, in *Studiul istoric* (p. CCXXX) descoperă aici primul enunţ preclasic al disocierii corporal — incorporal. Unterst einer—Freeman (p. 236) înclină să vadă o altă săgeată critică îndreptată împotriva teoriei lui Gorgias care nega veşnicia şi devenirea ca posibile predicate ale existentului.

[30] Interpretare a conceptului gorgianic, potrivit căruia dacă Fiinţa nu este nici unul, nici multiplul, nici devenită, nici nedevenită, („Gorgias", fr. B 3, 73—75) ea nu poate exista defel (cf. Untersteiner — Freeman, p. 236 şi Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce* (trad. franc.) I, Paris, 1928, p. 526). Ca şi conceptul de timp (vezi nota precedentă), zeii sînt lipsiţi de orice realitate concretă.

[31] Afirmaţia lui Origenes complică problema identităţii celor doi Antiphoni prin aceea că atribuie sofistului calitatea de orator.

[32] Respingînd pronia divină, Antiphon acceptă implicit rolul întîmplării (τύχη) (cf. Untersteiner — Freeman, p. 243). Ireligiozitatea sa concordă perfect cu liberalismul şi egalitarismul său programatic, afişat în fr. 44 B.

[33] Teoremele şi problemele cuprinse în textul hipocratic citat de Simplicius reprezintă „primul document scris al geometriei greceşti ajuns pînă la noi" (Gino Loria, *Le scienze esatte nell' antica Grecia*², Milano, 1914, p. 90).

[34] Sau un poligon.

[35] Adică arcurile de cerc corespunzătoare.

[36] Perpendiculare.

[37] Simplicius a făcut întreaga demonstraţie pentru a explicîta critica lui Aristotel la adresa metodei folosită de Antiphon în rezolvarea ipotetică a problemei cvadraturii cercului. O largă prezentare critică a demonstraţiei lui Simplicius, la E. Kolman, *Istoria matematicii în antichitate* (trad. rom.), Bucureşti, 1963, p. 104 şi urm.

[38] Respingînd infinitul in orice manifestare a lui, fie divinitate, fie lucruri, Antiphon respinge în consecinţă intenţionat şi posibilitatea de a se înainta la infinit, în divizibilitatea reală ca şi în cea matematică (Untersteiner — Freeman, p. 236). Filosofii anteriori o admiteau, Zenon din Elea de exemplu (fr. B 1).

[39] Mărturiile despre cvadratura lui Antiphon diferă doar printr-un singur detaliu: la Simplicius poligonul înscris e un pătrat, la Themistius e un triunghi. Ne amintim că potrivit spuselor Pamphylei — istoriografă din epoca lui Nero, citată de Diogenes Laërtios în I, 24 — „Thales a fost cel care ar fi înscris pentru prima dată triunghiul dreptunghi într-un cerc" (Thales, fr. A 1).

[40] Guthrie sugerează (p. 293) că aici subîectul subînţeles ar putea fi şi spiritul — γνώμη.

[41] Rezultă din acest fragment importanţa pe care Antiphon o acordă materiei (redată aici prin substantivul ἀφορμή, „mijloacele materiale") ca substanţă reală şi adecvată a lumii (Untersteiner — Freeman, p. 239). Ideea este reluată in fragmentul următor, A 15.

[42] Antiteza mai vastă dintre φύσις şi νόμος este redată aici sugestiv prin opoziţia dintre natural şi artificial. Natura şi esenţa sînt un principiu universal, imanent şi inform, în timp ce artificiul, convenţia, aranjamentul sînt particulare, accidentale şi posedă o anumită formă. Citîndu-l deja critic pe Antiphon, Aristotel simte nevoia să revină puţin mai departe (193 b): „... un om se naşte dintr-un om, dar un pat nu se naşte dintr-un pat. De aceea ei [= cei ca Antiphon] spun că nu figura [σχῆμα, adică forma] este natură, ci lemnul, pentru că, dacă ar încolţi, nu s-ar naşte un pat, ci un lemn. Deci, dacă patul este artă [= produs artificial], atunci şi forma este natură : totdeauna un om se naşte dintr-un om".

[43] Sau, cum interpretează Untersteiner — Freeman (p. 241), „o stare de echilibru pe aceleaşi fundaţii". Cf. Democrit, fr. B 2 c şi nota 294.

[44] Cf. termenul sinonim διάθεσις din fr. B 24 a, B 14 şi B 63. Fragmentele 23—36 tratează despre originea vieţii, operînd cu idei comune predecesorilor dar într-o terminologie adesea originală. Cf. R. Müller, *Der Mensch in der antiken Evolutionstheorie*, în volumul *Menschenbild und Humanismus der Antike*, ed. cit., p. 416 urm.

[45] Cu aceasta Antiphon găseşte trăsătura de unire dintre filosofia Universului (διάθεσις) şi cea a omului (γνώμη). Pentru termenul διάθεσις, cf. nota precedentă.

[46] Termen tehnic în doctrina atomistă, spre exemplu la Leucippos, fr. A 1 (δίνη) şi A 24 (δῖνος).

[47] Este opinia lui Anaximenes (fr. A 15), Parmenides (fr. A 41) şi Empedocles (fr. A 1).

[48] Reminiscenţă din Anaximandros (fr. A 22) sau Xenofan (fr. A 43).

[49] Cf. Empedocles, fr. B 55.

[50] Timpanaro Cardini (nota 23) atrage atenţia asupra acestui *hapax*, probabil cuvînt autentic al lui Antiphon.

[51] Se pare că cei dintîi care a intuit corect rolul placentei în dezvoltarea embrionului a fost Alkmaion din Crotona (fr. A 17, şi nota 62).

[52] Textul care urmează a fost tradus din arabă de Meyerhof-Schacht in 1931 şi inclus de Kranz, într-o traducere proprie, în DK II, p. 426, la secţiunea „Nachträge". Noi am folosit traducerea germană a lui Kranz din H. Diels — W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg, 1964, Rowohlts Klassiker, nr. 10, p. 133, confruntată cu aceea dată de Maria Timpanaro Cardini.

[53] Cele două adjective sînt formate dintr-un nume (βίος, „resurse", respectiv ξύλον, „lemn") şi particula copulativă ἀ-.

[54] Expresia se reîntîlneşte in fragmentul 44, coloana 1 (τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι), ceea ce asigură indubitabil apartenenţa acestui fragment la lucrarea *Despre adevăr* şi îi garantează autenticitatea.

[55] În cele două ample fragmente papiracee care urmează, P. Oxyrh. XI, 1364 şi P. Oxyrh. XV, 120 (Pap. 1797), Antiphon supune unei critici sistematice conceptul de justiţie umană, convenţional, relativ şi contradictoriu, pentru că e νόμος şi τέχνη, şi îi opune conceptul de lege naturală, congenitală, adevărată şi inofensivă, pentru că e φύσις.

[56] E.A. Havelock, într-un remarcabil studiu, „Dikaiosyne. An Essay in Greek intellectual history" („Phoenix", XXIII, 1969, pp. 49—70), analizează cele 9 contexte semnificative în care termenul δικαιοσύνη se întîlneşte înainte de sec. IV î.e.n., şi anume : Herodot, I, 95—129; II, 141—152; VI, 73 şi 85—87; VII, 44—52; 163—164; Antiphon, fr. B 44; Thrasymachos, fr. B 8; Damon, fr. B 4 şi Tucidide III 63, 3—4. De la un concept utilizat în dreptul de proprietate şi bazat pe reciprocitate sau, in caz de nerespectare, pe corecţie, pedeapsă şi constrîngere, δικαιοσύνη ajunge, în ultima jumătate a sec. V î.e.n., să se folosească cu înţelesul de „moralitate" sau „justiţie". Pe lîngă autorii aduşi în discuţie de Havelock ar mai trebui amintită aici controversa dintre sofiştii Protagoras şi Hippias : primul susţine rolul *justiţiei* în dezvoltarea societăţii, pe cînd Hippias este partizanul dezvoltării libere a tuturor tendinţelor *naturale*, deci domnia celui mai puternic — în felul lui Thrasymachos care definea justiţia (τὸ δίκαιον) ca nefiind altceva decît „avantajul celui mai puternic" (τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον, fr. A 10). Cf. B. Wisnewski, *Protagoras, Hippias et le De republica de Cicéron*, LEC, XLVI, 1978, pp. 281—291.

[57] Este definiţia pe care Socrate nu numai că a profesat-o dar a şi practicat-o consecvent de-a lungul întregii vieţi pînă la ultimele consecinţe. Cf. discuţia pe care a purtat-o cu Hippias în *Memorabiliile* lui Xenofon (IV, 4, 12).

[58] Aici începe dezvoltarea antitezei predilecte a lui Antiphon şi a altor sofişti dintre φύσις şi νόμος care, aplicată la domeniul legilor, capătă forma controversei dintre dreptul *natural* şi dreptul *pozitiv*. Supunînd unei critici sistematice instituţiile politice şi sociale ale epocii, întemeiate pe interes, greşeală şi arbitrariul oamenilor, sofiştii îi opun idealul dreptului natural, în concordanţă cu natura lucrurilor şi a oamenilor. Pentru a-şi

satisface sentimentul interior al dreptăţii, ascuns de concepţiile sociale şi politice, pentru a fi fericiţi, oamenii trebuie să tindă ca dreptul pozitiv să se conformeze dreptului natural. A se vedea F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel, 1945, p. 221 şi urm. şi C. Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, Bucureşti, 1979, pp. 53—55. Aceasta este soluţia pentru care optează şi Antiphon, împotriva lui Protagoras, care susţinea că oamenii trebuie să-şi conformeze viaţa legilor Cetăţii, sau a lui Archelaos, pentru care „ceea ce e just şi injust nu există de la natură, ci există prin convenţie" (fr. A 1). Cf. de asemenea Guthrie, pp. 296—298 şi notele noastre nr. 16, 22 şi 55.

[59] Asemenea păreri, a căror trăsătură dominantă o constituie ostilitatea faţă de νόμος, erau curente în epocă. Antiphon nuanţează atunci cînd opune natura considerată ca dezvoltare legii considerată ca acord circumstanţiat (a se vedea Guthrie, pp. 115; 212—213).

[60] O formulare similară (οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους) pune Xenofon în gura lui Socrate în controversa acestuia cu Hippias (*Memorabilia* IV, 4, 21; cf. 4, 24).

[61] Cf. Heraclit, *Imitaţii* 1; Hippocrates, *De victu* I, 5—24: „Gymnaziul, arta educaţiei au următoarele particularităţi: profesorul îi învaţă pe elevi să încalce legea în chip legal, nedreptatea să o săvîrşească în cadrul dreptăţii ..."

[62] Apropiat ca idee ne apare fr. B 112 al lui Heraclit.

[63] Cf. mai sus notele 58 şi 59. Recent s-a susţinut chiar că Antiphon ar fi fost cel dintîi care a discutat antiteza νόμος — φύσις, apărînd superioritatea acesteia din urmă (M. M. Niceforo, *La physis come elemento fondamentale nell'etica di Antifonte il sofista*: SCO, XXI, 1972, pp. 394—409). Pentru Bignone, faptul că Antiphon Sofistul cenzurează legile serveşte ca argument autoritar în favoarea separării de Antiphon. Oratorul care insistă asupra valorii lor juridice şi religioase. Cf. R. Müller, *Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung*, în *Menschenbild und Humanismus der Antike*, ed. cit., p. 88.

[64] După Guthrie (p. 116), ideea ar fi următoarea: Binele şi răul sînt date în egală măsură şi de lege şi de natură, dar ele sînt de preferat cînd vin de la natură. Cf. de asemenea Democrit, fr. B 172.

[65] Din întregul fr. B 44 şi în special din acest pasaj S. Luria a putut deduce că doctrina lui Antiphon era antisocială şi anarhistă (*Nouveau fragment l'Oxyrrhynchus*: BAR, 1918 şi *Antifon, autorul celui mai vechi sistem anarhist* (în rusă): Moscova, 1925).

[66] Cf. doctrina hedonistă profesată de Antiphon în fr. A 3 (= Xenophon., *Memorab.* I, 6,1—5; 10—15).

[67] Lacună în text.

[68] După Guthrie (p. 119), aceasta este cea mai bună expresie practică a justiţiei: a nu lua niciodată iniţiativa de a aduce prejudicii. Cf. mai jos, fr. B 44 B, Pap. 1797. Cf. şi maxima lui Democrit (fr. B 45).

[69] Guthrie (pp. 116—117) relevă aici o contradicţie în gîndirea lui Antiphon: datoria faţă de părinţi este un *nomos*, şi deci contrară naturii. Noi am fi înclinaţi să vedem aici o influenţă a contactelor sale cu Socrate.

[70] Cf. Aristotel, *Retorica* I, 377 a 8 şi urm.

[71] Fraza este revelatoare pentru hedonismul utilitarist, intelectual şi rafinat al lui Antiphon (cf. Guthrie, pp. 120, 295 şi nota noastră nr. 66). Totodată, prin argumentarea mai abundentă, ea poate servi ca încă

o dovadă în sprijinul separării de Antiphon Oratorul, al cărui stil e mai auster și mai nervos (vezi E. Bignone, *Studi stilistici su Antifonte oratore e Antifonte sofista*: RIL, 1919, pp. 775—776).

[72] De unde rezultă pentru individ necesitatea unei etici a autoapărării (Untersteiner — Freeman, p. 247).

[73] O lege care îngăduie ca cel ofensat să sufere este nu numai antinaturală, dar de-a dreptul imorală. Astfel, critica făcută de Antiphon *nomos*-ului se dovedește a avea motivări etice, iar nu anarhiste (cum înțelegea S. Luria, — vezi mai sus nota 65). Poziția similară a lui Euripide în piesele care conțin scene de judecată sugerează existența, la sfîrșitul sec. V î.e.n., a unui curent de opinie contestînd validitatea etică și politică a procesului legal (C. Moulton, *Antiphon the Sophist. On Truth*: TAPhA 103, 1972, pp. 329—366).

[74] Sub raport etic, și persuasiunea (πειθώ), ca parte componentă a *agon*-ului juridic, este criticabilă, pentru că pune pe același plan pe victimă și pe făptaș. Numind persuasiunea, Antiphon trimite direct la Gorgias care în *Elogiul Elenei* și în *Palamedes* uzase de conceptele πειθώ și ἀπάτη (înșelăciune) ca justificări ale artei (Untersteiner—Freeman, pp. 248—249).

[75] Textul fragmentului B 44 A se întrerupe aici. Din întregul fragment rezultă o viziune optimistă asupra dreptului, întemeiată pe baze etice sănătoase (în ciuda pesimismului existențial al autorului, ca, de exemplu, in fr. B 49). Cf. F.D'Agostini, *Il pensiero giuridico nella sofistica*: RIFD, 52, 1975, pp. 193—216 și 547—573. Cf. și Democrit. fr. B 166, *B 177* și nota 279.

[76] Întregirea aparține lui H. Diels.

[77] Mentalitate aristocrată, căreia Antiphon îi opune în continuare vederi democratice radicale.

[78] Cuvîntul βάρβαρος are două semnificații: una neutră (străin, negrec) și una peiorativă (ignorant, stupid, necioplit); în unele contexte, cum este cel de față, ambele semnificații coexistă.

[79] Un alt loc care pledează pentru separarea celor doi Antiphoni: Sofistul e un democrat convins, susținător al ideilor egalitare, pe cîtă vreme Oratorul e un ultraconservator. Egalitatea pe care o susține Antiphon aici e una socială, rasială, biologică și implicit de condiție umană, enunțîndu-se cît se poate de limpede, și poate pentru prima oară principiul confraternității umane și al unității umanității. Cf. Guthrie (pp. 160—161; 171; 298—299); K. Wenig, *Contributions à l'histoire de l'art oratoire en Grèce*: LF, 1921, pp. 16—22; Ph. Merlan, *Alexander the Great or Antiphon the Sophist?*: CPh, 45, 1950, pp. 161—166. Dealtfel, ideile lui Antiphon nu reprezentau un caz izolat. Pregătite de doctrinele antropogonice (mitul „autohtonului", spre exemplu), ele erau împărtășite de numeroși sofiști, partizani ai reîntoarcerii la dreptul natural (viața în conformitate cu natura). Astfel, Hippias emite ideea egalității funciare a oamenilor; mergînd mai departe, doi elevi ai lui Gorgias, Lykophron și Alkidamas, formulează revendicări revoluționare: Considerînd că prin natură toți oamenii sînt egali, Lykophron cere desființarea diferențelor sociale și a supremației aristocraților, iar Alkidamas, dezvelind rădăcinile răului, cere desființarea sclaviei! În completare, Phaleas vrea egalitate în educație și proprietate pentru toți cetățenii. Toți aceștia se ridicaseră evident deasupra noțiunii înguste de *polis*, Antiphon și Hippias atingînd

gradul cel mai înalt de generalizare. A se vedea C. Tsatsos, *op. cit.*, la nota 58, p. 55; I. Lana, *Tracce di dottrine cosmopolitiche in Grecia prima del cinismo*: RFIC, 29, 1951, pp. 193—216 și 317—338; A. Garzya, *La comédie de Ménandre*: „*Le parole e le idee*" VI, 1—2, 1964, pp. 35—41; B. Brugi, *Natura e legge in un frammento del sofista Antifonte*: RAL, 1917, pp. 243—252.

[80] Mai curînd decît Hippias, Antiphon Sofistul va fi influențat doctrina stoică a vieții conforme cu natura, observă B. Wiśniewski (*Sur les origines du* ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν *des stoïciens*: C & M, 22, 1961, pp. 106—116).

[81] Dacă pentru fragmentul 44 A și 44 B, col. 1—2, exista ca indiciu sigur al paternității lui Antiphon referirea din fr. B 43 a (vezi mai sus nota 54), pentru fragmentul care urmează (P. Oxyrh. XV, 1797) singurul indiciu exterior ar fi punerea în legătură a conceptului de „justiție" cu acela de „seriozitate" la Platon, *Statul* I, 333 E, sau Xenophon., *Memorab.* IV, 4, 14 (cf. Timpanaro Cardini, nota 32).

[82] Dintre cele trei definiții date justiției de către Antiphon, numai aceasta are asentimentul său; celelalte două (și anume 1 „a nu încălca legile cetății în care ești cetățean", vezi mai sus nota 57, și 2: „a nu face nici o nedreptate și a nu suferi vreuna", vezi mai jos, nota 84) suferă fiecare de neajunsuri care le fac inacceptabile. Cf. Guthrie, pp. 118—119; S. Luria, *L'argomentazione di Antifonte in P. Oxy. XV, 1797*: RF 5, 1927, pp. 80—83; E. Bignone, *Sopra un nuovo papiro della verità di Antifonte sofista*: RF, 1923, p. 145 și urm.; 309—333.

[83] La asemenea aporii etice duce în justiție rostirea adevărului, care este astfel înstrăinat de legătura sa indisolubilă cu natura. Remediul pentru această stare de fapt ar fi conformarea la definiția justiției ideale dată cîteva rînduri mai sus. Cf. Untersteiner—Freeman, p. 251.

[84] În *Statul* lui Platon (II, 359 A), Glaukon, reluînd teza lui Thrasymachos, reproduce definiția comună a justiției ca rezultat al unui contract între oameni, în termeni aproape identici cu cei pe care-i citim la Antiphon: ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι.

[85] Din cele două importante fragmente papiracee care se termină aici se desprinde figura unui gînditor preocupat să găsească justiției temeiuri etice constructive şi nicidecum a unui sofist cu veleități distructive (cf. E. Bignone, *Il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*: NRS, 1917, pp. 460—503 şi nota noastră de mai sus nr. 75). Untersteiner — Freeman (p. 231, nota 17) presupune că la aceste fragmente din *Despre adevăr* s-ar mai putea adăuga și P. Oxyrh. 414.

[86] Recent, L. Gianfrancesco a crezut că recunoaşte în discursul demagogic al lui Menestheus din *Viața lui Theseus* de Plutarh (XXXII, 1) o replică prescurtată a unui discurs judiciar compus de Antiphon în timpul expediției din Sicilia şi adresat poporului pentru a-l atrage de partea argumentelor anti-democratice (*Un frammento sofistico nella Vita di Teseo di Plutarco?*, CISA, 3, 1975, pp. 7—20). Este, desigur, o confuzie cu Antiphon Oratorul, vederile politice ale Sofistului fiind net democratice.

[87] Tema „concordiei" devine lozinca democrației restaurate în anul 403 î.e.n. (Untersteiner—Freeman, p. 230, nota 2), ceea ce ar putea servi ca reper de datare a lucrării lui Antiphon. Pentru semnificația termenului ὁμόνοια vezi mai jos fragmentul lui Iamblichos păstrat la Stobaios.

[88] Atît concordia cît şi justiţia (cf. fr. B 44 A, col. 1) sînt condiţionate de respectarea legilor. „Legea — spunea Heraclit în fr. B 33 — înseamnă şi atunci cînd dai ascultare unui singur om". După Fr. Altheim (*Staat und Individuum bei Antiphon dem Sophisten:* K, 1926, pp. 257—270) nu ar exista nici o contradicţie între 'Αλήθεια şi Περὶ ὁμονοίας, ambele lucrări urmărind, ca şi Tucidide în III, 82—84, aplicarea eticii la individ. După A. Momigliano (*Sul pensiero di Antifonte il Sofista:* RFIC, 1930, pp. 129—160), contradicţii există, şi ele s-ar explica prin schimbarea survenită în ideile lui Antiphon în cursul războiului peloponesiac.

[89] Prosperitatea cetăţilor şi a cetăţenilor apare deci ca o consecinţă a concordiei, care nu este altceva decît armonizarea contrariilor întru *physis.* Această soluţie preconizată de Antiphon se opune „înşelăciunii" iraţionale, proclamată de Gorgias, care, dimpotrivă, generează conflict şi violenţă (Untersteiner—Freeman, p. 255). Vd. şi Democrit, fr. B 250.

[90] Cu privire la rostul ethnonimelor glosate de Harpocration (fr. B 45, B 46, B 47) şi locul lor în lucrarea *Despre concordie,* au existat trei ipoteze: A. Momigliano (*art. cit.* mai sus la nota 88, p. 129) considera că ar fi exemple de populaţii primitive trăind mai aproape de natură; G. Altwegg (*De Antiphonte Sophista, I, de libro* περὶ ὁμονοίας *scripto,* Basel, 1908), vedea în ele „exemple ale mizeriei umane"; dimpotrivă, E. Bignone (*Studi sul pensiero antico:* Napoli, 1938, p. 86), le atribuia funcţia de a demonstra că pînă şi printre popoarele cele mai barbare ar exista elemente de umanitate şi de viaţă socială. Citind aceste ipoteze, Guthrie (p. 293, nota 1) le respinge pe motivul că textul lui Harpocration nu oferă nici un indiciu în sprijinul lor; mai degrabă, numele celor trei triburi mitice, ca şi conţinutul fragmentului următor, B 48, ar dovedi un oarecare interes al lui Antiphon pentru antropologie.

[91] În studiul citat la nota 56 (vezi), E. A. Havelock relevă, privitor la acest fragment, mai multe reflecţii moralizatoare împrumutate din Euripide (*Medea*) şi Platon (*Phaidon*), care s-ar explica prin intervenţia în text a unui autor posterior, precum şi remarcabile coincidenţe cu fr. B 275—277 din Democrit (Guthrie, p. 292, nota 3). Acest fragment despre grijile căsătoriei este cel dintîi dintr-o serie (fr. B 49, B 51, B 52, B 54, B 56) care prezintă dintr-o perspectivă pesimistă acţiunile contradictorii ale oamenilor în împărăţia *nomos*-ului (Untersteiner—Freeman, p. 253).

[92] Cf. Euripide, *Medea,* v. 235 (ἀγὼν μέγιστος).

[93] O paralelă între opiniile lui Antiphon şi cele ale lui Hegel despre divorţ, la M. Carbonara Naddei, *Un antico e un moderno di fronte a un problema attuale:* „Logos", II, 1971, pp. 109—136.

[94] Subînţeles: „de a fi rude".

[95] Th. Sinko vedea în acest loc un ecou la digresiunea lui Hesiod din *Theogonia* relativ la căsătorie (*Ad Hesiodi Theogoniam 603—612 et Antiphontis fragmentum de matrimonio:* „Eos", 1938, pp. 161—182).

[96] Propriu-zis „învingătorii la Jocurile olimpice". Forma din text este un nominativ plural al masculinului ὀλυμπιονίκης folosit adjectival. Cf. R. M. Rattenbury, 'Ολυμπιονίκη: „Classical Review", 1938, pp. 114—115.

[97] Cf. Euripide, *Hippol.* vv. 258—259 (τὸ δ'ὑπὲρ δισσῶν μίαν ὠδίνειν/ψυχὴν χαλεπὸν βάρος, ... „grea povară, ca un singur suflet să se chinuiască pentru doi ...").

[98] Cf. Democrit, fr. B 275.

[99] Cf. Democrit, fr. B 115*84. Pentru pesimismul profund al fragmentelor B 49, B 50, B 51, vezi mai sus nota 91.

[100] Cf. Heraclit, fr. B 20.

[101] Cf. Heraclit, *Imitații* 5. De asemenea, Democrit, fr. B 285.

[102] Este vorba de jocul numit πεττεία, analog cu jocul de dame, în care, pe o măsuță împodobită cu linii sau carouri felurit colorate, se mutau pioni (πεττοί) în număr variat (de la cinci la șaizeci) și după reguli variate.

[103] În legătură cu imposibilitatea de a reveni asupra propriei vieți, ni se pare relevant un fragment al comediografului sicilian Epicharmos (fr. 2 = 170 b); se spune aici că problema despre dezvoltare este foarte veche, printre alții au dezbătut-o Epicharmos și cercul discipolilor săi, de la care au preluat-o apoi sofiștii, pentru a o dezvolta: datornicul de ieri, azi, devenit altul, nu mai este datornic; comeseanul de ieri, azi vine la ospăț neînvitat, căci este alt om etc. Cf. mai sus, nota 28, unde este menționat argumentul sofiștilor numit „Coriscos", pe care Aristotel îl citează în *Fizica* sa.

[104] Este caracterizată figura avarului printr-o metaforă de efect, care nu este exclus să fi servit lui Shakespeare ca idee inspiratoare, prin vreun intermediar italian, pentru personajul Shylock, crudul cămătar în piesa *Negustorul din Veneția.*

[105] Cf. Democrit, fr. B 227.

[106] Al treilea fragment despre viciul avariției nu este altceva decît dezvoltarea personală a fabulei esopice nr. 344 Chambry (Φιλάργυρος, „Avarul").

[107] După cum remarcă Timpanaro Cardini (nota 43), metrul — și, adăugăm noi, dativul poetic δειλοῖσιν — indică un proverb în versuri.

[108] Bolile somatice oferă unora un pretext pentru a se deroba de la viața activă (Guthrie, p. 296). Acest fragment ar putea fi pus în legătură cu cele care tratează chestiuni medicale (fr. A 6; B 2; B 39 a). Cf. mai sus notele nr. 13 și 24. De asemenea, Democrit, fr. B 26 d și nota 343.

[109] Aici ezitarea are un efect pozitiv, spre deosebire de ezitarea nelalocul ei din fr. B 55.

[110] Loc comun în epocă (Guthrie, p. 135, nota 5).

[111] Pentru θυμός, „impuls", „pornire" în sensul de ἐπιθυμία, „dorință", cf. Democrit, fr. B 236; de asemenea, V. E. Alfieri, *Gli Atomisti. Frammenti e testimonianze:* Bari, 1936, p. 264, nota 665.

[112] Din opoziția dintre impulsul de moment și stăpînirea de sine, reiese clar avantajul celei din urmă. Va spune Platon in *Legile* 1, 3: „Dintre toate biruințele cea dintîi și cea mai de seamă este a se învinge pe sine însuși" (trad. Th. Simenschy).

[113] Biruirea ispitelor dă întreaga valoare stăpînirii de sine, grație căreia se realizează armonia internă a individului, concordia individuală. Astfel, acest fragment și fragmentul precedent formează o unitate.

[114] Opunîndu-se constrîngerii legilor, educația urmărește să obțină concordia prin mijloace naturale (Untersteiner—Freeman, p. 254). Pentru

importanţa educaţiei şi a unui bun început, cf. şi *Anonymus Iamblichi* 2, p. 26, 1 şi urm.; Democrit, fr. B 183; Protagoras, fr. B 3.

[115] Această sentenţă cu care începe fragmentul este fie împrumutată din *Antigona* lui Sofocle, v. 672 (Ἀναρχίας δὲ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν), fie a servit ea însăşi — aşa cum credea Bignone — ca model lui Sofocle. În continuare, Antiphon limitează conceptul de anarhie (= indisciplină) la educaţia copilului. Fragmentul a servit ca principal argument celor care susţin că doctrina *Concordiei* şi cea a *Adevărului* sînt ireconciliabile (Guthrie, p. 294).

[116] Drumul este de la armonia generală a Universului la armonia internă a individului (Untersteiner—Freeman, p. 254). Pentru sensul termenului διάθεσις = διακόσμησις, vezi mai sus fr. B 24 a şi nota 44. De asemenea, articolul lui B. A. Kyrkos, Διάθεσις καὶ διαθιγή (în neogreacă): „Hellenica", 28, 1975, pp. 275—291, care stabileşte că termenul διάθεσις a fost transpus de Antiphon din domeniul etic în cel fizic, unde îl înlocuieşte pe διακόσμησις (la Democrit, ca echivalent al lui διάθεσις din lumea fizică este folosit cuvîntul διαθιγή, „conexiune", pentru a explica, împreună cu ῥυσμός, „măsură" şi τροπή, „orientare", modul de îmbinare al atomilor (de ex., în fr. A 38).

[117] În sens metaforic, ca în fr. B 52 şi B 70.

[118] Untersteiner—Freeman (p. 231, nota 18) opinează împreună cu Jacoby, Nestle, Bignone şi Joël că la fragmentele din *Concordia* în ediţia Diels—Kranz ar mai trebui adăugat un amplu pasaj din Isocrate, *Panegiricul* 31—35.

[119] Dacă se pune în legătură acest fragment cu un pasaj din poetul comic Eupolis (fr. 208) citat de Plutarh în *Viaţa lui Cimon* 15, în care strategul atenian este taxat de neglijent şi chefliu, rezultă că şi fragmentul nostru face aluzie la Cimon şi se obţine astfel certitudinea atribuirii discursului *Despre Stat* lui Antiphon, precum şi data aproximativă a compunerii acestuia: anul 422 î.e.n. (R. Goossens, *Une allusion à Cimon dans le* Πολιτικός *d'Antiphon :* „Antiquité Classique", 1942, pp. 91—92).

[120] Majoritatea vechilor filosofi, inclusiv Heraclit (fr. A 20) şi Democrit (vezi fr. A 136, A 137, A 138), admit posibilitatea ghicirii viitorului sub diverse forme, deci şi prin vis; o tăgăduiesc numai Xenofan (fr. A 52) şi Epicur. Despre vise, cf. Lucretius IV, 962 şi urm.

[121] Ca gînditor trăind într-un veac raţionalist, Antiphon a căutat să dea şi viselor o explicaţie ştiinţifică: aceasta este *interpretatio artificiosa*, prin care conţinutul unui vis nu trebuie judecat potrivit cu criteriile *nomos*-ului, adică un vis urît poate fi explicat într-un sens favorabil, şi invers (cf. exemplele date în fr. următor B 80); această metodă de interpretare a lui Antiphon se opunea divinaţiei naturale sau divine sau ἄτεχνος, după care un vis aparent favorabil trebuie explicat favorabil, iar unul urît, defavorabil (a se vedea Untersteiner—Freeman, pp. 256-257). În legătură cu preocupările de onirocrit ale lui Antiphon, cf. mai sus fr. A 1, A 7, A 8, A 9, şi nota noastră nr. 17. În afară de Antiphon, au apreciat în mod deosebit visul ca formă de divinaţie Epicharmos (fr. 55/289), Philochorus şi Heraclit (fr. A 20).

[122] Numele celei dintîi profetese a lui Apollon la Delfi, după legendă fiică a lui Apollon şi născocitoare a hexametrului. Aici, figurat, pentru Pythia din Delfi.

[123] Un întreg capitol din *Interpretarea viselor* ar fi putut trata despre palmomantică (divinaţia prin palpitaţii), aşa cum se poate deduce din acest fragment.

[124] După părerea lui Untersteiner—Freeman (p. 231, nota 32), de acord cu Luria, Schmid şi R. Dietrich, la aceste relativ puţine fragmente din cartea *Despre interpretarea viselor* ar trebui anexate două pasaje doxografice din Artemidoros (*Onir.* I, 8,; IV, 2); cercetîndu-le, R. Dietrich a presupus că lucrarea lui Antiphon începea cu cuvintele Τῶν ὄντων ἃ μὲν φύσει, „Dintre cele existente unele sînt prin natură ..." (*Das Traumbuch Antiphons*: PhW, 1927, p. 29).

[125] Fragmentele care urmează (B 82—B 118) sînt doar semnalate într-o notiţă de Timpanaro Cardini ca greu traductibile pentru că izolate de context, deşi este acceptată valoarea lor lexicografică şi silistică.

[126] După Diels (II, p. 307) citatul trimite mai probabil la lucrarea Τέχναι a lui Antiphon din Rhamnus.

[127] Este de mirare cum acest pasaj accesibil despre Antiphon nu apare în ediţia Diels—Kranz. Am socotit că locul său este aici, întrucît menţionează o lucrare necunoscută a Sofistului. A. Frenkiau, în nota nr. 11, p. 699 din ediţia românească a *Vieţilor* lui Diogenes Laërtios (Bucureşti, 1963), ezită să atribuie lucrarea: Sofistului sau Oratorului. Traducerea aparţine lui C. Balmuş.

GORGIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ*

Sofistul-retor Gorgias s-a născut pe la 484 î.e.n., la Leontinoi, în Sicilia. Renumele și l-a cîștigat ca strălucit orator și profesor de elocință, calități susținute, foarte probabil, de faptul că tindea să confere îndeletnicirilor sale o ținută filosofică. Citim la Philostratos (fr. A 1) aprecierea că a făcut, în serviciul retoricii, ceea ce făcuse Eschil pentru tragedie. Ca și alți sofiști și-a pus talentul — arta de a fi ascultat și de a fi convingător — la dispoziția cetății sale natale. Astfel, în 427, îl găsim ambasador leontinian la Atena, căreia concetățenii săi îi cereau sprijin împotriva Syracusei. În acord, de asemenea, cu ceilalți sofiști de seamă, nu a fost doar un abil profesionist, dar și un militant pentru idei de larg orizont cultural-politic și, în epoca dată, de acut interes, ca, de pildă, aceea a concordiei spirituale și materiale dintre greci, dincolo de particularismul tribal și politeic, a solidarității elenilor amenințați de inamicii lor neeleni.

O elevată ținută etică străbate compozițiile sale oratorice. Cucerea publicul prin stilul său în care dibăcia de vorbitor se îmbina cu umorul, cu înclinația spre paradox, cu ironia ce susținea atitudinea de a se erija, de exemplu, în apărarea unor cauze socotite, de regulă, compromise și aceasta spre a lovi în rigiditatea rutinei și a dogmei, oriunde s-ar fi ivit.

Se observă, în opera sa, trei planuri de afirmare : cercetarea senzațiilor, meditația metafizică și, cum s-a spus, activitatea de retor, sub raport atît teoretic cît și practic. După părerea lui H. Diels (*Gorgias und Empedokles*, în „Sitzungsb. d. Preuss. Akad. d. Wiss.", 1, 1884), preluată și de alții, ar fi fost vorba de trei etape succesive, în ordinea menționată, a prezenței sale istorice. O. Gigon crede însă că cele trei planuri ar fi putut foarte bine să coexiste (*Gorgias „Über das Nichtsein"*, în „Hermes", Bd. 71, 1936, pp. 186—187).

Lucrarea *Despre artă* (a vorbirii), un tratat de retorică, ar fi fost, după unele păreri, scrierea cea mai de seamă a lui Gorgias. Dintre discursuri, s-au evidențiat: *Discursul funebru* (în cinstea ostașilor atenieni căzuți în luptă), *Discursul pythic*, *Discursul olimpic*, ambele cuvîntări de aparat, *Elogiul Elenei*, *Apărarea lui Palamedes*. Tratatul său *Despre non-*

---

* *Lista autorilor.* A. Piatkowski: traducerea textelor A 4—5, 7—13, 15, 17—18, 21—35, B 1—2, 5—10, 11 a (10—37), 12—31; întocmirea notelor 1—37. A. Piatkowski—I. Banu: trad. textelor 3—3 a. I. Banu: nota introductivă, notele 38—70, 186—203. M. Nasta: trad. text. B 11 a, notele 71—185. M. Tecușan: trad. textelor A 1—2 a, B 11, 11 a (1—9). Au fost preluate traduceri după cum urmează: C. Balmuș (fr. A 3), Al. Cizek (fr. A 20, B 4), M. Hetco (fr. A 14, 16), L. Lupaș—P. Creția (fr. A 19), M. Marinescu-Himu (fr. A 6).

existent sau despre natură, a cărui interpretare va rămîne, probabil, întotdeauna obiect de controverse, făcea, oricare i-ar fi semnificația, o figură cu totul neobișnuită în literatura filosofică a secolului V.

Pentru înțelegerea formației sale intelectuale, trebuie luate în considerare, deși cu roluri diferite, doctrina lui Empedocles, dascălul său, de asemenea, eleatismul, precum și începuturile siciliene din domeniul retoricii.

Viața lui, surprinzător de lungă, pare să se fi încheiat, conform mai multor surse, prin anul 375 î.e.n., dacă nu cumva, potrivit altor informații, n-ar fi depășit anul 396 (vd. L. Robin, *Phèdre*, p. CLXII, n. 1). Reconsiderarea contemporană a mișcării sofiștilor, reconsiderare ce tinde să reziste cu tot mai multă vigoare forței de sugestie exercitate atîta timp de atitudinea de nedreaptă adversitate arătată sofiștilor acelui secol de către Socrate, Platon și Aristotel, recunoaște în Gorgias, alături de contemporanii săi Protagoras și Prodicos, pe unul din inițiatorii acelui remarcabil punct de reper din istoria filosofiei antice europene care a fost menționata mișcare.

I.B.

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. PHILOSTR., *V.S.* I, 9, 1 și urm. Sicilia ni l-a dat pe Gorgias din Leontinoi la care arta sofiştilor se raportează, credem, ca la un părinte. Căci dacă ne-am gîndi la Eschil, cît de mult a dezvoltat el tragedia înzestrînd-o cu costum, cu înaltul coturn, cu figuri de eroi, cu simpli mesageri şi cu soli ai palatului, cu indicații pentru tot ce trebuie făcut pe scenă şi în spatele ei, la fel ar apărea, printre confrații lui, şi Gorgias. (2) Căci el a dat un imbold sofiştilor printr-un stil neaşteptat, prin puterea suflului, prin tratarea solemnă a unor teme solemne, prin întreruperi și tranziții abrupte, care fac discursul mai plăcut și mai eficace; şi l-a înveşmîntat totodată în cuvinte poetice urmărind frumusețea și solemnitatea. (3) Am arătat la început [A 1 a] că avea pe deasupra și darul improvizației; şi dacă mulți s-au mirat cînd, trecut deja de floarea vîrstei, el a ținut discursuri la Atena, nu e nimic de mirare, căci i-a subjugat atunci pe cei mai iluștri ⟨ascultători⟩: pe Critias şi pe Alcibiade, care erau tineri, și pe Tucidide şi Pericle, care îmbătrîneau. Agathon, poetul tragic[1], pe care comedia îl prețuieşte ca autor bun și cu o vorbire frumoasă, își compune adeseori iambii în maniera lui Gorgias[2]. (4) Remarcîndu-se de asemenea la festivalurile grecilor, și-a rostit *Discursul pythic* [B 9] de la altar (*i.e.* de la înălțimea altarului); în consecință, i s-a dedicat o statuie de aur în templul Pythianului[3]. *Discursul olimpic* [B 7, 8 a] a avut o influență politică remarcabilă. Căci, văzînd cum Elada devenise prada războiului civil, li s-a alăturat grecilor în dorința lor de unitate și i-a abătut asupra barbarilor, convingîndu-i să-și *facă pradă de război* nu cetățile lor, luptînd între ei, ci pămîntul barbarilor[4]. (5) Discursul funebru [B 6], pe care l-a ținut la Atena, era consacrat soldaților căzuți în luptă, cărora atenienii le făcuseră, pe cheltuiala statului, funeralii cu elogii și aici dă dovadă de un meșteșug

neîntrecut; deşi îi instiga pe atenieni împotriva mezilor şi a perşilor, argumentînd în acelaşi spirit ca şi în *Discursul olimpic*, nu a pomenit în nici un fel de unitatea dintre greci, deoarece se afla în faţa unor atenieni dornici de o anume putere — pe care nu ar fi putut s-o dobîndească fără opţiuni pentru a se trece la fapte. A zăbovit mult să-i laude pentru victoriile asupra mezilor, arătîndu-le că victoriile ... threnos-uri [B 5 b][5]. (6) Se spune că Gorgias a dus-o pînă spre o sută opt ani, fără ca trupul să i se degradeze de bătrîneţe; s-a bucurat pînă la capăt de sănătate şi de o simţire tînără.

1 a. PHILOSTR., *V.S.* I, 1 Gorgias din Leontinum a fost întemeietorul vechii sofistici în Thessalia ... Se pare că Gorgias a fost întemeietorul genului improvizaţiei. Apărînd el la teatru în Atena, a avut curajul să spună: „Propuneţi!"[6] El a iniţiat pentru prima oară această riscantă provocare şi astfel a demonstrat că ştie totul şi poate să vorbească în mod pertinent despre orice[7].

2. Lex. *Suda* Gorgias, fiul lui Charmantides din Leontinum, orator, discipol al lui Empedocles [cf. fr. A 3], profesor al lui Polos din Agrigent[8], al lui Pericle, al lui Isocrate şi al lui Alkidamas din Elea, care, dealtminteri, i-a urmat la conducerea şcolii; era frate cu medicul Herodikos[9]. Porphyrios îl situează în cea de a optzeci şi şasea Olimpiadă [460—457]; dar se cuvine să atragem atenţia că era mai bătrîn[10].

El este primul care a dat formei oratorice virtutea expresivităţii şi a forţei, bazată pe meşteşug, şi ⟨primul care⟩ s-a folosit de tropi, metafore, alegorii, hypalage, catachreză, hyperbat, repetiţii, reluări, întoarceri, omofonii. Cerea de la fiecare elev cite o sută de mine. A trăit 100 de ani şi a compus mult.

2 a. PLATON, *Gorg.* 448 B Dacă intîmplarea ar fi făcut ca Gorgias să cunoască arta lui Herodikos[11], fratele său — oare cum ar fi fost legitim să-l numim?

3. DIOG LAËRT. VIII, 58—59* Aristotel, în cartea sa *Sofistul*, afirmă că Empedocles, primul, a inventat retorica, iar Zenon dialectica ... Satyros, în cartea sa *Vieţile* spune că Empedocles era şi medic şi orator excelent; e sigur că Gorgias din Leontinoi, om strălucit în oratorie şi care a

* Trad. de C. Balmuş.

lăsat un tratat *Despre artă*[12], i-a fost discipol. Despre Gorgias, Apollodoros afirmă în *Cronografiile* lui că a trăit pînă la o sută nouă ani ... Satyros îl citează pe același Gorgias care spunea că a fost el însuși de față cînd Empedocles săvîrșea fapte magice. [Vezi Empedocles, fr. A 1, vol. I, partea a 2-a, p. 426].

4. DIODOR. XII, 53, 1 și urm. [Arhonte Eukles, 427 î.e.n.] După aceste evenimente în Sicilia, Leontinoi, colonie a Chalkisului, ai cărei locuitori erau înrudiți cu atenienii, a fost atacată de syracusani; aflindu-se la grea cumpănă din pricina războiului și primejduiți să fie capturați prin forță, din cauza numărului covîrșitor al syracusanilor, <cei din Leontinoi> au trimis soli la Atena pentru a ruga Adunarea Poporului să-i ajute cît mai repede și să le scape orașul de pericole. (2) Conducătorul delegației era retorul Gorgias, cel care depășea cu mult pe contemporanii săi în forța discursului; acesta era totodată cel care a descoperit pentru prima oară artele retorice[13] și, în materie de sofistică, a întrecut atît de mult pe toți ceilalți încit lua de la elevi ca plată cîte o sută de mine. (3) Acesta, așadar, mergînd la Atena și înfățișîndu-se în Adunarea Poporului, a vorbit în fața atenienilor despre alianța [pe care Leontinoi o dorea] și, prin rafinamentul modului cum a vorbit, a uimit pe atenieni, care erau oameni subțiri și iubitori de cultură. (4) El cel dintîi s-a folosit de cele mai subtile figuri ale vorbirii deosebite prin redundanța și eleganța lor, cum ar fi antitezele, perioadele cu membre egale *(isocola)*, corespondențele, homoioteleuta și altele de acest fel, care pe acea vreme erau apreciate din cauză că erau aparte de aranjamentul tradițional <al frazelor>. Acum însă un asemenea aranjament stilistic pare exagerat și adesea chiar ridicol, datorită excesului de grijă în amplasarea figurilor. (5) Pînă în cele din urmă, convingîndu-i pe atenieni să se alieze cu leontinii, Gorgias, mult admirat la Atena pentru arta sa retorică, s-a înapoiat la Leontinoi.

După Timaios (cf. DIONYS., *d. Lys.* 3), Gorgias din Leontinoi dovedește acest lucru [genul stilului său] în multe scrieri în care face un aranjament al frazelor deosebit de greoi și umflat. „Nu este departe de anumiți ditirambi" (Platon, *Phaidros* 238 D), compunînd fraze răsunătoare. Dintre elevii lui credincioși îi cunoaștem pe Licymnios și

pe Polos. După cum remarcă Timaios [fr. 95 FHG I, 216 = = FGrHist. 566 F, 137], stilul poetic şi exprimarea în tropi a fost adoptată şi de retorii atenieni după modelul lui Gorgias, cînd, în calitate de trimis extraordinar la Atena a uimit pe ascultători prin discursul ţinut în agora. Drept este că, într-o măsură oarecare, era admirat mai dinainte vreme.

5. XENOFON, *Anab.* II, 6, 16 şi urm. Proxenos beoţianul de îndată ce a devenit adolescent dorea să devină un bărbat capabil de lucruri mari şi, datorită acestei năzuinţi, pentru lecţiile luate, i-a dat bani lui Gorgias din Leontinum.

5 a. ARISTOFAN, *Păsările* 1694: În oraşul Phanai[14], pe lîngă Clepsydra[15] forfotă perfidul neam al limbuţilor[16], cei care cu limba cosesc, seamănă, culeg struguri şi smochine. Sint nişte barbari, nişte Gorgias, nişte Filip[17]; şi de la aceşti limbuţi Filipi, pretutindeni in Attica s-a răspîndit obiceiul ca limba să fie tăiată[18] aparte de celelalte părţi ⟨ale victimei⟩[19].

6. PSEUDO-PLUTARCH., *Vit.* X, Or., p. 832 F În timpul războaielor cu perşii (cca 480 î.e.n.) a trăit Antiphon din Rhamnus şi în aceeaşi perioadă sofistul Gorgias, ceva mai tînăr decît el.

7. PAUS. VI, 17, 7 şi urm. O altă statuie este aceea a lui Gorgias din Leontinoi, care a fost adusă ca prinos la Olympia, de către Eumolpos, al treilea descendent din Deicrates şi care luase în căsătorie pe sora lui Gorgias. (8) Acest Gorgias era fiul lui Charmantides[20] şi despre el se spune că a fost cel dintîi care a reînviat arta oratoriei, care fusese lăsată cu totul în părăsire de către oameni şi era aproape să fie dată uitării. Se spune că s-a distins prin iscusinţa lui la vorbire de care a dat dovadă în adunarea de la Jocurile olimpice, precum şi cu prilejul soliei pe care a îndeplinit-o pe lîngă atenieni, împreună cu Tisias. Acesta din urmă a compus multe pledoarii, dar cea pe care a scris-o pentru o femeie din Syracusa, care avea proces pentru oarecare bunuri, a fost cea mai convingătoare pledoarie din vremea lui. Cu toate acestea, Gorgias s-a bucurat de mult mai multe onoruri decît el la Atena. (9) Iason, tiranul Thessaliei, l-a preţuit mai presus de Polycrates[21], care se impusese la Atena printre oratori; se spune că Gorgias a depăşit vîrsta de o sută de ani cu încă cinci ani. Cetatea Leontinoi, pustiită cîndva de syracusani, a fost repopulată

pe vremea mea. X, 18, 7 Etolienii au un trofeu și o statuie a unei femei înarmate ce simbolizează Etolia. Acestea le-au consacrat etolienii, atunci cînd i-au pedepsit pe celți pentru cruzimea lor față de kallieni. Efigia aurită este ofranda lui Gorgias din Leontinoi și-l reprezintă chiar pe Gorgias*. Cf. ATHEN. XI, 505 D; [DIO] 37, 28 *(Oratio ad Corinth.)*; CIC., *de Orat.* III, 32, 129 Lui [Gorgias] i s-a adus o cinstire atît de mare de către greci încît este singurul căruia, dintre toți, la Delfi i s-a ridicat nu o statuie aurită, ci una de aur. PLIN., *NH.* XXXIII, 83 Gorgias este primul dintre oameni care a dobîndit dreptul de a-și ridica o statuie de aur masiv, în jurul Olimpiadei LXX ... [?] în templul de la Delfi. Atît era de căutat pentru învățarea artei oratorice.

8. *Epigr.* 875 a, p. 534 Kaibel (Inscripție găsită la Olympia datînd de la începutul sec. al IV-lea î.e.n.) I. Gorgias din Leontinoi, fiul lui Charmantides. Pe sora lui Gorgias a luat-o în căsătorie Deicrates; de la ea, Deicrates a avut un fiu, pe Hippocrates. Fiul lui Hippocrates, Eumolpos, este cel care a consacrat această statuie, cu dublu scop: pentru cinstirea educației primite și a dragostei ce i-a purtat-o. II. A-ți exercita sufletul pentru întreceri în virtute, nimeni vreodată dintre muritori nu a descoperit o artă mai frumoasă decît Gorgias; este consacrată o statuie a acestuia în bolta templului lui Apollon, nu ca un exemplu al bogăției, ci ca o mărturie de pietate.

8 a. PLATON, *Apol.* 19 E În această privință mi se pare, [Socrate], a fi minunat, ca cineva să fie în stare să educe oamenii, așa cum au făcut-o Gorgias din Leontinoi, Prodicos din Ceos și Hippias din Elis.

9. AEL., *V.H.* XII, 32 Hippias și Gorgias apăreau în haină muiată în purpură cînd își țineau discursurile.

10. APOLLODOROS [FGrHist. 244, F 33] Gorgias a trăit încă 9 ani peste sută. PORPHYR. II, 272, 26 OLYMPIOD., *In* PLAT. *Gorg.* În al doilea rînd, vom menționa că în acele vremuri au trăit Socrate, născut în Olimpiada LXXVII, în al treilea an al Olimpiadei (470—469), precum și Empedocles, pythagoreul, dascălul lui Gorgias, care l-a frecven-

* Traducere Maria Marinescu-Himu, preluată din: Pausanias, *Călătorie în Grecia*, II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

tat ; neîndoielnic, și Gorgias își scrie acum rafinata sa lucrare *Despre natură*, în Olimpiada LXXXIV (444–441 î.e.n.)[22]. Așa încît, el a trăit cu 28 de ani, sau puțin mai mult, decît Socrate[23]. Mărturia lui Platon în Theaitetos (*Theait.* 183 E) este diferită și anume că : „tînăr fiind, Socrate s-a întîlnit cu Parmenides, care era simțitor mai bătrîn și pe care l-a întîlnit la o vîrstă înaintată, însă deosebit de înțelept". Acest Parmenides a fost profesorul lui Empedocles, la rîndul său profesorul lui Gorgias. Și Gorgias era ceva mai în vîrstă. După cît se povestește a murit la vîrsta de 109 ani. Așa încît aceștia toți au fost contemporani. Cf. fr. B 2.

11. ATHEN. XII, 548 C–D Gorgias din Leontinoi, despre care vorbește același Clearchos în *Viața* VIII din *Viețile* sale [fr. 15 FGH II, 308] și anume că, deoarece a trăit în chip cumpătat, și-a dus viața aproape pînă la 80 [?] de ani, păstrîndu-și luciditatea. Și atunci cînd cineva l-a întrebat ce anume fel de viață a dus încît a trăit o vreme atît de îndelungată, în deplină armonie, cu simțurile intacte, a răspuns : „niciodată n-am făcut ceva mînat de plăcere". Demetrios din Byzantion în cartea a III-a a lucrării *Despre poeme* (Περὶ ποιημάτων) povestește că Gorgias din Leontinoi cînd a fost întrebat care a fost cauza că a trăit mai mult de o sută de ani, ar fi spus : „N-am făcut nimic altceva decît [semenul meu] ?"[24].

12. CIC., *Cato* 5, 12 Profesorul lui [Isocrate], Gorgias din Leontinoi a împlinit 107 ani și niciodată nu și-a întrerupt studiul și creația ; cînd cineva l-a întrebat de ce dorește să rămînă în viață timp atît de îndelungat, a răspuns : „nu am nici un motiv ca să acuz bătrînețea".

13. PLIN., *N.H.* VII, 156 Neîndoielnic este faptul că Gorgias din Leontinoi a trăit 108 ani. [LUCIAN], *Macrob.* 23 Dintre retori, Gorgias, pe care unii îl numesc sofistul, a trăit 108 ani. A sfîrșit abținîndu-se de la mîncare. Întrebat fiind care este cauza vîrstei înaintate și a deplinei sănătăți în toate simțurile sale, el ar fi spus că a ajuns la acest rezultat deoarece niciodată nu a participat la desfătările exagerate[25] ale altora. Cf. Censorinus 15, 3.

14. QUINT. III, 1, 8 și urm.* Cei mai vechi autori de

* Traducere Maria Hetco.

tratate de retorică au fost sicilienii Corax și Tisias; după ei a urmat Gorgias din Leontinoi, născut în aceeași insulă, discipol al lui Empedocles, după cît spune tradiția. Gorgias, bucurîndu-se de o viață foarte lungă (căci a trăit 109 ani), a strălucit alături de mulți retori, a fost rivalul retorilor amintiți mai sus și apoi a lui Socrate, atîta vreme cît a trăit.

15. AEL., *V.H.* II, 35 Gorgias din Leontinoi, ajuns la capătul vieții și destul de îmbătrînit, a fost cuprins de o anumită slăbiciune. La puțin timp după aceea, culcîndu-se, a adormit și a avut un vis plăcut. Cînd cineva dintre cunoștințe s-a apropiat de el și l-a întrebat ce face, Gorgias a răspuns: „visul pe care tocmai l-am avut începe să mă așeze alături de fratele lui"[26].

15 a. ATHEN. XI, 505 D Se spune că Gorgias citind el însuși dialogul care îi poartă numele ar fi spus către intimii lui: „ce frumos știe Platon să critice!"

16. QUINTIL., *Inst.* III, 1, 13* Acestora le-au urmat mulți dar cel mai strălucit dintre discipolii lui Gorgias a fost Isocrate. Deși despre maestrul acestuia, cine anume a fost, părerile sînt împărțite, noi totuși dăm crezare lui Aristotel [fr. 139 P].

17. PSEUDO-PLUT., *Vit.* X, or., p. 838 D [Mormîntul lui Isocrate, după o știre a periegetului Heliodoros]. Alături de [mormînt] se afla o stelă funerară ⟨cu un basorelief⟩ pe care erau înfățișați poeți și profesorii lui, printre care și Gorgias, așezat lîngă Isocrate, cu privirile ațintite asupra unei sfere astrologice[27].

18. ISOCR. 15, 155 și urm. Dintre toți despre care ne amintim, Gorgias din Leontinoi a cîștigat cel mai mult. El a petrecut mult timp in Thessalia, deoarece thessalienii erau cei mai cu stare dintre toți grecii. Aici și-a petrecut cea mai mare parte a vieții realizînd cîștigul despre care am vorbit; (156) nu a avut niciodată un oraș ca reședință fixă, nici n-a cheltuit nimic pentru bunul obștesc, nici n-a fost silit să plătească vreo contribuție. Afară de acestea, nu s-a căsătorit niciodată nici nu a avut copii. A trăit fără să fie impus la datorii publice și a beneficiat de această scutire în mod continuu, ceea ce i-a adus mari venituri.

* Trad. Maria Hetco.

Deși a avut venituri atît de mari, în comparație cu ceilalți, a lăsat în urma lui numai 1000 de stateri[28].

19. PLATON, *Menon* 70 A-B* *Socr.:* Menon, pînă acum thessalienii erau vestiți printre greci și admirați pentru meșteșugul de a struni caii și pentru avuțiile lor, acum îmi pare însă că sînt vestiți și pentru învățătură, mai ales locuitorii Larissei, compatrioții prietenului tău Aristippos. Pentru aceasta îi sînteți îndatorați lui Gorgias: sosind el în cetatea voastră, i-a aprins de dragoste de învățătură pe cei mai de seamă dintre Aleuazi, printre care se numără și prietenul tău Aristippos, și pe ceilalți thessalieni; și tot el v-a deprins să răspundeți fără teamă și fără șovăială la orice întrebare, cum e și firesc pentru niște oameni învățați și cum face și el, care stă la dispoziția oricui ar vrea să-l întrebe ceva și nu lasă pe nimeni fără răspuns. ARISTOT., *Pol.* III, 2, 1275 b 26 [Determinarea cetățeniei] Gorgias din Leontinoi, cînd la unele lucruri nu prea știa ce să spună iar pe altele le ironiza, a spus că atîtea găuri cîte sînt făcute în perete de către cei care le fac[29], tot atîția din Larissa au fost făcuți cetățeni de către autoritățile locale. Într-adevăr, unii se ocupau cu acordarea cetățeniei la Larissa.

20. PLATON, *Gorg.* 447 C** *Socrate:* Vreau să aflu care este puterea artei lui [Gorgias], ce susține și ce te învață el. Cît despre cuvîntare ar putea s-o țină, așa cum spui, altădată. — *Calliklcs:* Cel mai bine să-l întrebi chiar pe el Socrate, căci tocmai aceasta avea în vedere în cuvîntarea lui. Cerea, adineaori, celor dinăuntru să-l întrebe tot ce vor și spunea că va da răspuns la toate. — 449 C *Gorgias:* Sînt unele răspunsuri, Socrate, care te obligă să ții lungi discursuri; totuși am să încerc să fiu cît mai concis cu putință. Încă și cu aceasta mă laud, anume că nimeni nu spune mai multe lucruri în mai puține cuvinte decît mine. — *Socrate:* De aceasta și este nevoie Gorgias; acum fă-mi dovada conciziei tale, iar altădată a *amplorii* tale.

21. PLATON, *Menon* 95 C Socrate, pe mine mai ales asta mă minunează la Gorgias, că nu-l auzi niciodată promițînd așa ceva [anume că îi învață pe oameni să fie virtuoși], ba își și bate joc de ceilalți cînd îi aude că promit; tot

* Trad. Liana Lupaș și Petru Creția.
** Trad. de Al. Cizek.

ce crede el este că pe oameni trebuie să-i înveţi cum să vorbească bine[30].

22. — *Gorg.* 456 B [*Gorgias* spune lui Socrate]: Am să-ţi dau o dovadă temeinică, Socrate: adesea, mergînd împreună cu fratele meu şi cu alţi medici pe la cîte un bolnav, cum acesta nu voia să înghită leacul, nici să se lase tăiat sau ars de medic, neputînd medicul să-l convingă eu izbuteam fără alt meşteşug decît retorica.

22 a. OLYMPIOD. la PLATON., *Gorg.* 46, 11 (Norvin) Este bine de ştiut că Gorgias s-a dus la Argos şi acolo locuitorii i-au arătat atîta ostilitate, încît au mers pînă la a impune o amendă celor care îi frecventau cursurile.

23. ARISTOT., *Rhet.* III, 3, 1406 b 14 O vorbă a lui Gorgias către rîndunică. Cînd şi-a luat zborul, [pasărea], drept pe spatele lui a scăpat un găinaţ: şi iată un exemplu tipic de metaforă pentru poeţii tragici: el a spus: „ruşine, o Filomela!"[31] Pentru o pasăre, dacă ar face aşa ceva, nu este nici o ruşine, dar pentru o fată este un lucru ruşinos. Mustrarea, aşadar, se potrivea pentru [pasărea] care fusese Filomela, nu însă şi pentru biata rîndunică.

24. PHILOSTR., *V.S.* I, *Introd.*, p. 4, 4 Kayser. Gorgias luînd în derîdere pe Prodicos deoarece vorbea adeseori despre subiecte învechite şi de multe ori repetate, şi-a permis să improvizeze cînd s-a ivit un prilej. Invidia celor din jur nu-l ocolea: la Atena se afla un anume Chairephon ... acest Chairephon[32], dornic să curme avîntul verbului lui Gorgias spuse: „De ce oare, Gorgias, bobul face ca stomacul să se umfle de gaze, dar nu face ca focul să fie umflat?" Gorgias, cîtuşi de puţin impresionat de întrebare, răspunse: „Acest lucru ţi-l las ţie să-l iei în consideraţie; eu unul atîta ştiu din vechime că pămîntul face să crească ferigi peste asemenea oameni".

25. PLATON, *Phaidros* 267 A *Socrate* [către Phaidros]: Pe Tisias şi pe Gorgias să nu-i pomenim oare? Pe ei, care şi-au dat seama de faptul că probabilul merită mai multă consideraţie decît adevărul? Pe ei care, prin puterea cuvîntului lor, fac ca lucrurile mici să pară mari, iar cele mari să pară mici? CICERO, *Brutus* 12, 47 Locuri comune [vezi Protagoras, fr. B 6] De fapt, Gorgias despre orice argument scria atît elogiul cît şi blamul, deoarece, după părerea lui acesta este meritul cel mai mare al oratorului şi anume să

confere ⟨argumentului⟩ un plus de valoare, prin laude, şi apoi iarăşi să-l denigreze, prin critică.

26. PLATON, *Phileb.* 58 A L-am auzit ... vorbind adesea pe Gorgias care spunea că arta persuasiunii diferă mult de toate celelalte arte dacă ţinem seama că toate celelalte ⟨arte⟩ devin sclavele acestei arte, că i se supun de bună voie şi nu prin constrîngere. CICERO, *de invent.* 5, 2 Gorgias din Leontinoi, se poate spune, cel mai vechi retor, considera că oratorul poate să vorbească cum nu se poate mai bine despre orice lucru.

27. PLATON, *Gorgias* 450 B [*Gorgias* către Socrate]: Întreaga ştiinţă a celorlalte arte, ca să zic aşa, are în vedere operaţiile manuale şi alte acţiuni de acest fel, în timp ce retorica nu se îndeletniceşte cu asemenea operaţie manuală, ci întreaga ei activitate şi împlinire eficace o realizează prin cuvinte. Pentru acest motiv consider eu că, pe bună dreptate, retorica este arta discursurilor. OLYMPIOD. la acest loc, p. 131 Jahn. Gramaticii consideră că două din cuvinte şi anume „operaţie manuală" (χειρούργημα) şi „execuţie manuală" (κύρωσις) nu sînt în uz în dialectul attic. Se vede însă că, deoarece vorbeşte Gorgias, Platon îi atribuie regionalisme siciliene. Se ştie doar că Gorgias era din Leontinoi.

28. PLATON, *Gorgias* 453 A [*Socrate*]: Mi se pare, Gorgias, că acum ai explicat destul de precis ce este după tine arta retoricii şi dacă te-am înţeles bine, susţii că retorica este făuritoarea convingerii şi că întreaga ei acţiune, esenţa ei către aceasta tinde. 455 A [*Socrate*]: Aşadar, retorica, după cum se vede este făuritoarea convingerii întemeiată pe credinţă şi nu pe învăţătură cu privire la lucrurile drepte şi nedrepte.

29. ARISTOT., *Rhet.* III, 1, 1404 a 24 despre deosebirea dintre poezie şi proză. Deoarece se părea că poeţii chiar dacă ar fi exprimat lucruri lipsite de însemnătate cîştigau totuşi din belşug o astfel de faimă (δόξα), datorită stilului folosit, din această cauză la început, proza avea o coloratură poetică, cum ar fi, de pildă, proza lui Gorgias. Şi pînă astăzi încă majoritatea oamenilor lipsiţi de cultură sînt convinşi că astfel de prozatori scriu admirabil.

SYRIAN. *in Hermog.* I, 11, 20 [Dionys. Halicarn., *de imitat.* 8, 31, 13 *Us.*] Gorgias a strămutat limbajul poetic

în discursurile politice, socotind că un retor este altceva decît un prozator obișnuit. Lysias însă a făcut exact contrariul. *Ibidem*, I, 10, 13 [7, p. 30, 20 Us.].

30. CICERO, *Orator* 12, 39 Se spune că aceste figuri retorice [antiteza, parisa etc.] au fost pentru întîia oară folosite de Gorgias din Leontinoi; după el, de Theodoros din Byzantion și de mulți alții pe care Socrate, în [Platon], *Phaidros*, îi numește „logodedali". Cf. *Protagoras*, fr. A 26.

31. — — 49, 165 În această căutare a realizării unei compoziții cît mai rafinate stilistic, știm că Gorgias era de neîntrecut.

32. — — 52, 175 Thrasymachos a fost primul care a introdus ritmul în scrierile în proză. Tot ceea ce a rămas de la el este scris cu o tendință de a folosi ritmul direct supărătoare ... Gorgias, după Thrasymachos, a folosit pentru prima oară parisa, rimele, antitezele, care, de la sine, chiar dacă nu se urmărește acest lucru, au o cadență ritmică cele mai adeseori. Dar el nu exagerează în această privință. (176) Gorgias este mai înclinat pentru acest gen de artă oratorică și abuzează fără reținere de punctele de atracție ce le conține *(festivitates)* — cel puțin așa crede el că trebuie să procedeze; în schimb, Isocrate, deși ca tînăr a fost elevul lui Gorgias pe cînd acesta se afla în Thessalia la o vîrstă înaintată, nu folosește figurile de stil decît cu multă moderație. DIONYS., *Isaios* 19 Dîndu-mi seama că nimeni nu l-a întrecut pe Isocrate în frumusețea stilului poetic și în expresivitate, totodată sublimă și solemnă, de bună voie mi-am propus să-i las de-o parte pe cei pe care-i știu inferiori în această privință. Cît despre Gorgias din Leontinoi, îl priveam ca pe unul care se abate de la normele obișnuite și adesea cade în păcatul unei exprimări puerile[34].

33. ATHEN. V, 220 D [Dialogul lui Antisthenes] intitulat *Politicul* conține o invectivă împotriva tuturor fruntașilor democrației ateniene; cel intitulat *Archelaos*, împotriva retorului Gorgias.

34. CLEM., *Stromat.* VI, 26 [II, 443, 4 St.] Din Melesagoras [FHG II, 21] au plagiat istoricii Gorgias din Leontinoi și Eudemos din Naxos [FHG II, 20] și, afară de aceștia, Bion din Proconnesos [FHG II, 19].

35. PHILOSTR., *ep*. 73 [II, 257, 2 ed. Teubner] Admiratorii lui Gorgias erau și de bună calitate, și mulți; în fruntea acestora se aflau thessalieni care, în loc să spună: „a face retorică" spuneau: „a gorgianiza" (γοργιάζειν); după aceștia, verbul a fost adoptat de toată lumea greacă; adică de cei înaintea cărora Gorgias a vorbit la Olympia împotriva barbarilor, suit pe postamentul (βαλβίς) templului. După cît se spune, și Aspasia din Milet a modelat limbajul lui Pericle după stilul gorgian. Critias și Tucidide erau conștienți că au împrumutat grandilocvența și gravitatea stilului de la Gorgias, procedee adoptate totuși la stilul lor personal, la Critias, cu multă eleganță, la Tucidide, cu multă forță. Și Eschine, socraticul, la care ai făcut nu de mult aluzie [scrisoarea este adresată Iuliei], remarcînd că încearcă în mod vădit să scrie cît mai simplu, ei bine, nici el nu pregeta să-l imite pe Gorgias în discursul său despre Thargelia[35], unde spune cam așa (fr. 22 Dittmar: „Thargelia din Milet, venind în Thessalia, s-a însoțit cu Antiochos thessalianul, care domnea peste toți thessalienii"[36]. Recunoaștem aici propozițiile succinte și începutul improvizat[37] specific discursurilor gorgiane cu mare trecere la mulți scriitori, îndeosebi în cercurile de poezie epică.

B) FRAGMENTE

Despre nonexistent și despre existent

1. ISOCR. 10, 3 Încercăm să arătăm cum de-ar putea cineva să-l întreacă pe Gorgias, care a îndrăznit să afirme că nimic din cele existente nu există, sau pe Zenon care [spune] că unele și aceleași lucruri sînt posibile și imposibile. 15, 268 Discursurile vechilor înțelepți dintre care unul a spus că mulțimea nedefinită (ἄπειρον τὸ πλῆθος) e atributul celor existente (τῶν ὄντων), Empedocles că acestea ar fi patru, adăugînd Philia și Neikos, Ion[38] nu mai multe decît trei, Alkmaion[39] doar două, Parmenides și Melissos, una, iar Gorgias nici una[40].

2. OLYMP. *in* PLAT. *Gorg.*, p. 112 Jahn [vezi A 10] Despre acest lucru scrie și Gorgias. Lucrarea *Despre natură* nu era încă definitivată în Olimpiada a 84-a [444—441 î.e.n.].

3. SEXT., *Adv. math.* VII, 65 şi urm. Gorgias din Leontinoi a făcut şi el parte din categoría acelora care exclud orice criteriu (τὸ κριτήριον) de adevăr, dar nu prin obiecţii similare celor aduse de şcoala lui Protagoras. În scrierea *Despre nonexistent sau Despre natură*[41], enunţă trei sentenţe de bază care se înlănţuie: una, care este totodată şi prima teză, anume despre faptul că nimic nu există; a doua, teza conform căreia dacă totuşi [ceva] există, nu poate fi reprezentat de om; a treia teză e cea conform căreia dacă [acel ceva] ar fi reprezentat, nu poate fi comunicat şi nici explicat altora. (66) Că nimic nu există, el argumentează în felul următor: dacă există [ceva], acel [ceva] este, fie existentul, fie nonexistentul, fie laolaltă [existentul şi nonexistentul]. Dar nu este nici existentul, după cum va stabili ulterior, nici nonexistentul, după cum se va statornici, nici totodată existentul şi nonexistentul, după cum va explica el mai departe; aşadar, nu există nimic. (67) Şi nici nonexistentul nu este; căci dacă este nonexistentul, totodată el este şi nu este: în măsura în care este conceput ca nonexistent, nu este, dar în măsura în care nonexistentul este, totuşi el este. Rezultă absurditatea că ceva totodată este şi nu este existent. Deci nonexistentul nu este[42]. Dealtfel, dacă nonexistentul este, atunci existentul nu va exista, căci acestea se bat cap în cap: dacă pentru nonexistent este admis predicatul „este", atunci pentru existent va trebui admis acela de „nu este", or, cum existentul nu poate în nici un caz să nu fie, în acest caz nu poate să fie nici nonexistentul. (68) Dar nu este nici existentul[43]. Căci dacă ar fi, atunci este fie veşnic, fie creat, fie laolaltă veşnic şi creat; dacă însă nu este nici veşnic, nici creat, nici una, nici alta, după cum vom demonstra, ajungem la concluzia că existentul nu este. Într-adevăr, existentul fiind etern, ⟨să pornim de aici⟩, nu are nici un început (ἀρχή). (69) În adevăr, tot ceea ce devine[44] are un început, dar ceea ce este etern (ἀΐδιον) nu are început, căci este postulat ca fiind nenăscut; neavînd un început este nelimitat (ἄπειρον); dacă este nelimitat, nu se poate afla în nici un loc; căci dacă s-ar afla într-un loc, acel ceva în care se află ar fi altceva decît el, [l-ar depăşi]. În acest caz însă existentul n-ar mai putea fi nelimitat (ἄπειρον), înconjurat cum se află de ceva[45]. Căci conţinătorul este mai mare decît ceea ce conţine. Con-

cluzia este că nelimitatul nu se află nicăieri. (70) Şi nici nu poate fi conţinut în sine însuşi, căci astfel conţinătorul şi conţinutul s-ar confunda, iar existentul ar deveni dublu, şi anume „loc" şi „corp" (τόπος καὶ σῶμα). Aşa ceva însă este o absurditate. Prin urmare, existentul nu se află conţinut nici în el însuşi. Dacă deci existentul este veşnic, el este nelimitat, iar dacă e nelimitat, nu se află în nici un loc, şi dacă nu este în nici un loc, înseamnă că nu există. Admiţînd aşadar veşnicia existentului, el nu poate fi asociat unui început. (71) Dar existentul nu poate fi nici născut; căci dacă s-ar fi născut, ar fi apărut fie din existent fie din nonexistent. El nu s-a născut din existent, căci, dacă existentul este, el nu s-ar fi născut, ci ar fiinţa dinainte; şi nici din nonexistent, căci ceea ce nu există nu poate genera ceva, din cauză că ceea ce generează trebuie în mod necesar să participe într-un fel oarecare la o modalitate de existenţă (ὑπάρξεώς τινος). Prin urmare, existentul nu este născut. (72) În conformitate cu cele de mai sus, nici [cele două] posibilităţi nu pot fi admise, şi anume a fi veşnic şi totodată născut: aceste posibilităţi se exclud una pe alta. Dacă existentul este veşnic, înseamnă că nu s-a născut şi, dacă s-a născut, înseamnă că nu este veşnic. În concluzie, dacă existentul nu este nici veşnic, nici născut, nici veşnic şi născut, înseamnă că nu este existent. (73) În altă ordine de idei, dacă [existentul] este, atunci este sau unu, sau multiplu; dar, cum se va stabili îndată, nu este nici unu, nici multiplu[46], deci existentul nu există. În adevăr, dacă ar fi unu, ar avea atributele cantităţii, ale continuităţii, ale mărimii, ale corporalităţii; dar, dacă ar avea unul din aceste [predicate] n-ar mai fi unu; căci, luat în considerare cantitativ, va fi divizibil, fiindcă [dată fiind] discontinuitatea, se va secţiona; la fel şi cu mărimea, concepută ca ceva care nu va putea fi divizat; în cazul corporalităţii va avea trei dimensiuni: lungime, lăţime şi grosime. Prin urmare, este peste putinţă să afirmăm că existentul n-ar fi nimic din toate acestea. Să conchidem deci că unu nu este existent. (74) Dar nici multiplul nu există: căci, dacă nu este unul, nu este nici multiplul. Multiplul este o punere laolaltă (σύνθεσις) a celor luate unul cîte unul. De aceea, în caz că dispare unul, odată cu el dispare şi multiplul[47]. După cum reiese clar din aceste [argumente] nu este nici existentul,

nici nonexistentul. (75) Că ambele nu există, adică nici existentul și nici nonexistentul, este ușor să ne facem o socoteală. În cazul cînd este existentul cît și nonexistentul, înseamnă că nonexistentul este totuna cu existentul, în măsura în care privește existența (ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι)[48]. Și din această cauză nu există nici unul, nici celălalt. S-a convenit doar că nonexistentul nu este, iar acum se vede că existentul este unul și același lucru cu nonexistentul. În concluzie, nu există nici existentul. (76) Adevărul este că odată stabilit faptul că existentul este totuna cu nonexistentul, nu este cu putință ca amîndouă „să fie" ; căci, dacă sînt două [entități diferite], nu pot fi unul și același [lucru] și dacă sînt unul și același ⟨lucru⟩, nu pot fi două [lucruri diferite]. De unde, concluzia că nimic nu este. Căci dacă nu este existentul, nici nonexistentul și nici amîndouă laolaltă, iar în afară de acestea nu pot fi concepute alte posibilități, atunci nimic nu este[49].

(77) Să arătăm acum că, chiar dacă ar exista ceva, pentru om [acel ceva] s-ar afla in postura de a fi incognoscibil și de neconceput. Dacă admitem, așa cum pretinde Gorgias, că ceea ce gîndim nu are existență, însemna că ceea ce este existent nu este gîndit (τὸ ὄν οὐ φρονεῖται). Așa ceva este logic. De pildă, dacă în conținutul gîndirii se află predicatul de „alb" și dacă însușirea de „alb" poate fi gîndită, atunci, prin analogie, dacă pentru acel ceva ce e gîndit se constată nonexistența, înseamnă că pentru cele existente se va predica în mod necesar imposibilitatea de a fi gîndite. (78) Iată de ce concluzia că „dacă ceea ce gîndim nu are existență, atunci nici ceea ce există nu poate fi gîndit"[50] apare sănătoasă și plină de bun simț. Adevărul este că ceea ce noi gîndim — să o luăm de aici — nu există, după cum vom demonstra ; prin urmare, existentul nu este gindit. Este deci evident că ceea ce gîndim nu există. (79) În adevăr, dacă ceea ce gîndim ar exista, ar trebui să admitem că există toate cele pe care le gîndim, oricum ar fi ele gîndite. Aceasta însă e absurd. Nu înseamnă că, dacă cineva se gîndește la un om care zboară sau la niște care ce aleargă pe suprafața mării, omul zboară în adevăr, sau carele chiar și aleargă pe mare. Concluzia este că ceea ce este gîndit, nu este existent. (80) Afară de aceste argumente, dacă într-adevăr ceea ce este gîndit ar fi existent, ar trebui să

admitem că nonexistentul nu poate fi gîndit, deoarece contrariile se definesc prin predicate contrarii. Or, contrariul existentului este nonexistentul. Iată de ce, în chip absolut, dacă existentului i se atribuie predicatul de „a putea fi gîndit", nonexistentului îi va corespunde predicatul „a nu putea fi gîndit". Ceea ce este absurd. De pildă, Scylla, și Himera, și multe alte lucruri care nu există, iată că totuși sînt gîndite. Rezultă deci că, ceea ce există nu [poate] fi gîndit[51]. (81) Ar fi ca și cum — dat fiind că cele ce sînt văzute, de aceea sînt numite „văzute", pentru că sînt văzute, și că cele ce se aud, de aceea sînt numite „auzite", pentru că se aud, — noi am exclude cele ce se văd pentru că nu se aud, sau am nega cele ce sînt auzite pentru că nu sînt văzute (fiecare în parte se cuvine judecat după percepția respectivă și nu după alta)[52]; astfel stau lucrurile și cu cele ce sînt gîndite, chiar dacă nu pot fi văzute prin simțul văzului, nici auzite prin simțul auzului; ele totuși există, deoarece sînt percepute după un criteriu care le este propriu. (82) Dacă cineva se gîndește la care alergînd pe mare, chiar dacă nu le zărește, ar însemna să dăm crezare că există care alergînd pe mare. Dar aceasta este o absurditate. Existentul, așadar, nu poate fi gîndit, nici sesizat[53].

(83) Dar, să presupunem că ar putea fi gîndit de noi; altcuiva însă tot n-ar putea fi comunicat. Căci dacă cele existente sînt susceptibile de a fi văzute și auzite și, în general vorbind, perceptibile — căci referința privește lucrurile exterioare nouă — iar dintre acestea, cele vizibile sînt percepute prin văz, iar cele ce sînt auzite, prin auz și nu viceversa —, cum de-ar fi oare cu putință ca acestea să fie semnalate altuia? (84) Mijlocul nostru de semnalizare este cuvîntul (λόγος), dar cuvîntul nu înseamnă nici lucrurile (subiacente: ὑποκείμενα), nici existentul. Prin urmare, celor ce receptează [cuvintele noastre], nu le semnalăm lucrurile, ci numai cuvîntul, care este altceva decît lucrurile[54]. În același chip deci, în care ceea ce este vizibil nu poate deveni audibil și invers, tot așa și existentul, de vreme ce este ceva exterior nouă, nu coincide cu cuvîntul nostru. (85) Și dacă [lucrurile existente] nu coincid cu cuvîntul, nu pot fi comunicate altcuiva. Cuvîntul — susține el — este produsul unei acțiuni exercitate asupra noastră de lucru-

rile din exterior [cu alte cuvinte, a lucrurilor sensibile]. Să luăm un exemplu. Din contactul cu un gust se naște în mintea noastră cuvîntul care corespunde acestei calități; din contemplarea unei culori, cuvîntul corespunzător acestei culori. Admis acest lucru, cuvîntul nu reproduce ceea ce este exterior, ci ceea ce este exterior e aceea ce conferă cuvîntului un sens. (86) Dealtfel, nu este cu putință să susții că, așa cum sînt reale [în mod obiectual] lucrurile care pot fi văzute și auzite, tot așa s-ar întîmpla și cu vorbirea; că, din faptul existenței ei [a vorbirii] în virtutea unui substrat real, ar rezulta putința ei de a reproduce lucrurile care există datorită substratului lor real (τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα). Chiar presupunînd că vorbirea — spune el (Gorgias — are un substrat obiectual, totuși ea diferă de toate celelalte lucruri obiectuale. Cuvintele diferă în cel mai înalt grad de corpurile vizibile. Căci unul este organul prin care se face perceput vizibilul și altul acela în virtutea căruia vorbim: în adevăr, vorbirea nu ne poate informa despre multe din lucrurile ce ființează în mod real, întocmai cum acestea nu-și pot revela natura, unul altuia[55]. (87) În fața acestor grave probleme fără ieșire (ἠπορημένον), ridicate de Gorgias, dispare în ce le privește — însuși criteriul adevărului (τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον). Căci despre nonexistent, noncognoscibil, noncomunicabil nu există nici un criteriu [de apreciere].

3 a. PSEUDO-ARISTOTEL, *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, C. 5—6, 979 a 11—980 b 21 (ed. H. Diels, *Abh. der Berl. Akad.*, 1900). Gorgias afirmă că nu există nimic. Dacă totuși ceva există, nu poate fi cunoscut; dacă, să zicem, ceva există și poate fi cunoscut, nu este comunicabil altora. (2) Că nu există nimic, el argumentează astfel: dacă comparăm doctrinele celorlalți filosofi care, făcînd speculații despre cele existente, susțin, pe cît reiese, unii împotriva celorlalți, principii care se bat cap în cap — unii afirmînd că existentul este unu și nu multiplu, alții, dimpotrivă, că este multiplu și nu unu; unii, susținînd că cele existente sînt născute, alții, că nu sînt născute, ei bine împotriva ambelor tabere a tras propria sa concluzie și anume că nimic nu există. (3) În adevăr, el spune că, dacă ceva ar exista, ar fi în chip necesar sau unu sau multiplu, că cele existente vor fi sau nenăscute sau născute; dacă însă se admite că nu

există nici unul, nici multiplul, nici nenăscutul, nici născutul, atunci nu există nimic. Căci, dacă ceva ar exista, ar fi sau una sau alta din aceste două posibilităţi. Că existentul nu este nici unu nici multiplul, nici nenăscut, nici născut, el îşi ia asupră-şi să demonstreze, în parte, urmîndu-l pe Melissos, în parte, pe Zenon, după ce făcuse anterior propria sa demonstraţie, în care se afirmase că nu poate fiinţa nici existentul, nici nonexistentul. (4) Căci, dacă nonexistent „este" nonexistent, înseamnă că nonexistentul nu va fi mai puţin decît existentul. În adevăr, nonexistentul în virtutea lui „este", *este* nonexistent şi existentul este existent, aşa că faptul nonexistenţei lucrurilor nu este cu nimic mai puţin decît faptul existenţei lor. (5) Dacă, indiferent cum stau lucrurile, nonexistentul este, atunci [Gorgias] susţine că existentul, care este contrariul [nonexistentului] nu este. Căci, dacă nonexistentul este, logica cere ca existentul să nu fie. (6) Nimic, deci — afirmă el — nu poate exista, dacă existentul şi nonexistentul nu sînt unul şi acelaşi lucru. Apoi, [afirmă] că, chiar de ar fi unul şi acelaşi lucru, şi în acest caz tot n-ar exista nimic; din moment ce nonexistentul nu este, în felul acesta nici existentul nu poate fi, de vreme ce este unul şi acelaşi lucru cu nonexistentul. Aceasta, aşadar, este prima sa teză.

C.6 (1) Nu rezultă însă in nici un fel, din argumentele pe care le-a adus, că nimic nu există; în felul în care procedează, şi argumentele susţinute de alţii pot fi respinse. (2) Dacă, nonexistentul „este", sau „este" în sensul absolut al cuvîntului, în acest caz nu apare ca o necesitate logică; dimpotrivă, este ca atunci cînd ai lua două entităţi, dintre care una „este", iar cealaltă „nu este"; adevărul este că una există, cealaltă nu, deoarece existentul este, în vreme ce nonexistentul nu este existent. (3) De ce, aşadar, să nu fie posibil nici existentul, nici nonexistentul şi dimpotrivă, nu e posibil ca să fie ambele ipostaze, fără să fie cu putinţă altă alternativă? În fapt, Gorgias spune că nonexistentul n-ar fi cu nimic mai puţin decît existentul, admiţînd astfel că nonexistentul este „ceva" dacă ţinem seama că nimeni nu susţine că nonexistentul nu există sub o formă oarecare. (4) De aici rezultă că dacă existentul este nonexistent, în felul acesta nici nonexistentul n-ar putea fiinţa în mod similar cu existentul, deoarece unul este nonexistent, celă-

lalt, în plus, este. (5) Mai departe, dacă cele afirmate ar fi adevărate în sens absolut (şi cît de straniu ar suna propoziţia „nonexistentul este"), dacă ar fi aşa, rezultă oare că Totul nu este, mai degrabă decît că este? Problema pusă astfel, se pare că sîntem nevoiţi să ajungem la o încheiere contrară. (6) Dacă într-adevăr nonexistentul este, de asemenea şi existentul, înseamnă că totul este, pentru că atît ceea ce este cît şi ceea ce nu este, există. Căci, ţinînd seama de faptul că ceea ce nu există este, nu urmează neapărat că ceea ce este nu există. (7) Dacă cineva ar trage concluzia — anume că ceea ce nu este ar putea exista şi ceea ce este n-ar putea — n-ar fi mai puţin adevărat că ceva tot este. (8) Apoi, dacă existentul şi nonexistentul sînt unul şi acelaşi lucru, ⟨înseamnă⟩ că nimic altceva n-ar mai putea fi faţă de cele ce sînt, întocmai cum afirmă [Gorgias] însuşi. Astfel, dacă nonexistentul şi existentul sînt unul şi acelaşi lucru, şi dacă existentul nu este, întocmai ca şi nonexistentul, atunci nu mai există nimic altceva. Inversînd raţionamentul, poţi la fel de corect să afirmi că totul este. (9) După acest raţionament, anume că existentul este unul şi acelaşi lucru cu nonexistentul, el ridică o altă întrebare: dacă existentul este, oare este el necreat sau creat? Dacă este necreat, îl presupune infinit, după propoziţiile formulate de Melissos [fr. B 2]; dar infinitul nu poate fi în nici un loc. Nici, de fapt, n-ar putea fi conţinut în sine însuşi, nici în altceva, pentru că în felul acesta am avea de-a face cu două infinite, conţinutul şi acel ceva care conţine. Dacă însă nu se află în nici un loc, înseamnă că nu e nicăieri, în conformitate cu argumentul lui Zenon despre spaţiu [fr. A 24]. (10) Din aceste motive, aşadar, nu este nici necreat, cu siguranţă însă nici creat. Căci nimic nu se poate naşte din ceva ⟨care fiinţează⟩, nici din nonceva; căci, dacă acel ceva care fiinţează s-ar transforma n-ar mai fi prin sine însuşi acel ceva, şi tot aşa şi nonexistentul, dacă ar deveni [ceva] n-ar mai fi nonexistent. (11) Dar, devenirea este posibilă din existent; dacă într-adevăr nonexistentul nu este, nimic nu se poate naşte din nimic. Mai departe. Dacă nonexistentul este prin sine însuşi, din aceleaşi motive pentru care nimic nu se poate naşte din existent, tot aşa nu se poate ivi nici din nonexistent. (12) Prin urmare, admiţînd că ceva există, acel ceva trebuie să fie în mod necesar sau născut

sau nenăscut, ceea ce este imposibil, adică este imposibil ca ceva să existe. (13) Şi încă : dacă ceva există, zice Gorgias este sau unu sau multiplu ... (lacună) (14) Nimic, spune el, de asemenea, nu se poate mişca. Dacă [ceva] s-ar mişca, n-ar mai fi ceea ce este, existentul ar deveni nonexistent şi [astfel] nonexistentul ar fi generat. (15) Dacă s-ar mişca şi totodată s-ar deplasa, nemaifiind continuu, existentul s-ar separa şi, în acest caz, nici în această privinţă n-ar mai fi existent ; şi dacă se mişcă în indiferent care parte, în indiferent care parte tot împărţit este[56]. (16) Şi dacă aşa stau lucrurile, existentul nu se găseşte nicăieri, ci este în defecţiune — pretinde Gorgias — acolo unde s-a divizat ; el foloseşte expresia „s-a divizat", cînd se referă la existent, în loc să folosească termenul de „vid" aşa cum stă scris în raţionamente atribuite lui Leucippos.

(17) Dacă aşadar [existentul] este nimic, el zice că demonstraţiile sînt înşelătoare. Căci toate obiectele care pot fi gîndite trebuie să existe, iar nonexistentul, chiar dacă nu este, cu toate acestea tot trebuie gîndit. (18) Dacă ceea ce spune este adevărat, n-ar mai exista falsul[57], şi atunci — după cum afirmă el — nu ar mai fi fals că pe suprafaţa mării aleargă care de curse în întrecere ; căci tot ceea ce este gîndit ar fi în chip egal conform [cu obiectul gîndit]. (19) Drept urmare, lucrurile văzute şi auzite există numai în măsura în care sînt gîndite de fiecare ; ceea ce nu poate fi gîndit, nu este, dar nu tot ce poate fi gîndit este, şi chiar dacă n-ar fi acesta motivul, cu toate acestea, cum nimic nu există mai adevărat decît ceea ce vedem, tot aşa nimic nu există mai adevărat decit ceea ce gîndim. (20) Şi cum, în primul caz, trebuie să admitem că mulţi văd aceleaşi lucruri, şi în al doilea trebuie admis că mulţi gîndesc aceleaşi lucruri ... care însă anume sînt cele adevărate, aceasta rămîne nedezlegat ; aşa că, chiar dacă ele există, pentru noi lucrurile ar rămîne incognoscibile.

(21) Şi încă, dacă ar fi cognoscibile, în ce chip — notează Gorgias — cineva ar putea să le comunice altcuiva ? Căci ceea ce este perceput de cineva prin simţul vederii, cum ar putea el oare să exprime acel ceva prin cuvînt (λόγος) ? Sau cum ar fi cu putinţă ca mesajul să devină clar pentru cine ascultă fără să fi văzut el însuşi [lucrul] ? După cum simţul vederii nu percepe sunetele, tot aşa nici

auzul nu percepe culorile, ci sunetele. Vorbitorul, ce e drept, pronunţă [cuvinte], dar nu pronunţă nici culoarea, nici obiectul [perceput]. (22) Prin urmare, acel lucru despre care un individ nu are un concept (μὴ ἐννοεῖ) propriu[58], cum ar putea oare să-l conceapă în minte prin intermediul altcuiva care vorbeşte, sau prin intermediul indiferent oricărui alt semn[59] [convenţional], care e diferit de obiectul [semnalizat]? Nu va trebui el mai degrabă, dacă este o culoare, să o vadă, ori dacă este un zgomot, să-l audă? Pentru a se exprima, vorbitorul nu foloseşte un sunet sau o culoare, ci cuvîntul. Dar nu este posibil „să gîndeşti" (διανοεῖσθαι) o culoare, ci numai să o vezi, nu e posibil „să gîndeşti" un sunet, ci numai să-l auzi. (23) Şi încă, dacă, să zicem, am putea admite cunoaşterea şi exprimarea a ceea ce se cunoaşte, cum oare ar fi cu putinţă ca cel care ascultă să-şi reprezinte conceptual (ἐννοήσει) acel obiect? Nu este doar cu putinţă ca unul şi acelaşi lucru să se afle în acelaşi timp în doi receptori, separaţi între ei, căci, în acest caz, unul ar deveni doi. (24) Şi încă, mai spune [Gorgias], dacă ar fi adevărat că unul şi acelaşi obiect [al gîndirii] s-ar afla în mai multe persoane, n-ar însemna că le apare în acelaşi fel, deoarece aceste persoane nu se aseamănă întru totul între ele, nici nu se află într-o condiţie identică. Căci, dacă ar fi într-o condiţie identică, ar fi o persoană, iar nu două. (25) În mod evident nici măcar una şi aceeaşi persoană nu încearcă senzaţii similare în acelaşi timp, ci anumite senzaţii prin intermediul văzului, altele prin intermediul auzului. Şi încă, in chip diferit acum faţă de trecut. (26) Şi astfel, concluzia este că nimic nu există. Şi chiar dacă ar exista, nimic n-ar putea fi cunoscut; chiar dacă ceva ar putea fi cunoscut, nimeni n-ar putea să-l facă cunoscut altcuiva, din motivul că lucrurile nu sînt cuvinte, şi pentru că nimeni nu-şi formează [prin acelaşi cuvînt] acelaşi concept ca un altul[60]. Toate aceste aporii se află şi la alţi filosofi, mai vechi încă[61], aşa încît, în studiile referitoare la gîndirea lor, cercetarea trebuie să se extindă şi asupra acestor probleme.

4. PLATON, *Menon* 76 A şi urm. *Menon:* — Şi ce spui tu că este culoarea, Socrate? — *Socrate:* Vai, Menon, ce lipsă de respect! Ceri unui om bătrîn, ca să-l încurci, să-ţi răspundă la întrebări, iar tu nu vrei nici măcar să-ţi aminteşti ce spune Gorgias că este virtutea şi să-mi spui

şi mie. — *Men.:* Întîi răspunde-mi tu, Socrate, şi apoi îţi voi spune şi eu. — *Socr.:* Chiar şi legat la ochi, Menon, cel care stă de vorbă cu tine şi-ar putea da seama cît eşti de frumos şi că te mai îndrăgesc încă destui. — *Men.:* De ce spui asta? — *Socr.:* Fiindcă, vorbindu-mi, nu faci decît să dai porunci. Aşa fac numai cei răsfăţaţi care se poartă ca nişte tirani cît sînt tineri ... Am să-ţi fac pe plac aşadar şi am să-ţi răspund. — *Men.:* Fă-mi această mare plăcere. — *Socr.:* Vrei să-ţi răspund în felul lui Gorgias, ca să mă poţi urmări mai uşor? — *Men.:* Vreau, cum să nu. — *Socr.:* Nu spuneţi voi [Menon şi Gorgias], după teoria lui Empedocles, că din lucruri pornesc nişte emanaţii?[62] — *Men.:* Desigur. — *Socr.:* Şi că în lucruri există nişte pori spre care şi prin care circulă emanaţiile? — *Men.:* Chiar aşa. — *Socr.:* Şi că, dintre emanaţii, unele se potrivesc cu anumiţi pori, iar altele sînt prea mici sau prea mari pentru ele? — *Men.:* Întocmai. — *Socr.:* Pe de altă parte există, nu-i aşa, ceva pe care îl numeşti vedere? — *Men.:* Da. — *Socr.:* Atunci, cum zice Pindar, „înţelege-mi vorba": culoarea este o emanaţie a figurilor (χρημάτων) pe potriva vederii şi, ca atare, perceptibilă. — *Men.:* Socrate, ai dat un răspuns care mi se pare excelent. — *Socr.:* Probabil fiindcă am vorbit aşa cum eşti tu obişnuit. Şi totodată înţelegi, cred, că ai putea scoate de aici şi o definiţie a vocii, a mirosului şi a multor altor lucruri de acelaşi fel. — *Men.:* Chiar aşa. — *Socr.:* Răspunsul acesta este vrednic de o tragedie[63], de aceea îţi place mai mult decît definiţia figurii. — *Men.:* Ce-i drept, îmi place. — *Socr.:* Dar nu este mai bun, o fiu al lui Alexidemos; am convingerea că prima definiţie era mai bună*.

5. THEOPHRAST., *de igne* 73, p. 20 Cauza pentru care prin expunerea la soare se aprinde o substanţă combustibilă prin reflecţia [razelor] asupra unui corp şlefuit, în vreme ce ⟨aceeaşi substanţă⟩ nu se aprinde la foc, este următoarea: fineţea particulelor care constituie soarele şi intensitatea crescîndă, treptat, a puterii de reflecţie [a razelor]. Focul nu poate [face acelaşi lucru], pentru că este constituit în chip diferit. Reflectarea razelor solare, în schimb, atunci

* Traducere de Al. Cizek, preluată din vol. PLATON, *Opere*, II.

cînd ajunge pînă la substanța inflamabilă, prin efectul concentrării şi a fineței sale, poate să o aprindă; focul nu poate, fiind lipsit de ambele calități menționate. Flacăra mai izbucnește apoi dintr-o lentilă, sau dintr-o placă de bronz sau din argint pentru că ⟨aceste metale⟩ sînt lucrate într-un anumit chip şi nu, cum afirmă Gorgias, şi cum crede şi un altul, deoarece focul trece prin porii [acestor corpuri][64].

Discursul funebru[65]

(cf. A 1 (5))

5 a. [fr. 14 Sauppe, *Orat. Att.* II, 131] ATHANASIUS Alexandr., *Rhet. Gr.* XVI, 180, 9 Rabe. Al treilea gen de retorică este acela care prin glume copilăreşti, nesărate, stîrneşte aplauze. În fond, nu este altceva decît o formă de josnică linguşire. A devenit totuşi obiect de exercițiu stilistic şi raționamente greşite în şcolile lui Thrasymachos şi a lui Gorgias — în care *parisa* sînt prea mult folosite — fără a se face distincția cînd sînt oportune şi cînd nu. A fost adoptat şi de mulți alții, dar cu multă abilitate de Gorgias însuşi, atît ⟨în exprimarea⟩ unor concepții serioase cît şi în unele figuri de stil. Gorgias, tocmai în *Discursul funebru*, găsind, după această direcție retorică, că este prea puțin să spună vulturi, a spus „morminte care trăiesc"; cît este de greşită exprimarea acestei noțiuni o relevă şi Isocrate, cînd zice ... [fr. B.1] PSEUDO-LONGINUS, *Tratatul despre sublim* 3, 2 Gorgias din Leontinoi este perfect ridicol cînd scrie: Xerxes: Zeus al perşilor şi vulturi: morminte care trăiesc.

5 b [fr. 4 Sauppe, *Orat. Att.* II, 129] PHILOSTR., *V.S.* I, 9, 5 [A 1, 5] Victoriile împotriva barbarilor se cuvin cîntate în imni [de slavă], cele împotriva grecilor prin threnos-uri[66].

6. [5] PLANUDES, *ad Hermog.* V, 548 Walz. Dionysios cel Bătrîn, vorbind despre Gorgias în cartea a doua a *Caracterelor* sale scrie aşa: „nu am putut să-mi procur ⟨ca să citesc⟩ cuvîntările lui judiciare, ci numai pe acele politice şi încă numai cîteva cuvîntări-model, majoritatea cu caracter epideictic. Iată un exemplu de stil al discursurilor sale

(face elogiul acelor atenieni care s-au distins în război): ce oare le-a lipsit acestor oameni de valoare din toate cîte trebuie să constituie valoarea oamenilor? Și ce-au avut oare în plus, dintre cele ce nu era absolut necesar să aibă? Măcar de-aş putea să exprim cele ce vreau, măcar de-aş voi să spun cele ce trebuie, ferindu-mă astfel de Nemesis, divina, şi scăpind de pizma oamenilor. Aceşti oameni posedau o virtute care ţine de divin, dar moartea nu i-a cruţat, ca pe oricare alte fiinţe umane. Punînd în nenumărate rînduri adevărata echitate înaintea legilor atotputernice, corectitudinea raţionamentelor (λόγοι) lor înaintea literei legii[67], ei considerau ca singura lege de origine divină şi universală ⟨să ştii⟩ să vorbeşti sau să taci asupra unui lucru oportun, la momentul oportun[68]; de asemenea, ⟨să ştii⟩ cînd trebuie să-l faci sau să renunţi la el. Mai presus de orice două fost-au lucrurile pe care le-au cultivat cu precădere, din cele ce se cuvin cultivate: agerimea spiritului şi a trupului, spiritul, pentru a putea chibzui, trupul, pentru a îndeplini ⟨cele ce-au chibzuit⟩; au devenit protectorii celor împilaţi pe nedrept şi s-au răzbunat pe aceia care şi-au clădit bunăstarea prin nedreptate; s-au dovedit a fi fără ezitări în faţa a tot ce este folositor, moderaţi, faţă de convenienţe (τὸ πρέπον); prin înţelepciunea raţionamentelor ⟨au ştiut⟩ să potolească lipsa de înţelepciune a pornirilor ⟨violente⟩*; repezindu-i pe cei care meritau să fie repeziţi, blînzi cu cei blînzi, fără temeri faţă de cei lipsiţi de temeri, arătîndu-se teribili în împrejurări teribile. Ca mărturie ⟨a unor asemenea însuşiri⟩ au înălţat trofee ⟨care să marcheze⟩ victoria asupra duşmanilor, statui votive în cinstea lui Zeus, monumente comemorative pentru ei înşişi, fără să fie lipsiţi de experienţa sentimentului războinic ce-l aveau înnăscut, nici de aceea a unei iubiri legiuite, nici de experienţa exerciţiilor cu arme, nici de aceea a prea-frumoasei epoci în care domneşte pacea. Prin rectitudinea ⟨firii⟩ lor au trăit în respect faţă de zei; s-au arătat pioşi faţă de părinţii lor prin faptul că erau mereu gata să le dea ascultare; drepţi faţă de concetăţenii lor, de la care cereau acelaşi lucru; plini de devotament pentru prieteni, în virtutea fidelităţii. Iată deci cum înţelegem de

---

* Întregirea lui Sauppe; Timpanaro Cardini propune τόλμη (îndrăzneală) ţinînd seama de fr. B 8.

ce — deşi sînt morţi — dorul nostru ⟨pentru ci⟩ nu poate muri. Acest dor nemuritor trăieşte, în corpurile noastre, care nu sînt nemuritoare, după nişte oameni care nu mai trăiesc.

Discursul olimpic
(cf. A 1, 4)

7. ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 1414 b 29 Exordiul în genul epideictic îşi găseşte subiect într-un elogiu sau într-un blam. De pildă, Gorgias începe astfel *Discursul* său *olimpic*: „Eleni, demni de admiraţia tuturor..." El îi laudă pînă şi pe organizatorii jocurilor solemne (πανηγύρεις).

8. CLEM. ALEX. [0], *Stromat.* I, 51 [II, 33, 18 St.] şi în lupta noastră pentru întîietate avem nevoie de două virtuţi, după cum susţine Gorgias din Leontinoi: îndrăzneală şi înţelepciune; îndrăzneală, pentru a înfrunta primejdia, înţelepciune, pentru a cunoaşte ceea ce e avantajos[69]. Căci cuvîntul[70], întocmai ca sunetul chemării la întreceri de la Olimpiade invită pe cine este dornic să participe, dar îl încoronează numai pe cel care poate învinge.

8 a [0] PLUT., *Coni. praec.* 43, p. 144 B—C Odată, pe cînd Gorgias din Leontinoi citea în faţa grecilor la Olympia un discurs despre concordie ὁμόνοια, Melanthios exclamă: „Oratorul ne îndeamnă pe noi la bună înţelegere, în vreme ce ⟨la el acasă⟩ el, soţia şi femeia de serviciu, deşi sînt numai trei persoane [particulare] nu izbutesc să se înţeleagă".

Discursul pythic

9 [6] PHILOSTR., *V.S.* I, 9, 4 = A 1, 4.

Elogiul către eleeni

10 [7] ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 1416 a (exemplu de exordium care constă într-o scurtă formulă). Astfel este *Elogiul către eleeni*, compus de Gorgias; fără alt preambul sau alte pregătiri, discursul începe aşa: „Elis, ferice oraş!".

Elogiul Elenei[71]

11. (1) Buna rînduială[72] o aduce în cetate vrednicia bărbaţilor, în trup frumuseţea, în suflet înţelepciunea, în acţiune virtutea, în cuvînt adevărul; contrariul acestora

akosmia
aduce neorînduială. Bărbatul şi femeia, cuvîntul[73] şi fapta, cetatea şi acţiunea — ce este vrednic de laudă cu laude trebuie să-l cinstim, iar dacă este nevrednic să-l acoperim de ocară[74]. Căci ar fi o greşeală şi o prostie[75] egală să faci de ocară ceea ce merită elogii şi să elogiezi ceea ce merită ponegrit. (2) Este de datoria aceluiaşi om să spună ce trebuie şi să-i respingă {. . .}[76] pe cei ce o ponegresc pe Elena, femeie în privinţa căreia într-un glas şi dintr-o pornire s-a învederat inspiraţia {***} poeţilor şi credinţa ascultătorilor[77] şi faima numelui ei, care a devenit un simbol amintitor al nenorocirilor. Dorinţa mea este ca, înzestrînd discursul cu o argumentare[78], s-o absolv de vina ei pe această ponegrită femeie; să demonstrez că cei ce o defăimează se înşeală, să arăt adevărul şi să pun capăt prostiei.

(3) Că prin natură şi prin obîrşie[79] deţine întîietatea între bărbaţii şi femeile dintîi[80] femeia căreia i se închină acest discurs nu este un secret — şi nu doar pentru puţini. Se ştie că mama ei a fost Leda, tatăl ei cel adevărat un zeu, iar cel pretins un muritor — Tyndaros dintre oameni şi Zeus —. Dintre ei unul a fost acreditat pentru că *era* ⟨efectiv tatăl ei⟩, celălalt a fost dovedit pentru că spunea că este[81]. Şi unul era cel mai puternic dintre oameni[82], celălalt era stăpîn peste toate.

(4) Născută din asemenea părinţi, a fost înzestrată cu o frumuseţe pe potriva zeilor[83], pe care a primit-o şi nu a ţinut-o ascunsă[84]. A stîrnit cel mai mult celor mai mulţi dorinţa de iubire şi în jurul acestui singur corp al ei a adunat numeroase corpuri de eroi[85], care aveau gînduri mari la mari fapte: unii aveau bogăţii multe, alţii faima nobleţii străvechi, alţii strălucirea forţei proprii, alţii puterea iscusinţei dobîndite[86]. Şi toţi au venit stăpîniţi de o iubire însetată de victorie şi de setea unei glorii de neînvins. (5) Dar cine, de ce şi în ce împrejurare şi-a potolit iubirea luînd-o pe Elena nu voi spune. Căci a spune ştiutorilor lucrurile pe care ei le ştiu inspiră încredere, dar nu face plăcere[87]. Lăsînd la o parte în discursul de faţă acele vremuri, mă voi îndrepta către începutul discursului pe care am de gînd să-l rostesc şi voi arăta motivele[88] pentru care călătoria Elenei la Troia era de aşteptat să se petreacă.

(6) Fie prin voia Soartei, prin hotărîrea zeilor sau printr-un decret al Necesităţii a făcut ea ce a făcut; fie răpită

cu forța; fie convinsă prin discurs, fie cuprinsă de iubire[89].

Dacă cea dintîi a fost cauza purtărilor ei, învinovățit se cuvine să fie vinovatul: doar este imposibil să pui în calea voinței unui zeu prevederea omenească[90]. Este o lege în natură ca ⟨elementul⟩ mai puternic să nu se dea în lături din calea celui mai slab, ci dimpotrivă, cel slab să se lase dominat și condus de cel puternic; iar cel puternic să stăpînească, cel slab să se supună[91]. Zeul este mai puternic decît omul, prin forță, prin înțelepciune și prin toate celelalte. Așadar, dacă vina trebuie pusă în seama Soartei și a zeului[92], la rîndul ei Elena trebuie absolvită de faima ei cea rea.

(7) Dacă a fost cu forța răpită, forțată în chip nelegiuit și pe nedrept insultată, este limpede că cel care a răpit-o a comis o nedreptate, pentru că a insultat-o, în timp ce ea, care a fost răpită, a îndurat nenorocirea pentru că a fost insultată. Se cuvine dar ca barbarul care a întins mîna asupra ei, săvîrșind o faptă barbară, să fie lovit deopotrivă și cu vorba și cu legea și cu fapta; cu vorba prin acuzare, cu legea prin defăimare, cu fapta prin pedepsire[93]. Pe cînd ea, care a fost silită, îndepărtată de ținutul strămoșesc, sărăcită de cei dragi, cum să nu fie oare vrednică ea — și pe bună dreptate — de compasiune[94], mai curînd decît de vorbe răuvoitoare? El a făcut grozăvii, ea le-a suferit; drept este deci să avem pentru ea milă și ura pentru el s-o păstrăm.

(8) Dacă discursul [*logos*][95] este cel care a convins-o și i-a ademenit sufletul, deloc nu e greu s-o apăr împotriva lui și s-o absolv de vină în chipul următor. Discursul este un stăpîn puternic, care duce la împlinire cu un trup foarte mărunt și aproape de nevăzut[96] o lucrare pe de-a-ntregul divină, căci el are puterea de a pune capăt fricii, de a îndepărta jalea, de a trezi bucurie, de a spori mila. (9) Toate acestea voi arăta că astfel sînt[97] — iar ascultătorilor trebuie să le arătăm ceea ce corespunde opiniei lor: întreaga poezie o consider și o numesc discurs înzestrat cu metru[98], în cei care o ascultă pătrunde și tremurul de spaimă și mila înlăcrimată și dorul care dă frîu liber durerii. Căci față de întîmplările norocoase și deopotrivă față de nenorocirile stîrnite de acțiuni și trupuri străine sufletul pătimește, datorită cuvintelor, propria lui patimă[99]. E însă

cazul să trec la un alt argument. (10) Prin cuvinte, descîntecele inspirate[100] aduc bucurie, abat tristețea. Asociată cu trăirile sufletului, puterea descîntecului îl farmecă, îl convinge, îl transformă cu fascinația ei. S-au inventat două arte[101] bazate pe fascinație și pe vrajă; ele sînt rătăciri ale sufletului[102] și amăgiri ale simțurilor. (11) Cîți oameni nu i-au convins și nu-i conving încă pe cîți alții și în cîte privințe, plăsmuind un discurs fals! Căci dacă oricine ar avea în legătură cu orice și amintirea trecutului și cunoașterea prezentului și anticiparea viitorului[103], discursul rămînînd unul și același, n-ar mai putea în același fel să inducă în eroare. Dar nu este la îndemîna nimănui nici să-și amintească trecutul, nici să cerceteze prezentul, nici să prevadă viitorul[104]; astfel încît, pentru cele mai multe lucruri, cei mai mulți oameni dau sufletului drept sfătuitor opinia [*doxa*]. Dar opinia, care este precară și nesigură, îi aruncă în situații precare și nesigure[105] pe cei care o folosesc. (12) Și atunci ce rațiune ar sta împotrivă ca Elena {⟨+ . . . +⟩} care de asemenea nu mai era tînără, să fi fost răpită cu sila, ca și cum ar fi devenit un obiect al siluirii {⟨+ . . . +⟩} [106]. Căci, odată ce a convins-o, discursul care i-a convins sufletul a silit-o pe de o parte să se lase convinsă de cele spuse, pe de alta să fie de acord cu faptele. El este așadar nedrept, deoarece, convingînd-o, a silit-o; iar ea fără nici un temei este defăimată, deoarece, lăsîndu-se convinsă, a fost silită de acel cuvînt. (13) Că persuasiunea proprie discursului a întipărit, modelînd așa cum vroia, chiar și sufletul[107], — această modelare persuasivă trebuie s-o înțelegem mai întîi din tratatele referitoare la fenomene cerești[108], care, distrugînd o aparență și substituindu-i altă aparență, izbutesc să dea realitate unor lucruri de necrezut și să arate ochilor judecății pe cele ascunse. În al doilea rînd, din întrecerile oratorice[109] înzestrate cu putere de constrîngere, în care un singur discurs, compus după reguli, fără să fie rostit după cum cere simțul adevărului, delectează și convinge o mare mulțime de oameni. În al treilea rînd din controversele filosofice[110] prin care se vădește cît de ușor modifică rapiditatea gîndirii încrederea noastră în aparențe. (14) Stau în același raport puterea discursului față de alcătuirea sufletului și alcătuirea medicamentelor față de natura corpurilor[111]. Căci la fel cum, dintre medicamente, fiecare elimină

din corp alte umori, iar unele pun capăt bolilor şi altele vieţii, tot aşa, între discursuri, unele întristează, altele bucură, unele înspăimîntă, altele dau curaj ascultătorilor, altele în sfîrşit intoxică şi vrăjesc sufletul cu o persuasiune rea.

(15) Aşadar cum că Elena, dacă a fost convinsă prin discurs nu a comis o nedreptate, ci a fost victima împrejurărilor — aceasta s-a spus îndeajuns — acum voi examina, cu argumentarea care vine a patra la rînd, cea de-a patra cauză[112]. Dacă cea care a făcut toate acestea a fost iubirea[113], nu e greu să fie dezvinovăţită Elena de greşeala ce i-a fost imputată. Lucrurile pe care le vedem nu sînt, prin natura lor, ceea ce vrem noi, ci numai ce este dat fiecăruia să fie; prin văz, sufletul este modelat de un tipar[114] şi în caracterul său. (16) De pildă, cînd se pierde în contemplarea corpurilor războinicilor şi a podoabelor din bronz şi din fier de pe arme (pentru atac sau apărare), cum le poartă duşmanii în război, văzul este cutremurat şi cutremură la rîndul său sufletul; astfel încît adeseori soldaţii o iau la goană, înspăimîntaţi de pericolul ce stă doar să vină[115] ca de un pericol prezent. Într-o asemenea împrejurare, puternicul adevăr al suferinţei[116] se instaurează în făptura noastră prin mijlocirea spaimei stirnită de văz; aceeaşi realitate ne-a făcut să ne bucurăm de frumosul rînduit prin lege[117] sau de binele născut prin biruinţă. (17) Sint unii care, văzind lucruri înspăimîntătoare, şi-au ieşit pe dată din minţi; într-atîta poate spaima să stingă şi să înlăture lumina gîndului[118]. Mulţi au căzut pradă unor zadarnice suferinţi, unor boli cumplite şi unor nebunii fără leac, într-atît poate văzul să imprime în minte icoana faptelor văzute — multe din cele spăimîntătoare sînt lăsate deoparte[119], dar lucrurile ce se dau la o parte sînt aidoma celor spuse. (18) Dealtfel şi pictorii, atunci cînd izbutesc s-aducă la desăvîrşire[120] din multe culori şi multe corpuri, un singur corp şi o singură formă, ei desfată privirea; iar iscusita modelare a statuilor unor eroi şi lucrătura unor imagini ale zeilor pun dinaintea ochilor un prilej de boală suavă[121]. Ţine deci de natura văzului ca unele privelişti să întristeze, altele să trezească dorinţa. Căci numeroase lucruri au stîrnit multora iubirea şi dorinţa multor fapte[122] şi a multor corpuri. (19) Şi atunci, dacă ochiul Elenei s-a bucurat de trupul lui Alexandru şi

dacă el i-a insuflat dorința și sete de iubire[123], ce ar fi aici de mirare? Iar dacă iubirea este un zeu și are puterea sacră a zeilor, cum ar fi în stare să-l indepărteze și să-l țină la distanță unul care este mai slab? Iar dacă e vorba de o boală omenească și de o ignoranță a sufletului[124], ea nu trebuie făcută de ocară ca o greșeală, ci socotită doar o nenorocire. Căci a venit așa cum a venit[125], ca o capcană a destinului și nu ca o decizie a minții, ca necesitate izvorîtă din iubire și nu ca deliberarea unei iscusințe.

(20) Așadar, cum să judecăm dreaptă ocara ce se aduce Elenei[126], ea care ori s-a îndrăgostit, ori s-a lăsat convinsă prin discurs, ori a fost răpită cu forța, ori s-a supus unei necesități divine — și, în oricare din aceste situații, scapă de învinuire?

(21) Prin discursul meu am înlăturat reaua faimă a unei femei; m-am menținut în limitele stabilite la începutul cuvîntării; am încercat să pun capăt nedreptății de care-i legată ocara prostiei unei prejudecăți; am vrut să scriu un discurs spre lauda Elenei[127] și spre înveselirea mea.

Apărarea lui Palamedes[128]

11 a. (1) Nici acuzarea nici apărarea nu decid asupra morții, căci moartea a hotărît-o natura[129] printr-un verdict clar[130], pentru fiecare muritor, din chiar ziua în care s-a născut. Aici dezonoarea și onoarea sînt în joc: se decide dacă va trebui să am o moarte dreaptă[131] ori o moarte silnică, însoțită de cele mai grele învinuiri și de acuzația cea mai rușinoasă. (2) Acestea fiind cele două posibilități[132], voi aveți asupra lor toată puterea iar eu nu: de partea mea e dreptatea, de partea voastră forța. Ușor puteți să mă condamnați la moarte, dacă voiți: aveți doar putere asupra mea — ceea ce eu, din păcate, nu am. (3) Și atunci dacă Ulise, acuzatorul meu, fie că știa sigur că eu dau Grecia pe mîna barbarilor[133], fie că era încredințat — într-un fel oarecare — cum că așa stau lucrurile[134], de și-ar fi formulat acuzația mînat de grijă pentru soarta Greciei, ar fi fost omul cel mai vrednic. Cum să nu pară astfel, cel care salvează pămîntul strămoșesc, pe părinții lui, Grecia întreagă, și — pe deasupra — se mai răzbună pe unul care a comis o nedreptate? Dacă însă din invidie, din răutate și din

ticăloșie[135] a ticluit o asemenea acuzație, de unde tocmai prin aceste împrejurări ar fi fost omul cel mai puternic, tot din pricina lor el este cel mai netrebnic. (4) Așadar, dacă e să vorbesc despre aceste lucruri, de unde să încep? Ce să spun mai întii? Încotro să mă îndrept cu apărarea? Căci acuzația nedemonstrată stîrnește o panică evidentă[136], iar panica negreșit împiedică discursul; doar dacă nu iau lecții din chiar adevărul și strîmtoarea în care mă aflu, deși ar fi să dau peste profesori mai curînd periculoși[137] decît inventivi. (5) Cum că acuzatorul meu acuză fără să se întemeieze pe o știință sigură, asta știu sigur: doar sînt conștient în sinea mea[138], că nu am făcut nimica de felul acesta; și nici nu-mi dau seama cum ar putea cineva să cunoască ceea ce nu s-a petrecut[139]. Dacă însă el și-a făcut acuzația fiind încredințat că așa stau lucrurile, pe două căi eu vă voi demonstra că nu spune adevărul: căci, pe de o parte chiar dacă aș fi vrut nu mi-ar fi stat în putință, iar pe de altă parte de mi-ar fi stat în putință, tot nu aș fi vrut[140] să mă îndeletnicesc eu cu asemenea fapte.

(6) Primul argument pe care îl voi lua în discuție este că nu dispun de mijloace[141] pentru a face așa ceva. Trebuia mai întîi să existe ceva care să constituie începutul trădării; iar începutul era normal să constea într-un dialog[142]. Căci mai înainte de a se trece la fapte sînt necesare discuțiile. Or, cum ar fi fost posibil să se poarte discuții, fără să aibă loc o întrevedere oarecare? Dar în ce fel să fi avut loc întrevederea, cînd nici el, dușmanul, nu a trimis după mine și nici nu l-a căutat cineva din partea mea? Un mesaj scris[143] nu putea nici el să ajungă, fără să-l fi adus cineva. (7) Să admitem însă că acest lucru ar fi fost cu putință printr-o convorbire. Am în acest caz o întrevedere — el cu mine și eu cu el — dar prin ce mijloc? Cine se află în fața cui? Un grec în fața unui barbar[144]. Cum îl înțelege și cum vorbește cu el? Oare între patru ochi? Dar nu știm nici unul limba celuilalt. Atunci printr-un interpret? Apare astfel un al treilea martor al uneltirilor care se cer ascunse. (8) Dar să admitem că și acest lucru s-ar fi întîmplat (cu toate că nu s-a întîmplat defel). După aceste convorbiri era nevoie să se dea și să se primească o încredințare[145]. Ce anume ar fi constituit încredințarea? Poate un jurămînt? Dar cine să fie gata să-mi dea crezare mie, unui trădător?

Sau ⟨drept zălog să fi dat⟩ ostatici? Care anume? Eu, de pildă, l-aş fi dat pe fratele meu (căci n-avem pe altcineva), iar barbarul, pe unul din fiii lui, acesta ar fi fost un zălog foarte sigur pentru mine din partea lui şi pentru el din partea mea[146]. Dar dacă s-ar fi întîmplat aceste lucruri, erau evidente pentru voi toţi. (9) Se va spune că am pus banii zălog: că el mi i-a dat şi că eu i-am primit. Să fi fost puţini? Nu e însă de aşteptat[147] să primeşti bani puţini, în schimbul unor servicii mari. Atunci, mulţi? Şi ce fel de transfer putea să fie acela? Cum ar fi fost în stare să-i ducă un singur om? Ori au fost mai mulţi? Dacă multe persoane au făcut acest transfer, ar fi fost mulţi martori ai complotului, iar dacă l-a făcut doar unul singur, nu ar fi avut mult de transportat. (10) Şi în ce chip au scos banii? Ziua sau noaptea? Se ştie însă că străjile sînt numeroase şi dese; printre ele nu este cu putinţă să treci neobservat. Să fi mers ei în faptul zilei? Peste putinţă; lumina este doar duşmana unor asemenea încercări. Să zicem totuşi că lucrurile s-au petrecut astfel. Atunci, fost-am eu oare cel care am ieşit din tabără să iau banii sau fost-a el, purtătorul banilor, cel care a intrat la noi? Ambele ipoteze nu stau în picioare. Odată ce am intrat în posesia banilor, cum vă închipuiţi că i-am ascuns de cei din jurul meu şi de oamenii din afară? Unde să-i fi pus? În ce chip să-i fi păzit? Dacă i-aş fi folosit, m-aş fi descoperit singur, iar dacă nu i-aş fi folosit, ce aveam de cîştigat de pe urma lor? (11) Fie şi aşa; chiar dacă n-au fost acestea întîmplările. Ne-am întîlnit, am vorbit, am ascultat; am luat bani de la ei; eu i-am luat pe furiş, i-am ascuns. Ar fi trebuit, în cele din urmă s-aduc la îndeplinire isprava pentru care se urzisera toate acelea[148]. Iată că acest lucru apare mai greu de înţeles chiar decît cele despre care s-a vorbit ceva mai înainte. Cînd am trecut la acţiune, am făptuit singur sau împreună cu alţii? Acţiunea nu era, într-adevăr, înfăptuită de unul singur. Fost-am împreună cu alţii? Cine să fie ei oare? Evident, complici. Oameni liberi sau sclavi? Voi, cei de faţă, sînteţi oameni liberi. Cine, aşadar, dintre voi, este la curent cu ceva? Să ia cuvîntul! Dar ce încredere să avem în sclavi? Ei acuză pe cineva de bună voie[149], din dorinţa de a-şi căpăta libertatea sau prin constrîngere, în urma caznelor. (12) Cum s-au petrecut deci lucrurile? Este evident că tre-

buia să introduc în tabără nişte duşmani mai puternici decît noi. Ceea ce este peste putinţă. Cum oare aş fi izbutit eu să-i introduc? Oare prin porţi? Dar nu stă în puterea mea nici să le închid, nici să le deschid, există doar anume păzitori ai porţilor. Să-i fi adus peste creasta întăriturilor cu ajutorul unei scări? *Nu se poate*! Sînt locuri pline de străji — pretutindeni. Sau printr-o spărtură făcută în zid? Dar aşa ceva ar fi fost observat de toată lumea. Viaţa (din tabără) se petrece în aer liber[150], cînd ne aflăm sub arme; în astfel de împrejurări ⟨toţi⟩ văd tot ce se petrece şi toţi sînt văzuţi de toţi. Era deci exclus ca eu să fac toate — cîte mi se impută.

(13) Împreună, luaţi în considerare şi acest argument[151]. În ce scop să fi voit eu oare să înfăptuiesc toate acestea, afară doar dacă n-aş fi avut deplină putere în toate privinţele? Nimeni nu vrea doar să se expună la cele mai mari pericole, fără să aibă ceva de cîştigat şi nimeni nu doreşte să apară drept cel mai mare ticălos, pentru nimic numai, pentru a săvîrşi o ticăloşie neasemuită. Prin urmare, care este ţelul?[152] (Revin iarăşi la această întrebare): pentru a *pune mîna pe stăpînire*? S-ajung stăpîn asupra voastră sau asupra barbarilor? Asupra voastră, atît de mulţi la număr şi atît de înzestraţi? Vouă, cărora vă aparţin cele mai de preţ lucruri din lume: virtuţile strămoşilor, bogăţia în bani, fapte de glorie, forţa de gîndire[153], dominaţia asupra altor cetăţi. (14) Asupra ⟨barbarilor⟩? Dar cine mi-ar fi încredinţat mie puterea? Prin ce mijloace aş putea eu, grec, să mă fac ascultat de barbari, unul contra celor mulţi? Prin persuasiune sau prin constrîngere? Nici ei n-ar fi fost dispuşi să-mi dea ascultare şi nici eu n-aş fi în stare să-i constrîng prin violenţă[154]. S-ar mai putea formula presupunerea că ei, de bună voie, sînt gata să mi se supună mie, iar eu, tot nesilit de nimeni, aş accepta situaţia: aş obţine astfel un preţ al trădării. Dar să te încrezi într-o asemenea răsplată sau chiar s-o primeşti, ar fi curată nebunie[155]. Cine ar fi în stare să prefere sclavia, în locul domniei, treapta cea mai de jos în locul unei poziţii de frunte?

(15) S-ar mai putea spune că am pus toate acestea la cale de dragul banilor, al bogăţiei. Posed o avere nu prea mare, dar de mai mult nu am nevoie. Au nevoie de bani mulţi cei deprinşi să cheltuiască mult; nu acei care ştiu să-şi

domine pornirile firii[156], ci doar cei care sînt robii plăcerilor și care așteaptă să dobîndească onoruri prin bogăție și splendoare. Din cîte am înșirat, nimic nu mă interesează. Că adevăr grăiesc, ca un martor nemincinos voi dovedi cu viața mea trecută[157]. Iar ca martori pentru aceasta mărturie vă iau chiar pe voi; conviețuiți cu mine; sînteți conștienți ca atare de toate acestea[158]. (16) Trebuie să recunoașteți că nu doar pentru a dobîndi onoruri, un bărbat, chiar de o inteligență mediocră, ar încerca să întreprindă asemenea lucruri. Onorurile se obțin ca o recunoaștere a virtuții, nu a viciului. Un trădător al Greciei, cum ar putea el obține vreo cinstire? În afară de aceasta, se întîmplă ca eu să nu duc lipsă de prețuire. Am fost prețuit, pentru calitățile cele mai de preț, de oameni deosebit de prețuiți[159]: de către voi, pentru înțelepciunea mea. (17) Și apoi o asemenea faptă n-a putut fi săvîrșită cu scopul de a se obține siguranță[160]. Trădătorul este dușmănit de toți. Nu-l iartă nici legea, nici justiția, nici zeii, nici mulțimea oamenilor. El încalcă legea, nu ține seama de justiție, corupe norodul, disprețuiește divinitatea. O astfel de viață, pîndită de mari pericole, nu are nici o siguranță. (18) Am făcut-o care din dorința de a-mi ajuta prietenii și de a-i păgubi pe dușmani? Căci pentru aceste motive ar fi în stare cineva să comită o nedreptate. Dar în cazul meu s-ar fi întîmplat tocmai contrariul. Aș fi făcut prietenilor numai rău, i-aș fi ajutat pe dușmani. Așadar, acțiunea mea nu s-ar fi soldat cu nici un cîștig. Nimeni nu ticluiește lucrurile cu iscusință numai ca s-o pățească rău. (19) Mai rămîne să vedem dacă eu am acționat pentru a scăpa de o teamă oarecare, de o muncă grea, de un pericol. În ce mă privește, nimeni n-ar putea invoca motive de acest fel. Nu există decît două motive pentru care toți oamenii fac totul: pentru a dobîndi un anumit cîștig sau pentru a scăpa de o penalizare[161]. Toate ticăloșiile care se pun la cale în afară de aceste motivații {...} sînt doar nebunii {...}[162]. Că acționînd astfel mi-aș fi făcut rău mie însumi, nu încape îndoială. Trădînd Grecia, m-aș fi trădat pe mine însumi, părinții și prietenii mei, aș fi trădat stima de care se bucură înaintașii, templele strămoșești, mormintele, patria mea, cea mai mare cetate din toată Elada. Aceste valori supreme pentru toți, tocmai pe acestea oare le-aș fi dat eu pe mîna celor ce nu le respectă?

(20) Luaţi seama şi la argumentul următor. Dacă aş fi săvîrşit aceste fapte, mai era de trăit viaţa pe care o duc? Încotro să mă îndrept? Cumva spre tărîmul Greciei? Ca să ispăşesc pedeapsă, plătind celor nedreptăţiţi de mine? Şi cine oare dintre cei care au avut de suferit de pe urma mea[163] m-ar fi cruţat? Să fi rămas printre barbari, fără să-mi pese de tot ce are omul mai scump pe lume, lipsit de cinstea cea mai frumoasă, ducîndu-mi zilele în cea mai ruşinoasă infamie, renegînd toate ostenelile pe care mi le-am dat în trecut ca să respect virtutea? Şi toate acestea să mi le fac eu, cu mîna mea? Cumplită ruşine pentru un bărbat să se nenorocească singur!

(21) Nici de către barbari nu puteam să fiu primit cu încredere. Cum ar fi fost cu putinţă aşa ceva, cînd ştiau prea bine că eu săvîrşisem o faptă ce dovedea lipsa mea de credinţă, că mi-am trădat prietenii, dîndu-i pe mîna duşmanilor? Viaţa lipsită de încredere nu merită să fie trăită. Dacă cineva, să zicem, şi-a pierdut averea, a fost răsturnat de la putere sau a fost exilat, tot mai este cu putinţă să recîştige ceea ce-a pierdut. Dar cel care a pierdut încrederea oamenilor nu mai are cum s-o dobîndească înapoi. Prin urmare[164] prin argumentele de mai sus ⟨se dovedeşte că nici de-aş fi vrut nu puteam⟩ să trădez Grecia, şi nici n-aş fi putut, chiar dacă aş fi vrut.

(22) După cele arătate, doresc să mă adresez de-a dreptul acuzatorului meu. Un om ca tine, în ce s-a încrezut ca să învinuiască un om ca mine? Merită deci să aflăm pe ce te bizui, fiind aşa cum eşti, cînd spui asemenea lucruri, ca un nevrednic care acuză pe unul ce nu este vrednic ⟨de această învinuire⟩? Cele de care mă acuzi le ştii sigur sau numai ţi le închipui? Dacă le-ai aflat, ⟨le ştii pentru că⟩ le-ai văzut sau fiindcă ai luat parte la ele sau fiindcă le-ai aflat de la ⟨cineva care a fost de faţă⟩[165]. Dacă le-ai văzut cu ochii tăi, spune celor de faţă ⟨cum s-au desfăşurat lucrurile⟩[166], unde s-au petrecut ele, timpul cînd s-au petrecut, cînd, unde şi în ce chip le-ai văzut. Dacă tu eşti complice, atunci eşti implicat de aceleaşi învinuiri. Dacă doar ai auzit cele întîmplate de la cineva care a fost de faţă, oricine va fi fost el, să vină aici, să vorbească, să depună mărturie! O acuzaţie garantată de mărturie va fi neîndoielnic mai demnă de crezare. Dar aşa cum stau lucrurile acuma, nici unul

din voi nu este în stare să aducă un martor. (23) Vei spune probabil că este tot una dacă tu nu poți aduce — așa cum susții — martori pentru cele întîmplate, sau faptul ⟨că nici eu nu-i pot aduce⟩, pentru cele ce nu s-au întîmplat. Dar așa ceva nu poate fi echivalent. Despre cele ce nu s-au petrecut ar fi cu neputință să depui mărturie. În schimb, despre ceva care s-a petrecut, nu numai că nu este imposibil, dar este chiar ușor să atestezi, și nu este doar ușor, ⟨ci chiar necesar⟩[167]. Tu însă nu numai că n-ai fost în stare să găsești martori, dar n-ai găsi nici măcar martori mincinoși. Mie îmi este peste putință să-i găsesc, cinstiți sau mincinoși, indiferent cum ar fi ei. (24) Se vădește așadar limpede că nu știi nimic despre acuzările pe care le formulezi; nu rămîne altceva de crezut decît că îți închipui cum au fost lucrurile, fără să le știi. Prin urmare, tu cel mai îndrăzneț dintre oameni, bizuindu-te pe o părere, pe un lucru căruia nu merită să-i acorzi un dram de încredere, fără să cunoști adevărul, îndrăznești să acuzi pe om, cerînd pedeapsa cu moartea. Ce faptă atît de cumplită știi tu că ar fi comis? Libertatea de a face presupuneri și a avea păreri despre orice este comună tuturor. Tu personal, în această privință, nu ești cu nimic mai priceput decît alții. Dar nu trebuie să acordăm credit părerilor unora, ci să-i credem doar pe cei care știu întocmai cum stau lucrurile. De asemenea, părerea[168] nu trebuie să treacă înaintea adevărului, cînd este vorba despre încredere, ci invers, adevărul trebuie să treacă înaintea părerii.

(25) Atunci cînd ai înșirat acuzările împotriva mea, din cele spuse îmi reproșai două comportări opuse: iscusință și nebunie ⟨facultăți⟩[169] imposibil de găsit laolaltă în una și aceeași persoană. Atunci cînd declari că sînt abil în meseria mea[170], om cu multiple însușiri, spirit inventiv[171], mă acuzi referindu-te la inteligența mea[172]; cînd spui însă că am trădat Elada, din nebunie, atunci nebunie înseamnă deci a încerca să faci lucruri peste putință de realizat, inutile, rușinoase, de pe urma cărora prietenii vor fi loviți iar dușmanii vor trage numai foloase, în timp ce propria-ți viață va deveni demnă de ură și lipsită de siguranță. Și totuși, cum de i se poate da crezare unui asemenea om care în unul și același discurs, adresîndu-se unora și acelorași oameni, atunci cînd vorbește despre aceleași lucruri afirmă

lucruri contradictorii? (26) Aş dori să aflu de la tine dacă pe oamenii înţelepţi îi consideri cuminţi sau fără minte[173]. Dacă sînt fără minte, ar fi vorba despre un nou raţionament [*logos*], care însă nu este adevărat; dacă tu crezi că sînt cuminţi, nu se potriveşte cît de puţin ca cineva deprins să gîndească să cadă în cele mai grave păcate şi să prefere tot ce este rău bunurilor care-i stau la dispoziţie. Dacă într-adevăr sînt un înţelept, nu puteam comite asemenea greşeli; iar dacă am greşit, nu sînt înţelept. Aşadar, potrivit ambelor propoziţii ⟨din această alternativă⟩ te-ai dovedi un mincinos.

(27) Dar cu toate că aş putea la rîndul meu să-ţi aduc acuzaţii însemnate şi multe, unele vechi, altele noi, nu vreau s-o fac. În acest proces, apărarea vreau să mi-o clădesc nu scoţînd la iveală scăderile tale, ci meritele mele. Aşadar cu privire la tine au fost de-ajuns acestea.

(28) Vouă, acum, judecători, aş vrea să vă vorbesc despre mine[174] însumi. Procedeul mă expune resentimentelor, dar conţine adevărul şi chiar dacă nu se potriveşte pentru cel care se află în afara acuzării, aşa se cuvine dacă eşti pus sub acuzare. Sînt pregătit să vă dau socoteală şi să justific viaţa mea dinainte. Vă rog deci, dacă voi aminti în faţa voastră cîte ceva din acţiunile mele frumoase să nu ia nimeni în nume de rău cele spuse de mine, ci să considere inevitabil ca cel acuzat în mod fals, pe nedrept, să poată menţiona şi anumite înfăptuiri pozitive, adevărate, faţă de voi care le cunoaşteţi. Această îndatorire îmi este deosebit de plăcută. (29) Mai întîi şi în al doilea rînd[175] iată principalul: în tot cursul vieţii mele, de la început pînă la sfîrşit nu se află nici o greşeală; întreaga mea viaţă este curată de orice învinuire. Nimeni n-ar putea, în faţa voastră, să-mi aducă vreo învinuire întemeiată cum că aş fi un ticălos. Pînă şi acuzatorul însuşi nu a putut să argumenteze în nici un fel cele imputate, într-atît cuvîntarea lui se apropie de calomnia grosolană, lipsită de argumente doveditoare. (30) Aş îndrăzni să spun (şi afirmînd acest lucru nu voi susţine un neadevăr, nici n-aş putea fi combătut) cum că nu sînt numai cu totul nevinovat, dar sînt chiar un adevărat binefăcător al vostru, al grecilor, al tuturor oamenilor, nu numai al celor din zilele noastre, ci şi al acelora din timpurile ce vor veni. Cine ar mai fi fost în stare să le

facă oamenilor un trai mai plin de resurse (în comparaţie cu lipsa de resurse din trecut[176]), un trai mai împodobit, fără lipsurile în care se trăia? Cine altul ar mai fi fost în stare să invente rîndurile de ostaşi dispuşi în ordine de bătaie, lucru esenţial cînd trebuie dobîndită supremaţia sau legile scrise, supraveghetorii justiţiei sau scrisul, instrument al aducerii-aminte; apoi măsurile şi greutăţile — mijloace potrivite pentru învoieli —, numărul, păzitor al averilor, făcliile[177], vestitorii cei mai destoinici şi repezi, zarurile, cea mai nevinovată distracţie în timpul liber? Dar pentru ce vă mai amintesc eu toate acestea? (31) În primul rînd deoarece sînt dornic să vă lămuresc asupra înfăptuirilor la care-mi stă gîndul; în al doilea rînd, pentru a demonstra că sînt departe de mine faptele ruşinoase şi dăunătoare. Cine are astfel de preocupări cum sînt ale mele, ar fi cu neputinţă să mai cugete la ticăloşiile de felul acelora. După socotinţa mea, de vreme ce eu nu am săvîrşit nici o nedreptate faţă de voi, nici nu se cade să fiu eu nedreptăţit de voi. (32) De asemenea nu se cuvine să sufăr vreo înjosire nici pentru celelalte ocupaţii ale mele, din partea tinerilor sau a celor mai vîrstnici. Pe cei bătrîni nu i-am jignit, pentru cei tineri nu sînt fără folos, pentru cei norocoşi n-am invidie, iar pe cei nefericiţi îi compătimesc. Nu dispreţuiesc sărăcia, nici nu pun bogăţia deasupra virtuţii, ci doar virtutea deasupra bogăţiei. La sfaturi nu m-arăt nefolositor şi nici nu stau cu braţele încrucişate pe cîmpul de bătaie, ci dimpotrivă îndeplinesc poruncile, ascultînd de cei care comandă. Dar nu-mi stă în obicei să-mi fac elogiul. Împrejurarea în care mă aflu mă sileşte la aşa ceva, învinuit aşa de grav — silit deci să mă apăr prin toate mijloacele.

(33) Îmi rămîne să mai vorbesc despre voi-înşivă[178]. După care îmi voi încheia apărarea. Se ştie că jelania, rugăminţile şi intervenţia prietenilor[179] sînt de folos atunci cînd un proces se judecă în faţa mulţimii; pe voi însă, care sînteţi în frunte şi vă bucuraţi de recunoaşterea de a fi fruntaşii grecilor, consider că nu este nevoie să vă conving, apelînd la ajutorul prietenilor, la rugăminţi şi jelanii, ci mă apăr prin puterea dreptăţii care iese la lumină, arătîndu-vă doar adevărul, căci trebuie să scap de această acuzare fără vreo înşelăciune. (34) La rîndul vostru aveţi datoria să acordaţi atenţie nu atît vorbelor, cît faptelor, să nu în-

clinați balanța în favoarea acuzării, nici să luați drept judecător mai înțelept timpul prea scurt în loc de cel îndelungat[180], nici să considerați mai demnă de luat în seamă clevetirea decît dovedirea[181]. În toate hotărîrile oamenești bărbații cinstiți se cuvine să se ferească de greșeală. Și mai ales cînd este vorba de greșelile iremediabile se cuvine s-arate mai multă precauție decît față de cele remediabile. Asemenea erori pot fi evitate prin prevedere; după ce-au fost însă săvîrșite regretul nu mai folosește la nimic. Acesta, de pildă, este cazul cînd niște oameni judecă un alt om, pentru care se cere pedeapsa cu moartea. Tocmai aceasta pricină se află dinaintea voastră acum. (35) Dacă numai prin mijlocirea cuvintelor adevărul ar putea ieși la iveală, curat ⟨și⟩ limpede, verdictul, după toate cîte s-au spus, l-ați pronunța lesne. Cum însă lucrurile nu stau așa, luați în custodie trupul meu, stăruiți mai mult timp, dar luați seama[182], să pronunțați verdictul în spiritul adevărului. Vă pîndește o mare primejdie, și anume aceea de a dobîndi și reputația ⟨unor judecători⟩ nedrepți și de a pierde pe cea bună[183]. Pentru oamenii de bine este însă de preferat să aleagă moartea față de o viață plină de infamie; moartea nu-i altceva decît sfîrșitul vieții[184], infamia, boala care roade viața. (36) Dacă mă veți condamna la moarte fără să am vreo vină, verdictul va fi cunoscut de mulți; eu ⟨însă⟩ sînt doar un necunoscut; răutatea voastră va fi deci cunoscută de toți grecii și nimic nu o va ascunde. Și odată ce va fi vădită pentru toți oamenii vina de a fi comis o nedreptate, ea se va răsfrînge doar asupra voastră, nu asupra persoanei acuzatorului[185]. Deoarece voi sînteți cei care dați sentința. O greșeală mai mare decît aceasta nici că s-ar putea săvîrși. Și nu greșiți numai față de mine și de părinții mei, dacă veți da o sentință nedreaptă, ci veți purta în cuget răspunderea că ați comis o faptă groaznică, o impietate, o faptă nedreaptă, nelegiuită. Doar, ucideți un tovarăș de arme, un aliat care vă este de folos, un binefăcător al Greciei; voi grecii ucideți un grec, fără să-l fi putut dovedi în vreun fel de o încălcare a dreptății și de o vină care să merite crezare.

(37) Iată ce am avut de spus și acum încetez. A face o recapitulare a celor înșirate pe larg este potrivit numai cînd ai de-a face cu judecători nepricepuți. Dar nu ar fi

demn de crezare (și nici n-aș crede așa ceva) ca voi, ce sînteți greci de frunte între fruntașii grecilor, să nu luați în seamă sau să nu luați aminte la cele ce s-au rostit aici.

Despre arta (retorică)

Cf. SATYR. A 3 [II, 272, 37]; DIODOR. A 4, 2 [II, 273, 5]; *Schol.* ISOCR. 13, 19; SOPAT, *Comm. Herm. Rhetores Graeci* V, 6 și urm. Walz.

12. ARISTOT., *Rhet.* III, 18, 1417 b 3 Gorgias spunea că seriozitatea adversarului trebuie nimicită prin rîs, iar rîsul lui prin seriozitate[136]. Și bine zicea.

13. DIONYS., *De comp. verb.* 12, p. 84 Pînă pe vremea noastră nici un retor și nici un filosof nu au dat o definiție a artei conformării la momentul potrivit (καιρός); nici Gorgias din Leontinoi, cel care a încercat pentru prima oară să scrie despre acest subiect nu ne-a lăsat ceva important în această privință[187].

14. ARISTOTEL, *Combaterea sofiștilor* 34, 183 b 36 Învățămîntul despre argumentele eristice predat de profesori plătiți se asemăna cu arta lui Gorgias. Ei propuneau să se învețe pe de rost, unii, cuvîntări retorice, alții, cuvîntări cuprinzînd întrebări și răspunsuri, la care, după părerea lor, se reduceau argumentele interlocutorilor. De aceea învățătura primită de la ei era expeditivă, dar rudimentară, căci ei n-au predat teoria unei arte, ci numai rezultatele ei empirice și totuși își închipuiau că aceasta este adevărata îndrumare. Ei procedau ca acel care, pretinzînd că este capabil de a învăța pe cineva arta de a nu suferi la picioare din cauza încălțămintei, nu preda arta de a face încălțăminte, sau cel puțin arta care dă îndrumări asupra mijloacelor pentru atingerea acestui scop, ci punea la dispoziție o bogată colecție de tot felul de încălțăminte. În felul acesta, el satisfăcea trebuințele nemijlocite, dar nu preda o artă. Cf. PLATON, *Phaidros* 261 A—C *Socrate* (către Phaidros): Oare arta retorică nu este, în ansamblul ei, o *psihagogie*[188] prin intermediul discursului ... în tribunale și în alte reuniuni publice, sau particulare? ... *Phaidr.*: Despre [arta retorică] tot ce știu se referă la modul cum se vorbește și cum se scrie cu meșteșug în pricinile judiciare și la felul

în care se vorbește și în adunările publice. Mai mult decît atît nu am aflat. — *Socr.*: Pe cît înțeleg, ai aflat numai despre acel meșteșug retoric folosit de Nestor și de Odiseu, pe care ei l-au consemnat în scris în momentele libere ce le aveau în timpul asediului de la Ilion; dar despre regulile de retorică ale lui Palamedes nu știi nimic? — *Phaidr.*: Nu, pe Zeus, nu știu nimic despre regulile de retorică atribuite lui Nestor, afară numai dacă nu faci din Gorgias un Nestor și din Thrasymachos sau Theodoros niște Odiseu.

Din scrieri neidentificate

15. ARIST., *Rhet.* III, 3, 1405 b 34 Răceala unui stil poate proveni din patru cauze: prima este folosirea de cuvinte compuse. De pildă, Gorgias forma termeni de felul următor: *ptochomovsokolakas* și *epiorkesantas kat' cvorkesantas* („lingușitori nenorociți care nu știu ce-s Muzele" și „sperjuri față de jurămintele făcute")[189].

16 — — 1406 b 5 În sfîrșit, a patra cauză a răcelii stilului trebuie căutată în folosirea <excesivă> a metaforei[190]. De pildă, Gorgias alege epitete de felul următor: ... palide, (tremurătoare) și lipsite de sînge; mai scrie încă: „ai semănat toate acestea în chip rușinos, le-ai cules în pagubă". Un asemenea stil este prea artificial[191].

17. — — 17, 1418 a 32 În genul epideictic este recomandabil să obții o varietate a discursului prin introducerea unor elogii așa cum face Isocrate, care mereu găsește loc pentru așa ceva. Tocmai aceasta voia Gorgias să spună cînd scria că el nu duce lipsă de subiecte în compunerea unui discurs. Dacă vorbește despre Achile[192], să zicem, face elogiul lui Peleus, apoi cel al lui Eacos și, în sfîrșit, cel al zeului*; în același chip laudă bărbăția, care la rîndul ei conduce către săvîrșirea cutărui și cutărui fapt, și spune în ce constă ea, ș.a.m.d.[193].

18. — *Polit.* I, 13, 1260 a 27 Sînt mai îndreptățiți acei care enumeră virtuțile, așa cum face Gorgias, decît cei care definesc virtutea în chip general; cf. A 19.

* Al. lui Zeus?

19. PLATON, *Menon* 71 E—72 A *Menon* [lui Socrate, comunicînd o opinie profesată de Gorgias și de el însuși, Menon]: Dacă vrei să vorbim despre virtutea la bărbați „e simplu" fiindcă virtutea unui bărbat este să se ocupe de treburile cetății cu pricepere și, ocupîndu-se de ele, să facă prietenilor bine, iar dușmanilor rău și să se ferească să nu sufere el însuși vreun neajuns. Dacă vrei să vorbim despre virtutea la femei, nu este greu de explicat că femeia trebuie să îngrijească bine casa, s-o ocrotească și să fie supusă bărbatului ei. Și mai există și o virtute a copiilor, fete sau băieți, și una a oamenilor în vîrstă, fie ei liberi sau sclavi. Și mai există și alte virtuți, foarte multe la număr, așa că nu ne vine greu să spunem ce este virtutea: pentru fiecare îndeletnicire sau vîrstă, pentru fiecare faptă, fiecare dintre noi are o anumită virtute. La fel stau lucrurile și cu insușirile rele, Socrate[194] (trad. Alex. Cizek).

20. PLUTARH, *Cim.* c. 10 Gorgias din Leontinoi spune că Cimon cîștiga bani ca să-i folosească și îi folosea, ca să fie prețuit.

21. — *De adul. et am.* 23, p. 64 C Împotriva părerii lui Gorgias trebuie să spunem că un adevărat prieten nu este acela care — deși nu cere de la prietenul său sprijin decît în lucrurile drepte — este în stare să-l slujească și în multe fapte nedrepte[195] (trad. Radu Hâncu).

22. — *De mult. vir.*, p. 242 E Nouă Gorgias ne apare ca un om foarte distins atunci cînd recomandă că nu înfățișarea frumoasă a soției să fie cunoscută îndeobște, ci bunul ei renume.

23. — *De gloria Athen.* 5, p. 348 C Tragedia a înflorit și a devenit foarte populară, o audiție și o vizionare extraordinară pentru oamenii acelor vremuri, căci — după cum spune Gorgias — tragedia, prin expunerea unor mituri și a unor pasiuni, oferă o anumită amăgire. Cel care reușește mai bine în actul de amăgire, apare mai adevărat decît cel care nu reușește; cel ce se lasă amăgit apare mai isteț decît cel ce nu se lasă. Într-adevăr, acela a cărui operă izbutește să creeze în mod mai deplin, iluzia scenică, e mai aproape de ceea ce e drept, căci după ce a promis un anumit rezultat l-a și adus la îndeplinire; iar „înșelatul" se vădește mai înțelept; în adevăr cel ce nu e lipsit de sensi-

bilitate se lasă mai degrabă cucerit de plăcerea cuvîntului[196]. Cf. *El. Elenei* (fr. 11), 9—10.

23 a. PLUTARCH., *De aud. poetis*[197] 15 c Simonides, [recte Gorgias], cuiva care-l întreba: „De ce oare numai pe thessalieni nu-i înşeli?", ar fi răspuns: „Pentru că sînt prea inculţi ca să fie înşelaţi de mine".

24. — *Quaest. conv.* VII, 10, 2, p. 715 E Gorgias defineşte una din tragediile lui [Eschil], şi anume *Cei şapte împotriva Thebei* ca fiind „plină de Marte"[198]; cf. ARISTOFAN, *Broaştele* 1021.

25. PROCL., *Vita Hom.* 26, 14 Wilamowitz. Hellanikos [FGrHist. 4 F, 5 b, I, 109, 10], Damastes [FGrHist. F 11] şi Pherekydes [FGrHist. 3 F, 167] îl consideră pe Homer drept un descendent al lui Orfeu ... Gorgias din Leontinoi, al lui Musaios.

26. PROCL., *In Hesiod.* Opp. 83 Nu este adevărat, luat în chip absolut, ceea ce zicea Gorgias şi anume că: „fiinţarea" (τὸ εἶναι) rămîne obscură (ἀφανές), dacă nu întîlneşte (μὴ τυχόν) aparenţa [nu intră în acelaşi plan cu fenomenalitatea], iar aparenţa e inconsistentă (ἀσθενές), dacă nu întîlneşte fiinţarea[199].

27. *Schol.* la HOM. T la *Iliada* IV, 450 [p. 154, 29 Maas] Din Gorgias: „Cu rugăminţile fierbinţi se amestecau suplicaţii şi cu suplicaţiile, jelanii ... " (Discurs funebru?) Cf. B 5 a—6.

Testimonii îndoielnice

28. *Maxime greco-syriene*, trad. de Ryssel [publicate în „Rhein. Mus." LI, 1896, p. 540, nota 34] syr. Gorgonias [Gorgias?] a spus că încîntătoarea frumuseţe a unui lucru ascuns apare abia atunci cînd maeştrii picturii nu pot să-l redea în pictură cu meşteşugitele lor culori. Căci munca lor îndelungată şi marea lor strădanie ne dovedesc în chipul cel mai limpede cît poate o asemenea frumuseţe să fie de minunată în misterul ei. Şi chiar dacă eforturile neîntrerupte ale muncii pictorilor ajung în cele din urmă la un rezultat, coroana victoriei pentru atîta frumuseţe nu poate fi dobîndită decît cu preţul tăcerii. Dar ceea ce mina omenească nu poate atinge şi ochiul nu poate vedea, cum ar

putea oare limba să exprime, sau urechea celor ce ascultă să perceapă?[200]

29. *Gnomol. Vatic.* 743 și 166. Retorul Gorgias spunea că cel ce neglijează filosofia, limitîndu-se la disciplinele speciale (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα), se aseamănă cu pretendenții, care, în timp ce aspirau la grațiile Penelopei, se mulțumeau cu cele ale sclavelor ei[201].

30. — nr. 167 Gorgias spunea că oratorii se aseamănă cu broaștele: ele orăcăie în apă, ei pe lîngă clepsidră[202].

31. SOPAT. *In Hermog. Rhet. Gr.* VIII, 23 [Walz] Gorgias spunea că Soarele este o massă de fier incandescent[203] [Cf. Anax. A 19. Eurip. *Phaet.*, fr. 783. Cf. Critias, B 25 și B 35].

C) IMITAȚII

1. PLATON, *Symp.* 194 E-197 E Discursul lui Agathon în dezbaterea despre Eros. [în care discurs, Agathon parodiază stilul lui Gorgias] — 185 C Cînd Pausanias făcu pauza (cum vedeți, fac și eu joc de cuvinte, căci așa m-au învățat sofiștii) trebuia să vorbească Aristofan, fiindcă lui îi venea rîndul. 198 C Cuvîntarea lui mi-aducea în gînd pe Gorgias și, nu știu cum, mi-a trecut deodată prin minte cunos-



cutul vers al lui Homer; mi-a fost teamă ca Agathon, sfîrşind vorbirea, să nu-mi arunce în faţă capul lui Gorgias, uluitorul orator, care m-ar fi încremenit şi m-ar fi lăsat fără glas!

2. XENOPHON, *Symp.* 2, 26 Dacă sclavii ne oferă vinul în cupe mici, picătură cu picătură, ca să folosim cuvintele lui Gorgias, ...

Dacă sclavii ne toarnă puţin ⟨vin⟩ în pahare mici, ⟨o fac⟩ pentru ca eu să vorbesc în stil gorgian.

NOTE

[1] Vezi pp. 674–675 [din acest volum].

[2] Informaţia este preluată din Platon, *Symp.* 194 E şi urm.

[3] Apollon Pythicul, al cărui cult se afla la Delfi.

[4] În această privinţă Gorgias, in calitate de sfătuitor al grecilor pentru organizarea unor expediţii în Asia, poate fi considerat ca un precursor al lui Isocrate. Vezi în continuare fr. A 32.

[5] Cf. Isocrate, *Paneg.* 152, idee redată aproape cu aceleaşi cuvinte.

[6] Se înţelege: o anumită temă.

[7] Vezi „Protagoras", fr. A 1. 52 (= Diog. Laërt. IX, 52). De asemenea, Alkidamas, fr. 16 în care este vorba despre pregătirea oratorului pentru a fi capabil să improvizeze „pe moment", aducînd argumente potrivite situaţiei şi împrejurărilor date, capabil deci să facă faţă imprevizibilului.

[8] Polos este unul din personajele dialogului platonic *Gorgias*. Cf. Protagoras, fr. A 26.

[9] Care nu trebuie confundat cu omonimul său, Herodikos din Selymbria, cel care a pus bazele masajului ştiinţific *(iatraliptica)*.

[10] Durata vieţii lui Gorgias, datele naşterii şi ale morţii sînt controversate. Izvoarele sînt totuşi de acord că a trăit peste 100 de ani. Vezi în continuare fr. A 10.

[11] Adică arta medicinei (τέχνη ἰατρική).

[12] Comentînd acest loc din Diogenes Laërtios, Fr. Blass, *Att. Bered.* I, p. 5 este de părere că titlul corect al acestui tratat era *Despre arte*, τέχναι fiind aici înţeles în sensul de „modele retorice" („Musterstücke" traduce Blass). Vezi în continuare fr. B 6.

[13] Cu acelaşi înţeles ca în nota de mai sus.

[14] Phanai este un port pe un promontoriu în insula Chios. Aici este doar numele unui oraş fictiv, cu subînţelesul de „oraş al spionilor", „oraş al denunţătorilor"; verbul φαναι are rădăcina φαν- care înseamnă „a arăta", „a face cunoscut".

[15] Fîntînă pe Acropolea ateniană, unde probabil se adunau delatorii.

[16] În gr. ἐγγλωττογάστορες: „cei care îşi umplu stomacul", „cei care [mănîncă] cu ajutorul limbii", adică „denunţătorii". Este un cuvînt inventat de poet, echivalent cu συκοφάνται (σῦκον şi φαίνω) care însemnu-

„denunțătorii" acelora care culegeau smochine în locuri nepermise sau făceau contrabandă cu această marfă. Înțelesul cuvîntului „sicofant" s-a extins apoi pentru orice fel de delațiune.

[17] Un cunoscut delator de la Atena care fusese elevul lui Gorgias. Aristofan face o legătură directă între activitatea lui Filip și învățătura lui Gorgias, pe un ton răuvoitor.

[18] În gr. γλῶττα χωρίς, „afară cu limba", era o expresie consacrată în practica tăierii limbii la victimele aduse jertfă pe altare. Înțelesul frazei este următorul: oamenii ar tăia cu plăcere limba unor asemenea delatori de tipul lui Filip.

[19] *Viespile* 420.

[20] În sensul de fiu spiritual, elev.

[21] Polycrates, retor din prima jumătate a sec. al IV-lea î.e.n. era autorul unei acuzații îndreptate împotriva lui Socrate. Vezi Quint. II, 17, 4 care menționează acest discurs precum și alte două compoziții retorice ale lui Polycrates, de fapt două *encomia* (elogii), unul pentru regele egiptean Busiris, adversar al lui Herakles, celălalt pentru Clitemnestra.

[22] Cifra este coruptă în manuscris. După alte propuneri: LIX, deci în jurul anului 420 î.e.n.

[23] Aici intervine probabil o eroare. Dacă nașterea lui Socrate a avut loc în anul 470–469, al treilea an din Olimpiada LXXVII, nu rămîn decît 28 de ani. Dacă se admite conjectura primul an al Olimpiadei LXXVII, cifra corespunde. În orice caz Olympiodor greșește confundînd data nașterii lui Socrate cu perioada de maturitate a filozofului (Untersteiner, I Sofisti, p. 40, nota 1).

[24] Textul este corupt. Conjecturile la DK II, p. 275, nota pentru rîndul 16.

[25] În gr. εὐωχίαι. Banchete la care se mînca și se bea mult.

[26] Moartea. Hypnos și Thanatos erau frați în mitologia greacă.

[27] Adică, a cerului înstelat. Vezi în continuare fr. B 4 și fr. B 5 cu privire la interesul lui Gorgias pentru științele fizice, care merge pe linia cercetărilor lui Empedocles, magistrul lui. Ca motiv artistic, sfera este adesea reprezentată pentru a sugera interes de ordin științific fie pe monede (monedă din Samos, de pildă, publicată în DK I, la cap. pythagorismul), fie pe pietre funerare sau alte monumente reprezentative.

[28] Ideea este că tot ceea ce s-a spus despre veniturile fabuloase ale sofiștilor este pură invenție.

[29] S-ar putea traduce și prin: „atîtea gropi cîte fac piuarii" (piuă pentru tăbăcit).

[30] Cf. Platon, *Phaidros* 261 A, precum și, în continuare, fr. A 26.

[31] Filomela era fiica lui Pandion și sora lui Procne; aceasta din urmă, căsătorită fiind cu regele Tereus, de origine tracă, Tereus a sedus-o pe Filomela și apoi i-a tăiat limba, ca să nu-i dezvăluie surorii ei cele întîmplate. Cu toate acestea, Filomela a izbutit s-o înștiințeze pe Procne și a căutat să se răzbune. Pentru a scăpa de furia lui Tereus, surorile au fost metamorfozate, prin voința zeilor, una în rîndunică (Filomela), iar cealaltă în privighetoare (Procne). Sau viceversa, după o altă versiune.

[32] Chairephon este unul din personajele *Apologiei* lui Platon. Vezi

Apol. 21 A; cf. *Charmides* 153 B. Aristofan il numește în *Păsările*, v. 1564 și în *Norii*, v. 103 și 503.

[33] Acest pasaj din Platon pare că se află la baza definiției.

[34] Vezi Quintilian, *Inst. orat.* III, 1. Cf. Protagoras, fr. A 26 și Thrasymachos, fr. A 2 și fr. 3. Cuvîntul înseamnă: „cei ce se pierd în vorbărie goală". Quintilian îl citează în această privință pe Theodoros din Byzantion, contemporan cu Thrasymachos.

[35] Thargelia din Milet era o curtezană celebră, totodată femeie cultă care se ocupa cu muzica și poezia.

[36] Fraza e alcătuită din membre scurte, fără conjuncții, ceea ce conferă expresiei un ton de emfază.

[37] Respectiv figuri de stil citate în fr. A 1.2. Aluzia la poeții epic i nu este tocmai limpede.

[38] Vd. cap. *Ion din Chios*, vol. II, partea a 2-a.

[39] Vd. cap. *Alkmaion*, vol. I, partea a 2-a.

[40] Aceste două notații ale lui Isocrate, discipol al lui Gorgias, confirmă, în linii generale, paternitatea gorgiană a multdiscutatelor texte redate în fr. B 3. Semnificația spuselor elevului va fi apreciată potrivit modului în care este apreciat sensul menționatelor două expuneri ale tratatului magistrului. Giuseppe Rensi (*Figure di filosofi. Ardigo, Gorgia*, Napoli, 1938, p. 99, n. 1) afirmă că, din spusele lui Isocrate, rezultă că Gorgias nega existența, nu a lumii perceptibile, ci a acelor entități generale nonsensibile, subiacente, pe care le prezumau filosofii „fizicaliști" (*ap.* Untersteiner, I *Sof.* II, p. 36, n. 1). Cf. și fr. B 26.

[41] Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως lucrare pierdută a lui Gorgias. Îi cunoaștem conținutul prin intermediul a două ample relatări: aceea a lui Sextus Empiricus (finele sec. II e.n. sau începutul sec. III), redată în fr. B 3, și cea cuprinsă în textul pseudo-aristotelic *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, fr. B 3 a, din sec. I î.e.n. Deși între cele două versiuni se observă deosebiri — unii cred că cei doi autori au folosit manuscrise diferite — totuși fondul lor este, în esență, coincident. În textul filosofului sceptic se constată interpolări post-gorgiene, se observă că el pare să se încurce în ideile sofistului, că, în fine, așa cum face mereu, „trage" ideația celui despre care vorbește către scepticismul pe care el însuși îl profesează, atribuind expunerii lui Gorgias semnificații pe care e improbabil să le fi avut. Cealaltă versiune, MXG, pe care unii comentatori, ca de pildă Calogero, o preferă, apreciind-o ca mai puțin părtinitoare, va fi avut la bază o lucrare pierdută a lui Aristotel despre cei *trei filosofi*. Este însă lacunară. În ambele versiuni, în special în a lui Sextus, se semnalează erori de logică și obscurități, lectura filologică a ambelor manuscrise stîrnește frecvente dezacorduri. În privința titlului: Karl Joël (*Geschichte der Philosophie*, I, Tübingen, 1921, p. 722) a fost primul ce a semnalat faptul că este exact opusul aceluia al tratatului eleat al lui Melissos din Samos, Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος *(Despre natură sau despre existent)*, ceea ce semnalează de la primul pas intenția antieleată a expunerii lui Gorgias. În explicațiile din celelalte note se va ține seama de ambele versiuni, considerate totodată în relație cu restul textelor gorgiene.

[42] Deși manuscrisele ne dau aici formulări neidentice, avem de-a face cu o banală eroare de logică: confuzia utilizării lui „a fi" — εἶναι —

cînd în ipostaza de predicaţie copulativă, cînd în aceea de predicaţie existenţială. În această privinţă este echivoc chiar textul parmenidian vizat de Gorgias, astfel că sofistul reproduce, poate, incongruenţa, doar spre a-l „lua în balon" pe eleat.

[43] Dezvoltarea primei teze a expunerii („nimic nu este") cuprinde două părţi: prima, referitoare la respingerea nonexistentului, a doua privind respingerea existentului. Constatăm o inadvertenţă: în timp ce, în prima parte, argumentarea e de ordinul *logicii*, în a doua parte, voită a fi complementară, argumentarea e de ordin *ontologic*.

[44] Wilhelm Capelle (*Die Vorsokratiker, Die Fragmente*, Berlin, 1961, p. 346, n. 2) citeşte γενόμενον în loc de γινόμενον. În adevăr, prin versiunea „devine", enunţul încetează de a fi pleonastic.

[45] Un abuz de semnificaţie: pe baza unei argumentări, unde nelimitatul — ἄπειρον — e luat în sens *temporal*, se formulează o concluzie în care sensul e *spaţial*.

[46] În tema *unu—multiplu*, Gorgias urmează argumentarea lui Zenon din Elea, dar adoptă concluzii diferite de ale acestuia.

[47] De la [68] la [74], textul se referă la cuplurile de categorii *limitat—nelimitat* şi *continuu—discontinuu* (ori *simplu—complex*). Relevînd caracterul lor contradictoriu, Parmenides afirmase că, spre a evita aceasta, trebuie, din cupluri, eliminate *finitul* (temporal) şi *discontinuul*. Dar, arată Gorgias, caracterul contradictoriu nu poate fi eliminat. Reflecţiile sale de aici, la care se adaugă cele privind cuplul *mişcare—nemişcare* din versiunea MXG (fr. B 3 a), departe de a fi jocuri de cuvinte – cum adesea se afirmă — ating controverse filosofice care animă întreaga istorie ulterioară a filosofiei, controverse care, cum observă Alex. Koyré (*Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1971, p. 9), referindu-se la momentul lor zenonian — în lucrarea sa ce reprezintă istoriografia dezbaterilor ulterioare ale aporiilor lui Zenon din Elea — — „nu se vor încheia niciodată". Primele două teme sînt înscrise de Kant printre cele patru „antinomii ale raţiunii pure", dar, evident, cu alte concluzii decît cele gorgiene. (Vd. *Critica raţiunii pure*, Dialectica transcendentală, II, cap. II).

[48] Din nou o argumentare deficitară sub raport logic: enunţul „există *atît* existentul *cît şi* nonexistentul" are altă semnificaţie decît enunţul „[S] este existent *şi* nonexistent".

[49] Argumentarea primei teze a „tripticului" gorgian este (sau se preface a fi!) cu privire la fiinţare, avem trei posibilităţi şi anume *existentul*, sau *nonexistentul*, sau *atît existentul cît şi nonexistentul*. Or: *a.* nonexistentul e contestat, căci dacă spun „este nonexistentul" înseamnă că formulez absurditatea logică „Există ceea ce nu există"; *b.* existentul e negat pe următoarele considerente: dacă fiinţează, atunci ori e dintotdeauna, ori e generat; dacă e dintotdeauna, atunci e infinit; dacă e infinit trebuie însă „să fie într-un loc", dar „fiind într-un loc", este în ceva „care-l cuprinde", care e deci mai mare decît infinitul, ceea ce e absurd; dacă e finit, atunci e generat din ceva şi anume, fie din existent fie din nonexistent; în primul caz, înseamnă că era existent înainte de a fi existent, ceea ce e absurd; nici din nonexistent nu se putea naşte, căci atunci ar însemna că, într-un fel, nonexistentul *era*, ceea ce e din nou absurd; or, nici infinit nici finit, existent nu poate *fi*; ajungem la acelaşi rezultat în cazul în care ne întrebăm dacă existentul e unu ori multiplu;

dacă e unu, acesta trebuie să fie, ori cantitate, ori continuitate, ori mărime, ori corporalitate dar, în toate aceste cazuri e divizibil, deci multiplu: dat fiind însă că multiplul e un agregat de părţi, deci e multiplu de unu, iar unu nu este (se subînţelege că orice unitate e divizibilă la infinit, ceea ce — fiind exclus infinitul, cum s-a văzut mai sus — duce la absurd), ajungem iar în impas; *c.* coexistenţa existentului cu nonexistentul fiind contradictorie, e şi ea absurdă. După toate acestea nu rămîne decît neantul.

Iată cîteva din interpretările date sensului „primei teze" a lui Gorgias, avînd aproape toate în comun, ceea ce e greu de contestat, caracterul de a admite că vizează critic eleatismul, chiar dacă nu exclusiv pe acesta: *a.* Se observă că mersul argumentării sofistului este cel urmat de Parmenides spre a demonstra teza *existentului absolut*. Acceptînd acest curs demonstrativ, Gorgias ar susţine însă că, aplicat în chip consecvent, elimină, nu doar nonexistentul, ca la eleat, ci şi existentul. Ar fi ceea ce s-a numit „nihilismul" gînditorului din Leontinoi (opinia adoptată, de pildă, de Léon Robin, *La pensée grecque et l'origine de l'esprit scientifique*, Paris, 1928, p. 177; de W. Capelle, *op. cit.*, p. 345; la noi, de Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucureşti, 1969, p. 93). Mai puţin sever, Olof Gigon (*op. cit.*, p. 213) cere să nu ne mulţumim cu relevarea nihilismului, ci să apreciem pozitiv, între altele, radicalismul prin care se străduieşte sofistul să ducă eleatismul la ultimele sale consecinţe. Observăm însă faptul că, în restul textelor gorgiene nu mai apare un punct de vedere nihilist, pe care, în treacăt fie spus, nu-l aflăm nicăieri în vechea filosofie greacă. Cercetarea *monografică* a zilelor noastre tinde să se îndepărteze de linia interpretativă „nihilistică". *b.* Am avea respingerea ironică a eleatismului, în speţă a teoriei fiinţării *absolute* a existentului. O spune de exemplu, K. Joël (*op. cit.*, p. 723 şi urm.), de asemenea W. Bröcker (*Gorgias contra Parmenides*, în „Hermes", Bd. 86, 4, 1958, *passim*). Gorgias ar mima procedura demonstrativă a eleatului, spunînd că, luînd calea urmată de el, ajungem la concluzia că „nimic nu este", ceea ce ar fi cu adevărat absurd. Se aminteşte spusa din fr. B 12 a sofistului: să replicăm unei expuneri grave, rîzînd! Eug. Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel, 1948, p. 68) vede în incriminatul text gorgian denunţarea acelei meditaţii filosofice, de tip eleat, ce speculează pe tema unui real absolut, *în sine*, făcînd abstracţie de *omul* ce cugetă despre real, om preocupat însă, primordial, de relaţii interumane. Mario Untersteiner (*The Sophists*, New York, 1954, pp.159-160) consideră că nu avem aici nici scepticism nici relativism, ci relevarea parodistică a „dramatismului" efortului uman de a înţelege realul, efort care, căutînd puncte stabile în mobilitatea obiectuală, dă doar peste determinaţii opuse între ele şi atunci se epuizează în aporii. După părerea lui W.K.C.Guthrie (*The Sophists*, Cambridge, 1977, p. 194) care aminteşte pe Grote (*A History of Greece*, vol. 7, London, 1888, p. 51 şi urm.), sofistul în fond, combate acea construcţie filosofică ce prezumează un substrat primar, obiectual, cu caracter imuabil, al întregii fiinţări; această atitudine a lui Gorgias avea în vedere, nu numai pe eleaţi ci pe toţi filosofii „fizicalişti" de pînă la el, ce scriseseră lucrări „Despre natură" — Περὶ φύσεως; *c.* Vedem, pe marginea unei sugestii a lui Hegel (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, ed. rom., Bucureşti, 1963, p. 359 şi 363), posibilă şi interpretarea conform căreia demolarea, prin reducerea ze-

dezmistă la absurd, a ontologiei parmenidiene, nu ar fi altceva decît o consecință a denunțării metodei sale logice. Replica lui Gorgias n-ar fi, negreșit, cum crede Calogero, că nimic nu este, dacă acceptăm „tipica argumentație parmenidiană" (Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932-XI, p. 163) ci, tot atît de bine: ajungem la absurd dacă acceptăm *metoda logică* a argumentației lui Parmenides. În adevăr, întreaga construcție parmenidiană fusese o speculație ontologică derivată din principiul logic al noncontradicției (vd. *Introd.* la prezenta lucrare, vol. I, partea 1, p.XCV). E întemeiat să presupunem că cel ce vrea să năruie sistemul eleatului atacă principiul lui susținător. Parmenides, aplicînd strict principiul noncontradicției, elimina constant categoriile pe care le socotea contradictorii. Dar, procedînd ca Parmenides—ar replica Gorgias—ajungem, nu la afirmarea existentului, cum credea eleatul, ci la neant. În acest caz, înțelesul cel mai semnificativ al replicii sale ar consta în logica ce acceptă judecăți construite printr-o *dublă predicație contradictorie* (de tipul „realul este existent și nonexistent" sau „finit, și infinit" etc.), logică, subliniem, care nu neagă principiul identității. Un argument de text în acest sens ne oferă chiar cuprinsul de mai departe al fragmentului: „cuvîntul este produsul (unei acțiuni exterioare) și (totodată) nu este (produs de o) experiență exterioară" se spune în fr.B 3, 85,— unde nu mai e vorba de eleatism —adică „este experiență și nonexperiență". Prezenta interpretare coroborată de faptul că textele gorgiene relevă ori de cîte ori e cazul un mod de gîndire dirigiut de principiul contradicției (dialectice, nu logice). Îl observăm în dezvoltarea celei de-a doua teze a tratatului de față (cf. nota 53), apoi in structura logică a conceptelor gorgiene fundamentale de *kairos* (vd. nota 68), sau *apate dikaia* (fr. 23 și nota 196). Procedînd astfel, Gorgias n-ar fi făcut decît să adopte logica lui Heraclit, opusă și ea lui Parmenides (cf. *Introd.*, *ibid.*, p. CXII și urm.). Mircea Florian observă și el o componentă heraclitică în cugetarea sofistului leontinian (*Cosmologia elenă*, București, 1929, p. 73). Cu privire la „jocul dialectic" din tratarea primelor două teme ale tratatului gorgian, cf. Gigon, *op.cit.*, p. 212. Firul de gîndire al posibilității predicației contradictorii poate fi observat în mișcarea sofiștilor, de la Protagoras și Gorgias la Hippias, la autorul lui *Dissoi logoi* (cf. prez. lucrare, cap. *Hippias* și cap. *Diss. log.*). E admisibil deci, că, privitor la prima teză, Gorgias ar lăsa să se înțeleagă că există un real și anume contradictoriu. Ca și Protagoras (fr. B 1; cf. și comentariul din *Introd. ibid.*, p. CCXVI), el distinge între chestiunea recunoașterii *existenței* realului și aceea de a ști *cum anume* este. Cu aceasta se trece la a doua temă—gnoseologică—a tratatului.

[60] Argumentul, sub forma în care apare le Sextus, este flagrant fals, sub raport logic: din enunțul „se poate gîndi nonexistentul" nu rezultă nicidecum consecința „existentul nu se poate gîndi". Se va vedea însă că, foarte probabil, altul era raționamentul lui Gorgias. Poate că, presupune Guthrie (*op. cit.*, 198), filosoful sceptic reproducea un text gorgian în care sofistul parodia un discurs vinovat de o eronată construcție logică.

[61] Se repetă eroarea logică semnalată în nota 50.

[62] Empedocles, magistrul lui Gorgias, dezvoltase teza conform căreia nu e cu putință ca un simț să perceapă „ceea ce e propriu altui simț" (fr. B 86, D 500, 7).

[53] Demonstrația vizînd cea de-a doua temă a tripticului se conduce după următoarea schemă: nu are dreptate Parmenides atunci cînd afirmă că gîndirea și existentul coincid (fr. B 3). Dacă ar fi așa, ar urma ca tot ce este în gîndire să fie și în existent, echivalență dezmințită de putința noastră de a gîndi ființe și ipostaze ce nu există. Dezacordul nu se produce la nivelul senzațiilor, căci acestea corespund calităților sensibile ale lucrurilor. Teza este din nou empedocleiană. Dezacordul se constată însă la nivelul cugetării; noi nu dispunem de nici o dovadă a conformității acesteia cu lucrurile (cu substratul — ὑποκείμενον — calităților sensibile): în adevăr, după cum nu putem cere auzului mărturii despre cele vizibile, nici văzului dovezi despre cele audibile, tot astfel nu putem cere sensibilității să ateste conformitatea celor gîndite cu realul sensibil. Dimpotrivă, în măsura în care am face totuși apel la criteriul sensibilității în materie de gînd, rezultatul ar fi mai degrabă în favoarea neconcordanței: eu pot gîndi o căruță pe mare, dar văzul mă dezminte. Așadar, în timp ce în sfera realului obiectual — ὑποκείμενον — prezența nonexistenței e problematică, în gîndire această prezență e certă.

Iată unele din interpretările textului celei de-a doua teze, dincolo de tăișul ei antiparmenidian general admis: *a*. Indică poziția *integral agnostică* a lui Gorgias (Robin, Capelle, A. Dumitriu); *b*. Capacității cognitive absolute a rațiunii, afirmate de eleați, sofistul i-ar opune *preeminența sensibilității* (K. Joël, *op. cit.*, p. 724); *c*. După Hegel, ar fi vorba de respingerea de către Gorgias a „realismului absolut", care presupune că ceea ce gîndim ar copia realul și omite rolul activ al subiectivității; altfel spus, sofistul ar combate ceea ce se numește, în limbajul contemporan, materialismul gnoseologic mecanicist; *d*. Avem de-a face cu o gnoseologie *sceptică*, spun Dinnik și colaboratorii săi, descinsă din faptul că Gorgias observă doar ceea ce separă rațiunea de existentul obiectual, nu însă și ceea ce le unește (*История философии*, I, Москва 1940, p. 125); *e*. Accentul ar cădea pe caracterul ambivalent al *logos*-ului, afirmă Untersteiner (*I Sofisti. Framm. e test.*, II, Firenze, 1949, p. 48), dat fiind că nu experiența sensibilă e aceea ce determină ființarea gîndirii; *f*. Nestle este de părere că filosoful sofist neagă putința unei cunoașteri obiective a lucrurilor, mulțumindu-se ca, în locul adevărului, să proclame *verosimilul* (*Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942, p. 310); *g*. Gorgias ar voi, crede Calogero (*op. cit.*, cap. *Gorgias, passim*, în special, p. 218 și 220) ca, respingînd eleatismul, să promoveze un gen de a filosofa, care, nici nihilist nici sceptic, proclamă ostilitatea față de oricare formulări absolute de principii și care, iubitor al maleabilității oricăror sentențe, ar ajunge să pună în joc însăși filosofarea. Un gen de *relativism teoretic* și de *pozitivism practic*, ce s-ar simți mai degajat în cîmpul retoricii decît în acela al metafizicii; *h*. Examenul textului lasă posibile, credem, și alte reflecții interpretative, luîndu-se în considerare și fr. B 3 a (îndeosebi propozițiile în chestiunea vorbire-gîndire, reținînd și observația din nota 16): Cugetarea primește aportul sensibilității reale, dar rolul preeminent revine activității producătoare de sens a gîndirii. Aceasta, deci, „este și nu este" în concordanță cu realul obiectual, constituindu-se, adică, în virtutea acestuia, dar fără a-l „reproduce". În acest caz, gîndirea ar trebui judecată sub aceeași incidență logică sub care se află și realul „existent și nonexistent"; o gîndire complexă, cu funcții creatoare, spre

deosebire de empiricitate (fenomenalitate), sferă a univocității mecanice. Din nou deci aceeași logică a contradictoriului. Există adevărul, opus erorii, dar criteriul determinării lui, în aria meditațiilor cuprinse pînă acum în text, este o problemă încă deschisă. Aceste meditații au prilejuit descoperirea unei metode de cugetare, ori au confirmat-o, dar, în același timp, aplicarea ei în respectiva arie nu pare promițătoare. Soluția va fi dată de ultima parte a textului.

[54] În substratul disjuncției dintre vorbire și existent se întrevede disputa bine cunoscută, viu desfășurată printre sofiști, în tema *physis — nomos*. Punctul de vedere al lui Gorgias în această dispută nu apare în chip explicit, dar vădit, problema e sugerată de însuși titlul tratatului: *Despre natură* — Περὶ φύσεως. Tezei eleate ce identifica natura cu existentul, sofistul îi replică prin filosofemul nonexistentului. Foarte probabil, *physis* avea pentru el sensul de *complex existent—nonexistent*, considerînd că, lipsind, aici, un criteriu al adevărului, reprezintă pentru știință un teren pe care nimic consistent nu se poate construi. Dimpotrivă, există edificiul vorbirii, care, generat după *măsura umană* și a cerințelor acesteia, e coerent și durabil. Aici, cerințele și putințele, ambele omenești, coincid, ceea ce este virtute a conversației, adică de domeniul lui *nomos*. Tocmai pentru faptul că disciplina vorbire-gîndire nu e aservită „naturii" — care e sferă a rigidității și invariabilității (fr. B 11 [6], 11 a [1]) dominată de inflexibilul spirit divin — ea e susceptibilă să slujească omenescului, domeniu al diferențierilor și schimbărilor.

[55] Fondul argumentării celei de-a treia teme, a comunicabilității — și care nu se mai referă la eleatism — ar fi, ținîndu-se seama și de fr. B 3 a [21-25]: cele perceptibile sînt diferite de *logos* (ca vorbire; vd. nota 58), cum și de gîndire (a conceptualiza: ἐννοέω) și anume prin *substanța* lor, căci au caracter corporal, în timp ce *logos*-ul și gîndirea sînt de ordinul spiritualității; prin *mecanismul* lor, fiind reproduceri „naturale" ale fenomenelor, în timp ce *logos*-ul, care e *semn*, precum și gîndirea. sînt de ordin deliberativ prin *organul* receptării lor, senzorial, în vreme ce vorbirea-gîndirea sînt din sfera guvernată de intelect; prin singularitatea dată de *subiectivitatea* percepeрii lor (*x* nu poate lua cunoștință de senzația lui *y*, despre același obiect, senzația lui *x* nu e identică cu a lui *y*, *x* poate să aibă privitor la același obiect, dar în momente diferite, senzații neidentice), spre deosebire de vorbire-gîndire, ce sînt *comune vorbitorilor și auditorilor*, avînd deci — implicit — obiectivitate, constanță, universalitate. Examenul de fond al determinațiilor facultăților vorbire-gîndire, luînd în atenție și restul textelor gorgiene, schițează calea răspunsurilor la chestiunile rămase deschise.

Iată cîteva puncte de vedere privind sensul textului: *a.* Relativitatea individuală face ca percepțiile să fie incomunicabile, ceea ce duce implicit la incomunicarea cunoașterii (Untersteiner, *I Sof. Framm. e test.*, pp. 53-54); *b.* Doar *lucrurile* sînt incomunicabile, în timp ce cuvîntul (așadar, gînditul) este comunicabil, afirmă W.Nestle în monografia sa asupra lui Gorgias (*Die Schrift des Gorgias „Über die Natur oder über das Nichtseiende"*, în „Hermes", 1922, pp. 557-558); *c.* Accentul, spune K. Joël (*op. cit.*, p. 727) cade pe ideea ce opune unei „naturi în sine" conceptul de „natură pentru om", chestiunea fiind așadar, nu aceea de a ști ce este „existentul în sine", ci aceea de a ști cum anume *omul* îl percepe, îl gîndește și îl exprimă; Gorgias s-ar consacra

denunțării dogmatismului; *d.* Hegel afirmase mai demult că sofistul combate teza unui existent ce ar fi un simplu dat în conștiința sensibilă și pledează pentru înțelegerea faptului că el este „așa cum îl exprimă adevărul filosofic" (*op. cit.*, p. 363); *e.* A. Berger presupune la Gorgias intenția de a proclama cuvîntul ca supremă forță social-culturală, depozitară de adevăr, acționînd asupra sufletelor cu efecte terapeutice (*Общественно-политические воззрения древией Горгия*, în „Вестник Истории", 2, 1964, p. 47; *f.* Dupréel vede în tema de față obiectul efectiv al întregului tratat al lui Gorgias, spusele referitoare la cele două teme anterioare nejucînd decît un rol preparator. Veritabilă știință nu are ca obiect existentul, ci comunicarea. Așadar, nu „știința fizicienilor", ci „știința discursului". Sofistul leontinian susține deci, în plan teoretic — așa cum era și firesc — îndeletnicirea sa profesională (*op. cit.*, pp. 63, 68); *g.* Gîndind textul în ansamblul cugetării sofistului-retor, Pierre Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, pp. 262-273) socotește că acesta e preocupat de știință sub raport utilitar, apreciind cuvîntul din punctul de vedere al putinței de a fi *receptat*, ca vehicul al științei. Artă a cuvîntului transmis, retorica devine „experiență a relațiilor interumane", iar prin aceasta prin universalitatea cuvîntului, ea se supraordonează tuturor științelor, care, ele, au caracter special. Prin arta cuvîntului, savantul își poate depăși condiția de specializat, făcînd din știința sa un bun de valoare universală; *h.* Ar mai putea fi adoptată, credem și altă apreciere: textul se orientează către problema cuvîntului, dar ne oferă în fond, în ansamblul cugetării lui Gorgias, o teorie, concentrată, a limbajului; optică încurajată de larga orientare către problemele limbii, din mișcarea sofiștilor, de la Prodicos, la Hippias—cu referire și la *Dissoi logoi*—și Alkidamas. Teoria ar afirma: limbajul nu e un dat natural, ci un produs social; nu există gîndire fără vorbire (cf. nota 58); fără a „reproduce" lucrurile, limbajul se instituie în cursul experienței ce leagă pe oameni de acestea (în fața, să spunem, a culorii obiectului, X și Y—ce nu-și pot transmite senzațiile—pot însă conveni să desemneze în același fel senzațiile de culoare percepute de fiecare din ei); vorbirea astfel constituită asigură deci transmiterea, nu a obiectelor reale, ci a semnificațiilor constituite în cursul experienței; limbajul nu este decît un sistem de semne instituit printr-o convenție în virtutea căreia este transsubstanțiat incomunicabilul în comunicabil; comunicarea lingvistică este, ca și gîndirea, conversiunea singularului perceptiv în ceva de ordinul universalului. Nu sînt însă neglijate dificultățile pe care le prezintă transmiterea celor gîndite și vorbite. Criteriul adevărului — neluminat de meditația ontologică — prinde corp în sfera relațiilor interumane, găsindu-și legitimarea în *eficiența practică* a operii de vorbire-gîndire (fr. A 5, 8, 8 a, 22, B 8, 11 [18]). Dacă Sextus nu avea dreptate anexînd pe autorul lui *Despre nonexistent* scepticismului său, Carneades din Cyrene, însă, ar fi putut vedea în Gorgias un precursor.

[56] Spre deosebire de textul lui Sextus, versiunea MXG cuprinde și tema mișcare—nemișcare, ce figura neîndoielnic în tratatul lui Gorgias.

[57] οὐδὲν ἄν εἶναι ψεῦδος. Este pusă în mod *explicit* problema originii erorii, fapt ce constituie un aport al sofiștilor în istoria gnoseologiei. Mențiunea nu apare în versiunea lui Sextus. Pentru atașamentul sofistului față de ideea de adevăr, vd. fr. B 11 [1, 2, 6, 11,13].

[58] În textul lui Sextus — de la [84] la [87] — chestiunea este aceea a transmisiunii prin *cuvînt* (λόγος). În textul corespunzător al Anonimului — pînă la [22] — obiectul expunerii e de asemenea cuvîntul (λόγος), dar la [22, 23] cum şi la [26] se trece în mod abrupt la aserţiuni referitoare la *gîndire*, la conceptualizare (διανοεῖσθαι, ἐννοήσει, ἐννοεῖ). În pasajul anterior al tratării, pe tema cunoaşterii, fusese vorba, în ambele versiuni (fr. B 3 şi 3 a) doar de „a gîndi" şi de „cele gîndite" (φρονέω, τὰ φρονούμενα). Rezultă din toate acestea că, pentru gînditorul din Leontinoi, e ceva de la sine înţeles că vorbirea şi gîndirea sînt „identice", în sensul integralei concordanţe a funcţiilor lor. Spre a aprecia această poziţie, trebuie subliniată deosebirea logică dintre a gîndi entităţi în *indistincţie* şi a le gîndi în *unitatea* lor. Indistincţia denotă un mod de a fi nedeliberat, al gîndului, spre deosebire de condiţia în virtutea căreia se formulează principiul unităţii dintre entităţi, în mod deliberat, după ce li s-a statornicit în prealabil statutul specificului lor *distinct*. În măsura în care ceea ce observăm la Gorgias este simplă „indistincţie" între vorbire şi gîndire, constatăm că rămîne în limitele modalităţii arhaice ale reflecţiei pe această temă. Dat fiind însă că raportează cele două facultăţi la *lucru*, dat fiind că vorbeşte de funcţia de *semn* a cuvîntului (vd. nota 59), devine legitimă supoziţia că meditaţia lui s-ar orienta acum de la tema generală *vorbire-gîndire* la aceea, particularizantă, despre *cuvînt-concept*, ceea ce este un început de analiză; în acest caz, s-ar vădi un pas în direcţia ştiinţei, a înţelegerii deliberate a faptului că nu există gîndire „nudă", adică fără cuvinte, o direcţionare, aşadar, către un punct de vedere lingvistic reluat în ştiinţa modernă începînd cu Condillac (*Logique*, II, cap. 2 şi 5, *passim*), iar în lingvistica mai nouă, odată cu lucrările lui W. von Humboldt.

[59] σημεῖωι — σημεῖον: *semn*, expresia verbală ca semn; dacă nu ne înşelăm, avem aici primul indiciu ce constată caracterul de semn al cuvîntului, punct de plecare, a ceea ce va deveni mai tîrziu *semiotica*.

[60] Printre valorile ştiinţifice perene constatabile în tratatul lui Gorgias este şi aceea ce relevă faptul că acelaşi semnificant lingvistic poate să aibă, la diferiţi indivizi, semnificaţii neidentice. Fraza la care ne referim e însă echivocă: pe de o parte pare să conteste comunicabilitatea ca atare, pe de altă parte, însă, separînd obiectele reale (τὰ πράγματα) de vorbire (λόγος), de actul de a conceptualiza (ἔννοια), lasă deschisă supoziţia conform căreia textul respinge doar comunicabilitatea „lucrurilor", cum s-a consemnat mai sus şi ceea ce e în acord cu spusele anterioare din text. Notaţia putea să aibă de asemenea rostul de a cere să se mediteze asupra dificultăţilor comunicării semnificaţiilor. Prodicos, în aceeaşi epocă, se arată preocupat de tema în cauză şi nu trage din aceasta concluzii sceptice.

[61] Între observaţiile de aici ale Anonimului şi cele prin care se încheie redacţiunea lui Sextus (fr. B 3 [87]) se observă o diferenţă. Sextus atribuie spuselor sofistului sensul potrivit căruia ar face să dispară criteriul adevărului, în timp ce Anonimul se mulţumeşte să vorbească de aporii (ἀπορίαι). Calogero spune că autorul lui MXG „desemnează argumentaţiile gorgiene ca dificultăţi dialectice, fără să spună că ar duce la o concluzie sceptică"; am avea, adaugă comentatorul italian, pomenind şi începutul fr. B 3 a, „conştiinţa intenţiei doar polemice a lucrării [lui Gorgias]" (*op. cit.*, p. 216, n.2).

[62] Textul referitor la adoptarea gorgiană a teoriei lui Empedocles privind formarea senzaţiilor prin „emanaţii" şi „pori" (cf. *Emped.*, fr. A 86, 87, 88) concordă cu fr. Gorgias B 3, 85 privind relaţia lucrurilor cu organele de simţ. Legătura cu Empedocles apare şi mai evidentă, constatîndu-se că poate fi observată şi în cazul relevat de fr. B 3, 81 (cf. şi nota 52).

[63] Cf. E. Grimal, *À propos d'un passage du „Ménon". Une définition tragique de la couleur*, în „Rev. des ét. grecques", 55, 1942 (Unterst., *I Sof.* II, p. 76, n. 4) : epitetul de *tragikê* ar fi utilizat ironic, sugerînd că răspunsul lui Menon, în loc să pună în lumină adevărul, îl disimulează aşa cum, în teatru, masca ascunde chipul actorului.

[64] Asociind fragmentele B 5 şi 4, se constată o viziune „fizicală", atît a entităţilor şi evenimentelor din natură, cît şi a modului în care acestea ar acţiona asupra organelor de simţ. Chiar dacă, potrivit unora din păreri, s-ar considera că ar fi fost, la Gorgias, un moment fizicalist pe care l-ar fi depăşit în vremea în care a scris tratatul *Despre nonexistent*, şi încă interpretarea „nihilistă" a fondului acestuia din urmă (tezele 2 şi 3 ; cf. notele 49 şi 53) e stînjenită de faptul că ar presupune un salt — straniu — al filosofului dintr-o poziţie în alta polar opusă ; salt cu atît mai puţin probabil cu cît e observabilă o anumită concordanţă între semnificaţiile din fr. B 4 şi cele din fr. B 3 şi 3 a (cf. şi nota 62) semnificaţii care, în cazul „saltului", s-ar exclude reciproc, în mod absolut.

[65] *Discursul funebru* al lui Gorgias se înscrie în tradiţia greacă a cuvîntărilor solemne consacrate cinstirii celor pieriţi în război, tradiţie instituită după lupta de la Plateea.

[66] *Threnos :* lamentaţie funebră. Cf. şi fr. A 1,4 ref. la *Discursul olimpic*. Din ambele fragmente se desprinde spiritul panelenic ce animă ideaţia lui Gorgias, amărăciunea pe care i-o pricinuiesc luptele intergreceşti, chemarea ca grecii, renunţînd să se mai combată unii pe alţii, să se unească împotriva inamicilor lor comuni.

[67] S-a evidenţiat în nota 54 poziţia sofistului în disputa pe tema *physis—nomos*. Adept al principiului *nomos*, el crede în validitatea şi eficienţa statornicirilor umane. Dar, în sfera acestora din urmă, distinge, pe de o parte, omul colectiv — Cetatea — şi, pe de altă parte, omul ca individ ; sau, în planurile decizionale corespunzătoare, convenţiile exprimate în dreptul pozitiv şi opţiunile indivizilor. În secolul lui Pericle, predomină viguros principiul conform căruia, socotindu-se concordante cele două arii de afirmare, individualitatea e cu atît mai preţuită cu cît promovează mai puternic imperativele Cetăţii şi ale legilor ei. Prin întregul text al fr. 6 respiră această din urmă atitudine, dar, totodată, intervine şi un alt moment — sincronizat, dealtfel, cu sensul altor texte gorgiene ce afirmă independenţa spirituală a individului — moment în care acesta din urmă se conturează ca înfăptuitor de dreptate, nu doar prin opera legiuitoare colectivă, dar şi ca persoană. Cînd constată că dreptatea nu e bine slujită de prescripţia legală, poate prea puţin flexibilă, deşi e menită şi ea agregatului politeic, atunci îşi asumă dreptul de a decide *liber* ce anume este cu adevărat echitabil în Cetate, *în pofida legii, deşi în sensul ei*. În concertul vocilor din epocă ce proclamă primatul Cetăţii asupra individului, se face auzit glasul original al individualismului gorgian, articulînd ideea libertăţii individuale, neopuse imperativelor legii (civice), dar neîmpiedi-

cate să-i dea propria sa interpretare în numele folosului comun. Socrate ar fi respins un atare punct de vedere.

[68] Cf. şi fr. B 13. Textul are în vedere conceptul de καιρός a cărui utilizare participă intim la desfăşurarea cugetării sofistului. Este vorba de „momentul oportun" explicitat în fr. B 13. În sensul cel mai larg e norma praxiologică ce recomandă subiectului să se călăuzească potrivit imperativelor concretului, ale clipei date, poate irepetabile în timp şi spaţiu. Adevărul relatării din fr. B 13, conform căreia Gorgias ar fi statornicit primul principiu *kairos*, e îndoielnic. Oricum, îl întîlnim la pythagorici, unde indică anumite durate fatidice în procesul dezvoltării fiinţelor organice (vd. P. Kucharski, *Sur la notion pythagoricienne de* καιρός, în „Rev. phil. de la Fr. et l'Etr.", nr. 2—1963). Aflat şi în *Corpus Hippocraticum*, de pildă în Περὶ τόπων τῶν κατὰ ἄνθρωπον, Littré, vol. VI, termenul ar proveni, după unele păreri, din limbajul medical, semnificînd punctul-cheie al echilibrului organic (vd. Platon, *Oeuvres compl.*, T. XIII, 3, 1930, nota nr. 1, p. 17 a lui J. Souilhé).

Teoria „momentului oportun" sau a „ocaziei" nu are la Gorgias caracter oportunist, cum se afirmă uneori. El cere ca principiul general ce guvernează comportamentul să fie, nu abandonat, ci mulat — uneori în chip deghizat — după cerinţa momentului singular. Spre pildă, fr. A 1, 5 : autorul e un militant al ideii de unitate elenă, dar momentul în care vorbeşte atenienilor cere să n-o pomenească.

Situaţia comentată în nota 67 — legea ca atare şi legitimitatea în cazul dat — trebuie privită prin prisma principiului *kairos*. În acelaşi fel se cuvine înţeleasă ideea improvizaţiei din retorică (cf. fr. A 1,3; A 1 a; A 35) : exprimă, nu uşurătate, ci dimpotrivă simţul responsabilităţii faţă de *momentul dat*, singular, ştiind că, spre deosebire de universal care e simplu, individualul posedă complexitatea de necuprins a concretului. Semnificaţia gorgiană a lui *kairos* se află în corelaţie cu principiul gorgian de „îndreptăţită inducere în eroare" (cf. nota 196). În fluxul continuu al fiinţării umane, *kairos* se instituie ca întrerupere a continuităţii fără distrugerea acesteia, deci ca unitate dintre continuitate şi discontinuitate, dintre universal şi individual.

[69] τὸ αἴσιμα. Se mai întîlneşte şi τὸ αἴνιγμα (cuvînt aluziv, enigmă). Diels şi Nestle adoptă lecţiunea τὸ πλίγμα (aruncare înainte a piciorului, fandare, ca figură în lupta corp la corp) ; ar fi vorba, crede Nestle (*Vom Myth. z. Log.*, p. 317), de o stratagemă de luptă destinată victoriei, aşadar o „legitimă păcălire" a inamicului, variantă a sentenţei mai generale despre „îndreptăţita înşelătorie" (cf. fr. B 19, 23 şi nota 196).

[70] Virtuţile adînci ale cuvîntului (λόγος), teză gorgîană a cărei considerare în plan teoretic dobîndeşte un caracter culminant în ultima parte a tratatului său *Despre nonexistent* (cf. fr. B 3, 3 a şi notele aferente).

[71] Acest discurs-paradigmă este de fapt un eseu demonstrativ. El aparţine mai înainte de orice căutărilor şi experimentelor (deci „eseului", în accepţiunea sa primordială de „încercare a gînditorului" sau *tentamen*), care întemeiază elocinţa filosofică sub forma ei paradoxală, revendicînd sub pretextul reabilitării Elenei onoarea de a întreprinde o analiză nepărtinitoare a puterii cuvîntului : *logos*, marele stăpîn, nu este doar *instanţa discursivă*, ci o forţă şi totodată un tipar ce modelează sufletul (gîndirea şi sensibilitatea), o sileşte pe cea mai vestită femeie (pilda frumuseţii mereu supusă incriminărilor), „pe de o parte să se lase convinsă de cele

spuse, pe de alta să fie de acord cu faptele". Ceea ce ar fi într-un proces de apărare statutul cauzei, slujeşte acum raţionamentului care determină un ţel propus înţelegerii unor martori (care asistaseră la denigrarea Elenei). Această procedură numită *stochasmós* conferă credibilitate unei definiţii general filosofice. De aceea frecventele referiri la cea învinovăţită pe nedrept *(aitioméne)* de majoritatea poeţilor, îndeobşte în tragedie, după ce s-au eclipsat eforturile de reabilitare întreprinse de un Homer sau de Stesichoros. Pentru atingerea scopului apologetic, se procedează la determinarea celor patru motive care au hotărît comportarea vestitei eroine: (1) Tykhe (τύχη), întîmplarea sau „Soarta" ca potrivire de împrejurări; (2) *bia*, „forţa" în ipostaza silniciei; (3) *Logos*. Cuvîntul sau instanţa discursivă, obiect al definiţiei centrale, generînd fluxul de perioade ale raţionamentului demonstrativ *(logismos)*, în sfîrşit (4) *Eros*, „iubirea, ca stihie ce pune stăpînire în mod necondiţionat pe făptura omenească.

Deşi luase drept obiect al discuţiei o persoană aparent dispreţuită, ponegrită, limbajul ironic, spiritual, transformă ocara sau neînsemnătatea celor exprimate în focar de interes, demn de laudă şi – o piatră de încercare a vorbelor de duh. Astfel şi colbul prinde uneori luciul nestematelor. La fel vor înnobila nimicuri un Lucian din Samosata în *Lauda muştei* (sec. II e.n.), un Synesios din Cyrene în *Lauda calviţiei* (sec. III e.n.), urmînd acelaşi tip de argumentare. Dar acestea sînt avataruri ta dive ale tehnicii de reabilitare discursivă, elaborată cu o cutezanţă fără precedent de paradigma gorgiană. Pentru detalii referitoare la evaluarea acestei opere de înaintaş se pot consulta observaţiile fundamentale din W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Leipzig, 1942², cap. IX, 2, pp. 306–329; Untersteiner, *I Sofisti*, cap. IV–V, (cu discuţia problemelor de autenticitate) şi, în cele din urmă, Fr. Donadi, *Encomio di Elena*, Roma, 1982, pp. XI–*XLVIII şi 7–8*. Primul imitator al acestui eseu este de fapt Isocrate, care, într-un discurs omonim, se străduieşte să atenueze oscilaţia dintre laudă şi apologie, deplasînd centrul de greutate al străduniei literare spre zona encomiastică, de idealizare a Elenei. Totuşi, în textul gorgian rămîn inimitabile desfăşurarea gradată de paradoxuri şi orchestraţia stilistică – un *ornatus* („împodobire" a expresiei verbale) care va face carieră şi va deveni paradigmatic, pentru autori foarte diferiţi din literatura clasică greco-latină (îndeosebi un Tucidide printre istorici, iar la romani retori din epoca republicană şi istorici moralişti de anvergura lui Sallustius şi Tacit). Fiecare frază conţine figuri tipice de sunet, mai ales paronomaze, *homoioteleute* (cuvinte şi *kola* cu rime interioare), aliteraţii sau asonanţe care fac să scînteieze ciocnirea sensurilor sau rezonanţa figurilor de înţeles. Simetriile de sinonime sînt grupate în balans periodic, potrivit unei armonizări de sintagme cu număr egal de silabe *(isokola)*. Alteori cuvinte şi expresii omonime reliefează prin contrast antiteze de semnificaţie. În planul sintaxei desfăşurări perfect rotunde ale perioadei sînt urmate de ruperi bruşte ale ritmului.

Sub raportul compoziţiei, discursul este articulat în trei părţi de lungime inegală, ultima fiind „apărarea" sau *apologia* propriu-zisă, dezvoltată gradat, ca în textul unui proces. Pentru a satisface normelor impuse oratoriei de aparat („epideictice") se începe cu un *proemiu* (§§ 1–2); apoi atenţia se concentrează asupra laudei (*enkomion*, §§ 3–5) ce dezamorsează blamul, pentru a permite o desfăşurare în voie a secţiunii centrale, *apologia*, construită în trei timpi. Respectiv: I. *prothesis* (§ 6) sau enumerarea

temelor argumentaţiei în apărare; II. tratarea lor (§§ 6—19) care dezvoltă de fapt combaterea diferitelor capete de acuzare ce grevau renumele personajului incriminat pe nedrept; III. încheierea discursului cu o recapitulare finală a rezultatelor obţinute, sub forma tradiţionalei *comprehensio* (§ 20).

[72] „Buna rînduială" redă cuvîntul *kosmos*, care devine aici un termen generic, derivat din terminologia tehnică a meşteşugurilor şi a oratoriei: „împodobirea", ca însuşire a meşteşugului aplicat sau calitate în domeniul politic, — deci „ordinea" pe tărîmul pregătirii unor grupuri de luptă, dar şi „frumuseţea", obţinută prin elaborare intelectuală în lucrări filosofice sau în practica morală şi în discurs —. I se opune „neorînduiala" (*akosmia*) sau dezordinea care afectează antitetic toate aceste domenii şi anulează în cele din urmă efortul civilizator.

[73] Aici este vorba despre adevărul dintr-un *logos*, „discurs", „cuvînt" sau elaborare discursivă.

[74] Potrivit deprinderii de a construi antiteze concise lauda, *epainos*, se opune „ocării" sau „blamului" (*mōmos*), un concept cardinal, care devenise pentru înţelepciunea populară forţa personificată a denigrării.

[75] „Prostia" este aici de fapt *amathia*, lipsa de cunoştinţe a celor neînvăţaţi.

[76] Se defineşte încă din al doilea paragraf dubla finalitate a textului eseistic: pe de o parte reabilitarea Elenei, pe de altă parte analiza facultăţilor discursive. În acest paragraf textul prezintă două lacune.

[77] „Ascultătorii" sînt aici auditorii virtuali şi totodată cei care dau mărturie pentru cele auzite (poeţii inspiraţi din diferite epoci, preocupaţi în virtutea unei tradiţii multiseculare de a releva în primul rînd „nenorocirile" de tot felul pe care le adusese troienilor şi greeilor Elena, soţia lui Menelau răpită de Paris).

[78] „Argumentarea" este desemnată aici prin termenul *logismós*, utilizat pentru prima dată în mod propriu pentru a desemna tehnica de raţionament. În cazul nostru vestitul obiectiv al sofiştilor, v. nota 71, potrivit formulei reluată de Platon în *Phaidros* 267 A (vezi în acest volum fragmentul gorgian A 25): „a conferi amplitudine celor mici şi a celor [illegible]mente care par mari".

[79] Într-o formă concisă, de o certitudine ideală (o brevitate studiată), începe cu paragraful al 3-lea enumerarea *laudelor*, a meritelor supreme, cu totul neobişnuite, de care s-a învrednicit Elena. Mai întîi se insistă asupra „obîrşiei" (= n a ş t e r e a), noţiune explicată înainte de „natură", deoarece însuşirile vor fi tratate ulterior, în ordine inversă faţă de primul enunţ.

[80] „Întîietatea între bărbaţii şi femeile dintîi" (= *ta prōta tōn prōtōn*) redă un *diptoton* al frazei greceşti care aminteşte — în plan semantic — năzuinţa stilului de tragedie de a înnobila subiectul ce se cuvine lăudat.

[81] În traducere s-a păstrat formularea eliptică. Precizăm conturul frazei printr-o completare, inclusă între paranteze ascuţite. Perechile de antiteze sînt mai degrabă corelative (sau echipolente). Tatăl „adevărat" *fiind* efectiv un zeu (*genoménou theou*), cel „pretins" (Tyndaros) i se opune ca unul despre care, pentru a fi salvate aparenţele, „se spunea" (*tou de legomenou*), „că fiinţează ca părinte". De acolo şi opoziţia ulterioară între „cel acreditat pentru că era" (... *dia to einai edoxen*) şi „cel dovedit pentru că spunea că este" (... *dia to phanai ēlénkhthē*).

[63] Hiperbolic monarhul Spartei (Tyndaros) este calificat drept „cel mai puternic dintre oameni"; poate fiindcă a impus peţitorilor de neam regesc ai fiicei sale să se lege printr-o juruinţă legendară de tip gentilic să rămînă solidari cu viitorul soţ.

[63] În paragraful *4* şi-a găsit locul un elogiu al înzestrării „de la natură" (*physei* — v. *supra* enunţul de început din § 3). Este *frumuseţea*, luată ca valoare absolută; de aceea „pe potriva zeilor" (*isotheon*, propriu-zis: „care o face egală cu divinitatea").

[64] Disjuncţia „a primit-o" „nu a ţinut-o ascunsă" foloseşte două cuvinte greceşti paronime (*laboúsa* ou *lathoúsa*) şi valorizează însuşirea supremă dată de Fire şi manifestă pentru toţi.

[65] Prin acest nou *diptoton* („corp ... corpuri"), un cuvînt concret dă o materialitate sugestivă unei noţiuni abstracte, deci *personajele* virile (*sōmata andrōn*) din legenda troiană „s-au adunat", ca în jurul unui focar al seducţiei: multe prezenţe *corporale* (*somata*) care gravitează atrase de prestigiul fascinator al unui „singur corp" (*heni somati*). De relevat valorizarea sporită prin alternanţa *plural* ~ *singular*.

[66] O înşirare de patru apanaje şi însuşiri exemplare pentru eroii din vechime: averea (pe cît se pare moştenită) şi nobleţea — date de *Fortuna* (Noroc), vigoarea personală (individuală) şi facultatea iscusinţei (= *sophia*), dobîndite de om prin educaţie (*paideia*). Majoritatea unor asemenea calităţi îşi găseşte în greceşte expresia prin substantive prefixate cu *eu-*, „bun", „ales", însemn de nobleţe. Deci: *eu-geneia*, *eu-doxia*, *eu-exia*. Pentru standardele unei morale arhaice a grupurilor aristocratice „a fi de neam", deci înzestrat cu *eugeneia* implica să posezi „o avere din vechime" (transmisă ereditar, ca titlurile de nobleţe) laolaltă cu „virtutea" (*aretē*). Aceeaşi coalescenţă se întîlneşte în caracterizările *eugeniei* din Platon, *Theaitetos* 174 E şi Aristotel, *Polit.* IV, 1291 a 21 (textele *ap. el* Immisch, p. 14). Gorgias mai adaugă meritul *personal* în călirea trupului şi dobîndirea unei supremaţii de ordin pur intelectual: *sophia*, „cultura-iscusinţa", virtute-cheie; cf. ediţia comentată de Otto Immisch, col. Lietzmann, „Kleine Texte" (158), Berlin, 1927, p. 13 şi urm.

[67] Sofistul îşi justifică *brevilocvenţa*: nu are rost să mai repete pentru auditorii din vremea sa, care cu toţii cunoşteau epopeile Ciclului Troian (Homer şi poeţii ciclici) cum a fost răpită Elena de Paris. Acestea sînt elemente narative superflue, care pot spori „credibilitatea" (*pistis*, redat de traducătoare prin „încredere"), dar ele ar putea compromite „delectarea" (*terpsis*, în trad. „plăcere"). A se vedea şi doctrina delectării din fr. 23, corelată cu efectele „iluziei" (*apate*) asupra sensibilităţii.

[68] Pentru „arătarea motivelor" Gorgias foloseşte aici un *terminus technicus* din practica discursurilor judiciare de respingere probatorie: *prothésomai*, „voi pune dinainte în *prothesis*" (aici §§ 6—19: c a u z e l e vestitei călătorii a Elenei la Troia — în text *stolos*, „expediţia" — care totodată o *dezvinovăţesc*. Sofistul bate monedă şi pe dublul semantism al grecescului *aitia* („vină" şi „cauză").

[69] Acum apar cele patru *motive* (v. şi caracterizarea discursului, (pp. 475—476) care justifică întru totul comportarea Elenei şi o dezvinovăţesc în *apologie*.

[70] „Voinţa zeului" incriminată aici este tocmai *tykhe*, „Soarta" ca Necesitate inexorabilă, un ansamblu de coincidenţe din natură care influenţează comportarea umană ca o stihie. Două paronime se opun ca nişte

personificări din tragedie: *prothymía*, puterea „voinței" divine, finalizată, și *prometheía*, „prevederea" umană, virtutea prometeică, de care oamenii nu se pot sluji în orice împrejurare pentru a ține piept necesității oarbe (*anánghe*!).

[91] După cum explică filosofic Untersteiner, în acestă opoziție dintre elementul mai tare (to *kreísson*) și cel mai slab (*to hétton*) primează o enunțare de tip teologal-naturist. Omul nu se poate împotrivi unor forțe superioare din natură (și societate) manevrate ca o stihie divină. „Astfel transcendentul se manifestă în primul rînd ca violență"; treptat, „ceea ce este mai puternic" (*to kreítton*) se transformă în noțiune asociată cu întruchipările destinului și „favorizează trecerea de la transcendent la imanent".

[92] Se cuplează iar ca într-o hendyadă *tykhe* („Soarta") și *deitatea*, care funcționează ca un fel de fatalitate a naturii. Accentul cade pe ideea că o forță sau un determinism de acest fel stăpînește întru totul (și chiar eclipsează) orice vrere sau inițiativă omenească. Tocmai pentru a reliefa raționamentul gorgian, predicatul *péphyke* din text a fost redat printr-o întreagă propoziție regentă: „este o lege în natură ...".

[93] În paragraful 7 se dezbate în termeni de acțiune judiciară culpabilitatea lui Paris, „barbarul", și necesitatea dezvinovățirii Elenei din acest punct de vedere. Se formulează deci un cap de acuzare pentru un delict de *violență* (*bía*, uneori „siluirea" în sens larg — redat în traducere fie prin „forță" și derivatele sale, fie prin verbul „a sili"). Referindu-se la normele jurisdicției attice, fapta „barbară" comisă de Paris este înfățișată ca „nedreaptă" (adverbial *adíkos*) și înfierată ca „nelegiuită" (adv. *anómos*), pasibilă deci de o pedeapsă hotărîtă de lege (*nomos*, în accepțiunea din dreptul penal).

[94] Iată și culminația patetică a primei dezvinovățiri: recurgerea la „compasiune", ca într-o *captatio benevolentiae* unde ar fi pusă de-a dreptul sub ochii juriului ființa vulnerabilă a victimei și aroganța vinovatului. Se atinge astfel unul din obiectivele măiestriei oratorice: celebrul *movēre* („a emoționa" — cf. Cicero, *Orator* 69 și urm.). Elena se învrednicește de „milă" (*eleetheisa*), seducătorul ei merită (antitetic) „ura" (*misos*).

[95] Expresia greacă *ei dè lógos ho peísas* („dacă tocmai cuvîntul a fost cel ce a convins-o") își găsește o paralelă în Sofocle, *Electra*, v. 197: *dólos ēn o phrásas, éros ho kteínas* („vicleșugul a fost cel ce-a pus la cale, *eros*, cel care a ucis"). Cu acest paragraf retorul-sofist abordează demonstrația centrală din eseul său: înfățișarea puterii cuvîntului — *logos* (instanță discursivă și element atotstăpînitor al comunicării verbale, agent al persuasiunii).

[96] Acest „trup foarte mărunt", invizibil (*aphanestaton*), al discursului este fie limba, fie „cuvîntul", ca entitate a vorbirii sau a fonațiunii — substanța verbală, ca flux al unor elemente „invizibile", a căror individualitate în auz dă impresia unei succesiuni de impulsuri foarte mici (materialmente), în comparație cu ponderea de idei a mesajului și cu impactul său asupra întregii făpturi senzoriale a vorbitorului-auditor (*homo loquens*) și totodată (*patiens*).

[97] Filosoful a pătruns în miezul enunțării sale demonstrative. Pentru a spori efectul direct al discursului folosește termenul simplu *deixis*, „arătare" (în loc de *apó-deixis* sau *epi-deixis*, „demonstrație"), înlănțuit

cu alte două cuvinte aliterante: *dei*, „trebuie" şi *doxa*, „opinie". Îndată se precizează dealtfel că *doxa*, „opinia" nu este doar „părerea subiectivă", lipsită de orice consistenţă (ca la eleaţi), ci tocmai dimpotrivă dispoziţia internă a receptorilor mesajului, care testează şi confirmă adevărul celor demonstrate. Numai prin experienţa *opiniei* logos-ul ca „influx extern" (Untersteiner) comunică efectiv un conţinut viabil de adevăr.

[98] Aceasta este prima evaluare „ştiinţifică" a poeziei ca meşteşug al cuvîntului (artă verbală codificată cu care începe literatura). De relevat în primul rînd efortul de a formula o definiţie sobră demitizantă. Ca *logos em-metros*, „discurs ce include metrul (= ritmicitate intenţională)" arta literară pe care grecii o numeau *poïesis* devine modalitate discursivă. Ecourile definiţiei gorgiene nu vor înceta să se repercuteze timp de cîteva secole (în primul rînd în *Poetica* lui Aristotel (1447 b 13), unde revine formula *logos ekhon metron*, „un discurs ce are ritm", deşi — îndată — se relevă caracterul tehnicist, exterior al formulării. Cu timpul, această abordare stilistică va fi dată uitării şi numai lingviştii din zilele noastre vor medita din nou asupra poeticităţii ca „funcţie a limbajului" (Bühler, formaliştii ruşi, Vossler, Jakobson).

[99] A doua parte a definiţiei poeziei (ca meşteşug al cuvîntului) cuprinde una din cele mai pătrunzătoare descrieri ale vibraţiei psihosomatice pe care o produc stimuli verbali pe măsură ce „sufletul" (= sensibilitatea şi mecanismele asociative ale cugetului) răspunde impulsurilor articulate ritmic în substanţa cuvintelor receptate astfel încît se declanşează fenomenul *empathiei* (greşit redat uneori în terminologia noastră prin *intro-patie*), pe care Platon o va numi „simpatie" (cf. *Statul* X, 605 D: *sympaskhein*). Sufletul *retrăieşte* datorită forţei de sugestie a cuvintelor suferinţele şi peripeţiile unor „trupuri străine" (aici termenul începe să desemneze personajele), ca şi cum ar fi *ale sale*; deci şi le „apropriază". Totodată *idion pathema*, obiect intern al lui *epathen* se referă şi la o „suferinţă" (= reacţie a sensibilităţii) specifică reprezentărilor produse de răsfrîngerea unui mesaj verbal. Desigur, analiza de amănunt e influenţată de progresele medicinei. În schimb, comentatorii nu sînt de acord în privinţa potrivirii totale dintre simptomele descrise de Gorgias şi funcţia de purificare *(katharsis)* atribuită de Aristotel celor două reacţii (mila şi spaima sau „groaza"). Prea puţin *kathartică* trăirea prin fantezie, prin forţa de reprezentare a cuvintelor (şi a spectacolului) suscită reacţii polar echivoce — mai de grabă o amăgire toxică, primejdioasă şi totodată delectabilă. Atestată încă din Homer, firească este „nevoia de lacrimi" pentru „descărcarea" sufletului — cf. de ex. *Odiseea*, c. VIII, 521—522 şi regăsirea în compasiune a lui Achile cu Priam în *Iliada* (c. XXIV).

[100] Propriu-zis, este vorba de „incantaţii — sau descîntece — pline de inspiraţie divină" *(entheoi epodai)*. Epitetul a generat în semantismul stărilor sufleteşti prin substantivizare termenul *enthousiasmos*. Discursul dezvoltă în §§ 11—14 „argumentul (*logos*-ul) puterii de netăgăduit, polare, a graiului potrivit cu măiestrie. Mai întîi se aprofundează latura tainică, „fascinaţia" *(goeteia)* şi „vraja" *(mageia)* inerente lirismului pur al poeziei şi al melicii.

[101] Cele două „arte" *(technai*, „meşteşuguri") sînt de fapt două modalităţi discursive, iar apoi două genuri literare: p o e z i a şi p r o z a

(discutată în §§ 11—13). Pentru prima dată în cultura europeană un filosof teoretizează genurile din perspectiva strategiei retorice a efectelor de reprezentare, a puterii fascinatoare exercitată de cuvînt asupra sufletului și a minții. Or, tocmai în această fascinare, Gorgias descoperă polaritatea discursului. Acțiunea lui delectează, induce o anumită stare de spirit, aprofundează de fapt cunoașterea lumii, dar în același timp ea nu este decît amăgire, iluzie și poate falsifica orice adevăr. Untersteiner caracterizează acest raționament gorgian: „bucuria stîrnită de artă se întemeiază pe satisfacția unei cunoașteri care a pus stăpînire pe lume, pe spectacolul ei policrom (...); cugetul domină cu seninătate iraționalitatea tragică în antitezele ei ireductibile" (*I Sofisti*, p. 231).

102 În text: *psychēs hamartémata* (= „erori") și *doxes apatemata*. Două kola ce rimează simetric (*homoeteleute*), în care *psyché* se referă la conștiință (întru cîtva „minte, raționalitate") și *doxa* este „opinia" sau „părerea", pe care și-o formează simțurile („sensibilitatea"). În *Arte poetice*, la p. 43, profesorul Pippidi propune în traducere următoarea formulă sugestivă: „amăgiri pentru suflet și ispite pentru credință". Mai departe sofistul exagerează intenționat (paradoxal) prestigiul „inducerii în eroare" pe care-l dețin cele două „meșteșuguri" (sau „virtuozități" discursive: *poezia* ca „rostire metrică" și *proza*). Ele pot exploata cu măiestrie falsitatea (idee dezvoltată în § 11 consacrat elaborării discursive ca „plăsmuire" în accepțiunea etimologică a termenului).

103 Textul acestui raționament [illegible] corupt tocmai acolo unde începe *cunoașterea a viitorului* [illegible] *științei prezentului* (cunoaștere imanentă). Este [illegible] emendația (*lacunae supplementum*) care face să [illegible] „cunoașterea imanentă" și *prónoia*, „cunoașterea [illegible]" sau „previziunea viitorului". Așadar principala discrepanță pe care o [illegible] „plăsmuirea discursivă" este cea dintre două perspective temporale amestecate în conștiința vorbitorului [illegible]. [illegible] cuvîntului se prevalează de o memorie discriminativă a trecutului (*[illegible]*) pentru a modela prezentul și a impune — în mod abuziv — o imagine deformată a viitorului (prin excelență paradigmatic, modelat după bunul plac al „plăsmuitorului").

104 Se folosesc expresii consacrate pentru a desemna *[illegible]* (sau meșteșugul „divinației", al ghicirii viitorului prin semne, cum făceau prorocii sau „ghicitorii" antichității greco-latine). Desigur intenția este ironică. Totodată însă o asemenea interpretare dată „previziunii" sau enunțurilor prognostice va legitima concluzia din propoziția următoare: chiar în ipoteza unei perfecte raționalități, pentru a trata [illegible] corect cele ce se referă la un viitor mereu ipotetic trebuie să facem apel în mod constant la *opinia simțurilor* (*doxa*, empirie). Filosoful antic se apropie (dincolo de unele paradoxuri) de concepția empiriștilor și a senzualiștilor din secolul XVIII (Berkeley, Hume, [illegible]

105 Unii editori consideră textul corupt [illegible]. Totuși avem aici o [illegible] a paradoxiei pe care o implică raționamentul (de fapt *[illegible]* [illegible]). [illegible] exagerează chiar deziluzia, [illegible] *eu-tychiais*, „înșelătoare [illegible]". [illegible] cuvinte pregătește [illegible]

vinovăţeşte pe cea incriminată: convinsă de „cuvîntul persuasiv" al răpitorului nu a comis o nedreptate, ci a fost victima unei aventuri *ne-fericite*. Calificarea se regăseşte în § 15, unde apare din nou lexemul *tykhe*, „soartă", sub forma verbului *etykhesen* : a fost „victima împrejurărilor". De fapt şi aici în § 11 unele manuscrise dau lecţiunea *atykhiais* (= „covîrşită de nestatornice, nefericite întîmplări").

[106] În două locuri, aşa cum arată lacunele încadrate de paranteze drepte, manuscrisele prezintă în acest paragraf cîte o coruptelă, pe cît se pare datorită unor lacune ale sub-arhetipului.

[107] Începe acum analiza capacităţilor diferitelor discursuri (sau a facultăţilor discursive) ca lucrare multidimensională a cuvîntului. Prin această interpretare conceptul de *peithó*, „persuasiunea", capătă o semnificaţie nouă, diferită de cea tradiţională. Nu mai este contrapusă pur şi simplu „violenţei" *(bia)* şi necesităţii oarbe *(anángke)*. Ea „vine să se suprapună cuvîntului" (gr. *prosiousa logōi*) şi astfel „modelează sufletul ca un tipar". Trebuie redat termenul *typóo* prin „a întipări modelînd" pentru a se păstra întocmai metaforismul. Eficienţa persuasivă a discursului este comparată cu posibilităţile de modelare inerente unui tipar de amforă sau de statuie care transmite apoi oricărui exemplar turnat în această matrice forma exactă pe care a modelat-o sculptorul. De aici paralelismul dintre un artist plastic şi un mînuitor de cuvinte, reluat mai departe, în §§ 16—18 referitor la amprenta imaginii picturale sau la efectul ei asupra sensibilităţii privitorilor. Am înfăţişat diferite faze din această problematică în studiul nostru *Tiparele percepţiei şi problema expresiei în tradiţia elenică*, din „Studii clasice", XVIII (1979), pp. 74—79. „A întipări" semnifică în limbajul tehnologiei greceşti „a modela prin transmiterea unei a m p r e n t e".

[108] Tripla referire comparativă introdusă în acest paragraf se străduieşte să definească trei modalităţi de reprezentare prin *logos* a diferitelor adevăruri în trei genuri discursive majore care modifică datele imediate ale realităţii. *Prima* raportare se face la tratatele (numite tot *logoi*) datorate aşa-zişilor meteorologi, care studiau fenomenele cereşti (*ta meteora*). Întrucît explicaţiile oferite de aceşti învăţaţi păreau să contrazică de multe ori aparenţe accesibile simţurilor, Gorgias fără să considere neapărat că *logos*-ul pătrunde mai adînc în factura realului, atrage atenţia că el substituie o anumită opinie *(doxa)* prin alta şi astfel suprimă o aparenţă superficială (de obicei senzorială) „pentru a transpune în act *(energasamenoi)* de cunoaştere lucruri de nevăzut şi de necrezut, supuse ochilor judecăţii" (aici tot *doxa*).

[109] A doua modalitate discursivă nu se referă doar la un gen literar, ci la caracterul peremptoriu al „argumentărilor" retorice pe care le numeşte „înfruntări agonale ce recurg la cuvinte" *(agones dia logon)*. Probabil este vorba de ciocnirea unor argumente în confruntarea publică dintre doi oratori — mai ales în *genul deliberativ* din adunările politice, dar şi în procesele de drept civil. Asemenea „întreceri" *(agon-uri)* solicită atenţia publicului ca şi cum ar obţine „cu necesitate" *(anangkaioi)* adeziunea, deci ar „constrînge" bunul-simţ sau judecata, ca o persuasiune impusă cu violenţă.

[110] Ultimul gen discursiv cuprinde argumentările în contradictoriu de tip eristic. Se face aluzie la o pluralitate de texte cu finalitate filosofică sau demonstrativă. Desigur sînt vizaţi pe de o parte filosofii

eleați, pe de altă parte controversele sau înfruntările polemice prin care se ilustrează și sofiștii, mai ales cînd stăruie asupra unui raționament care trebuie să modifice opinia comună și totodată acceptarea unor aparențe (ambele noțiuni sint desemnate prin expresia *doxes pistis*).

[111] Pentru a încheia demonstrația puterilor ambivalente ale cuvîntului — facultate discursivă, *logos* transpus în argumentare — o metaforă prin analogie recurge la patru termeni confruntați ca într-un model proporțional. Scopul trebuie să fie dovedirea unui paradox: strategia verbală lucrează asupra sufletului ca un mecanism precis cum este logica, dar el poate recurge și la mijloace iraționale, ca să înfăptuiască *psychagogia* (seducția intelectuală și psihică). Caracterul riguros al acțiunii vorbirii persuasive se bazează pe împrejurarea că retorica și-a proporționat efectele în funcție de structura sufletului, la fel cum dozajul medicamentelor-droguri ține seamă de structura fiziologică a trupului omenesc.

[112] Apărarea se îndreaptă spre ultima parte (§§ 15—19): justificarea celei de-a patra *cauze* (*eros*-ul) care a determinat comportarea Elenei, analizată în al patrulea „parcurs de argumentare" (desemnat aici tot prin termenul *logos*).

[113] Vinovat este amorul-dorință *(eros)*, care lucrează ca „o persuasiune rea" (evocată la sfîrșitul paragrafului precedent).

[114] Din nou, ca în paragraful 13, persuasiunea vicleană se insinuează în suflet prin senzațiile vizuale care „întipăresc sufletul" (vezi explicațiile din nota 107 cu referința bibliografică de acolo). Aici „văzul" a declanșat efectul unei tulburări sufletești care determină comportarea. Și în Empedocles — fr. 64 DK — un anumit spectacol trezește dorința prin asociații de tipul anamnezei.

[115] Întregul raționament referitor la puterea de transpunere a *eros*-ului are la bază pe de o parte o definiție colorată (în „pilde") a procesului de auto-sugestionare prin văz, pe de altă parte o evidență empirică: deformarea raporturilor reale. Aici spaima, la fel ca dorința, anticipează pericolul *viitor*, trăindu-l prin sugestie, ca și cum ar fi prezent. Analogia cu puterea de anticipație a dorinței se impune ca una din cele mai cutezătoare descoperiri ale „psihanalizei" gorgiene.

[116] Propriu-zis acel „adevăr al chinului" de dragoste *(aletheia ponou)* care în fond neutralizează pe cel rațional.

[117] Optăm pentru textul stabilit de Donadi care acreditează astfel o nouă analogie: adevărul ce se întipărește pe cale vizuală prin suferința dragostei este la fel de puternic și de real ca un adevăr al moralei, codificat de „lege" în cetatea-*polis* sau dictat de imperativele unui comportament drept (pe care-l ocrotește *dike*, noțiunea ipostaziată în text).

[118] Metafora sugerează o „eclipsare" a comportamentului normal, ponderat, din cauza spaimei care „stinge" pentru un timp cugetul rațional *(noema)*.

[119] Un nou paralelism între configurația unui spectacol și efectele discursive vrea să pună accentul pe împrejurarea că și văzul *(opsis)* „lasă la o parte" unele amănunte ale realității ce se oferă privirii, întocmai cum discursul (dar și „percepția erotică"!) trec sub tăcere prin elipsă unele semnificate, care se decodează totuși în mod insidios, ca și cum ar fi spuse.

[120] Ca și Simonides din Ceos, în celebrul aforism despre pictură care ar fi o poezie mută (cf. Plutarch., *de gloria Athen.* 3, în acest volum, p. 763), filosoful nostru invocă drept pildă combinații măiestre de forme pic-

turale care sînt de fapt sinteza mai multor elemente inspirate de nuduri frumoase într-un „singur trup", menit să stîrnească în suflet o impresie tulburătoare.

[121] Avem aici un paroxism al efectelor stranii produse de senzația picturală și de insinuarea dorinței erotice: spectacolul devine o „boală suavă" *(hedeia nósos)*. Această potrivire de cuvinte rezultă dintr-o emendație legitimă (în ton cu efectele oximoronice ale stilului gorgianic).

[122] „Dorința multor fapte și corpuri" trebuie interpretată ca o secvență de genitive obiective. După Untersteiner *pragmata* se referă la operele de artă, dar poate fi vorba și de curajul disproporționat care-i determină pe îndrăgostiți să viseze „înfăptuiri" eroice, tot așa cum rîvnésc întruna să posede „trupul" făpturii dorite. Fraza greacă face să răsune și asonanțele unui *triptoton* ca într-o vocaliză *(pollá pollois pollón érota)*.

[123] „Setea de iubire" aici se prezintă ca o „rîvnă de a se întrece" (gr. *hamilla*) corelată cu avîntul unui curaj nebunesc.

[124] Propriu-zis „ignoranța din suflet" *(agnóema psychês)* este un fel de infirmitate a minții, pricinuită de tulburarea psihică. Untersteiner redă pleonastic prin „errore della mente".

[125] Prin această sintagmă se sugerează tocmai caracterul „aleatoriu", nepredictabil, specific domniei atotputernice a *eros*-ului.

[126] În § 20 retorul ajunge la *recapitulatio*, după ce a încheiat ca într-un discurs judiciar demonstrația din *prothesis* (v. *supra* pp. 474—477). El consideră că a izbutit să dezvinovățească victima, explicînd cele 4 cauze care i-au hotărît comportarea împotriva voinței. Aici sînt enumerate în următoarea ordine: (I) „îndrăgostirea" sau *eros*-ul; (II) *logos*, „cuvîntul"; (III) *bia*, „violența"; (IV) *theia ananke*, „necesitatea divină".

[127] În ultima frază discursul gorgian este definit printr-o mărturisire ironică, sub forma unei antiteze atenuate: un *enkómion* („lauda" unei persoane) și o „glumă" *(paignion)* pentru delectarea personală.

[128] Deși prezintă multe caracteristici ale gîndirii marelui sofist, această bucată de bravură se deosebește de vestitul *elogiu* (fragmentul precedent), în primul rînd prin tratarea subiectului sub forma unei dezbateri pedante, lipsit de vervă și umor. De aceea în ultima vreme autenticitatea „discursului" este contestată, mai ales pe baza unor criterii stilistice, (vezi în acest sens J. Sykutris, *Zur Gorgias, Palamedes*, în „Philologische Wochenschrift", 47, 1927, pp. 859—862). Ultimul editor al fragmentelor înrudite ale retorului-sofist Alkidamas, aduce argumente convingătoare pentru a dovedi că discursul nostru trebuie atribuit unui Pseudo-Gorgias, care a luat drept model atît un „exercițiu" similar compus de un Pseudo-Alkidamas — fr. 2 *(Odiseu: acuzație de trădare împotriva lui Palamedes)*, cît și celebra dezvinovățire din *Apologia lui Socrate* de Platon, menită să deschidă o cale nouă cunoașterii de sine. Pentru ansamblul raporturilor de filiație, cf. H. Auer, *De Alcidamantis declamatione quae inscribitur* ..., (disertație), Münster, 1913, H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912, W. Schmid, *Griech. Lit. Gesch.*, I-ter Teil, 3-ter Bd., München, 1940, pp. 57—81, mai ales 73—74; în ultimă instanță Untersteiner, *I Sofisti*, cap. V, §§ 5—6 și Guido Avezzù, *Alcidamante, Orazioni e frammenti*, Roma, 1982, pp. 22—36, 79—82, (unde se dă și conspectul unor similitudini textuale). După cum precizează Untersteiner (în prezentarea fragmentului — ed. cit., pp. 112—113) și W. Schmid (*op. cit.*, pp. 73—74), avem în fața noastră primul exemplu concret de *apologie*, conturată ca specie literar-filosofică

a oratoriei judiciare *(génos dikanikón)* şi totodată ca exemplificare a strategiei de „respingere" *(apagogikè téchne)*, aşa cum o elaboraseră sofiştii, cu riscul de a-i permite astfel unui Socrate (implicit unui Platon şi unui Aristotel) să întoarcă într-o bună zi împotriva lor această metodă de rezolvare a inferenţelor antitetice. Oricum, titulatura şi tendinţa discursivă de ansamblu atestă pentru prima dată folosirea termenului *apologie* în accepţiunea lui tehnică: „apărarea personală", rostită de acuzat într-o acţiune judiciară (sau într-un proces cu caracter politic, unde publicul şi juriul întruchipează — ca în scenariul imaginat pentru „Palamedes" — obştea poporului din *agorá*). Sub raportul retoricii literare, compoziţia discursului este amănunţită mai pedant decît structura „elogiului". Se succed fără ostentaţia unei progresiuni dramatice şase părţi: I. *procmiul* (§§ 1—5), unde se omite *nararea* faptelor bine cunoscute din legenda mereu repovestită de poeţi (s-au păstrat fragmente din două tragedii intitulate *Palamedes*, una de Sofocle, alta de Euripide); II. demonstraţia sau *apodeixis* (§§ 6—21, pentru subdiviziuni v. *supra*); III. caracterizarea persoanei acuzatorului (§§ 22—26); IV. succinta replică dată acuzaţiei principale (*anticategoria*, § 27, intenţionat abreviată); V. gînduri adresate judecătorilor (§§ 28—36 substituind un apel făţarnic la comizeraţie, de tipul *captatio benevolentiae*); VI. o scurtă recapitulare.

Cît priveşte mitul-paradigmă din care provine scenariul procesului de înaltă trădare intentat lui Palamedes, vom aminti doar că naraţiunea-tip şi figura centrală de iscoditor-inventiv concurează faima lui Odiseu şi ulterior meritele unui personaj efectiv ambivalent: regele crud al egiptenilor *Busiris* (a se vedea discursul imaginar al lui Isocrate). Atît Palamedes, cît şi tatăl său Nauplios aparţin legendelor post-homerice din ciclul de *Nostoi* („Întoarcerile" eroilor de la Troia). Venit din Eubeea sau din Argos, eroul nostru se alătură încă de la început expediţiei danailor împotriva Troiei şi îşi dovedeşte iscusinţa în repetate situaţii aparent fără ieşire. Descoperă stratagemele prin care Odiseu şi Ahile încercau să se sustragă de la „înrolarea" în armată, ghiceşte intenţiile zeilor cînd se abate o molimă asupra taberei argive, inventă distracţii salutare pentru a ridica moralul oştenilor, găseşte cea mai potrivită ordine de bătaie etc. etc. Totuşi nu poate dejuca manevrele propriilor camarazi care-l invidiază. Odiseu, aflat în fruntea lor, înscenează complotul de trădare, ticluind un mesaj care ar fi dovedit în ce fel Palamedes folosea invenţia sa de căpetenie — — scrisul — pentru a da oştirea grecească pe mîna lui Priam. O asemenea inscripţie cu tîlc este desprinsă dintr-o suliţă, pe care ar fi trimis-o trădătorului un complice din rîndul troienilor. După ce Odiseu înfăţişase capetele de acuzare într-un proces ale cărui etape autorul discursului nostru le presupune cunoscute, Palamedes îşi rosteşte singur iscusita sa cuvîntare — „apologie". În ciuda performanţei realizate, majoritatea textelor din ceilalţi autori vorbesc despre uciderea sa prin lapidare, în urma pronunţării unui verdict de vinovăţie. Dintre izvoare (de ex. Apollodoros 2, 1, 5, 14 şi 3, 22, 2 sau *epit.* 3, 7, 6, 8; Ovidiu, *Met. 13*, 39 şi urm; Alkidamas, fr. 2; Hyginus, *fab.* 105; Xenophon, *Mem.* 1, 2, 33; Eschil, fr. 303—304 N; Sofocle, fr. 399 şi 438 N; Euripide, fr. 578) cele mai multe atestă în special deosebita inventivitate a personajului nostru, care trecea drept o victimă a propriei sale iscusinţe.

[128] Conceptul de „natură" *(physis)* se opune aici hotărîrilor luate de cameni (sau de autoritatea unei colectivităţi umane) ca un determinism

superior. Untersteiner se referă la o „explicare teleologică a lumii" care-şi are atestările la un Diogenes din Apollonia (fr. 64 B *2*) şi la Democrit (fr. B 176).

[130] „Verdictul" corespunde acum unei decizii judiciar-politice (de tipul „votului" — *psefos* — sau a decretelor de stat). Dar analogia este pur metaforică, fiindcă „natura" (v. *supra*) este singura instanţă care trebuie să decidă moartea unui om.

[131] Problema în dezbatere nu ar ţine aşadar de a şti dacă incriminatul va fi sau nu trimis la moarte, ci dacă sub raportul demnităţii sale de persoană umană va fi lipsit de drepturile cetăţeneşti („dezonoarea" = = *atimía*) sau va muri pe drept.

[132] Antiteza îşi găseşte o nouă dezvoltare, sub forma unei *alternative* (v. şi nota 128). Formularea *disson touton onton* trimite la cunoscutele discuţii sofistice de tipul *dissoi logoi*.

[133] Aluzie la principalul cap de acuzare, ticluit de Odiseu, aşa cum povesteau majoritatea naraţiunilor mitice: Palamedes (v. notele 143, 151, 181 *passim* ar fi urzit un plan obscur de *trădare* a camarazilor, dînd oştirea greacă (*i.e.* aheană) pe mîna troienilor.

[134] Se relevă de la început o insuficienţă procedurală: acuzatorul nu-şi formulase incriminarea pe baza unor certitudini. *Epistamenos*, „cu ştiinţă" (acumularea de adevăruri certe) se opune lui *doxazon*, o dispoziţie a celui „care-şi formează doar o părere" (deci „opiniază", nu afirmă în mod cert).

[135] Se înşiră trei defecte care derivau din caracterul binecunoscut al v e r s a t i l u l u i *Odiseu*: „invidia" (*phthónos*), specifică unui ambiţios care vrea mereu să se căpătuiască, să-şi micşoreze adversarii, apoi *kakotechnia* sau folosirea vicleană a „meşteşugului"; în sfîrşit *panourgia*: „ticăloşia care foloseşte toate stratagemele".

[136] „Panica" este de fapt *ek-plexis*; un fel de „uimire" care lasă omul perplex, aşa cum se întîmplă şi cu făptura sensibilă, cînd e subjugată de fascinaţia cuvîntului (*lógos*) sau a priveliştii în care s-au insinuat fie sugestii înfricoşătoare, fie o ispită stranie de factură erotică — psihologia descrisă în §§ 15—20 din fragmentul anterior (*El. Elenei*).

[137] Pîndită de spectrul unor false alegaţii („acuzaţia nedemonstrată"), această „uimire" poate avea repercusiuni dăunătoare asupra fiinţei raţionale. Aşadar este un fel de perplexitate care sperie („panică") ; de aceea inhibă „discursul" şi totodată „raţiunea" (*logos* ambivalent).

[138] Apărătorul încearcă să demonstreze dificultatea propriei sale situaţii (sub raport gnoseologic). El este „conştient în sinea sa" (explicitarea unui termen de tip *conscientia*) de propria-i nevinovăţie, dar trebuie să comunice şi altora un adevăr ce se întemeiază în primul rînd pe imposibilitatea contrariului.

[139] Îşi găseşte acum formularea o aporie tipic gorgianică (v. de ex. fr. *3*, §§ 78—80) : cum ar putea cineva să-şi bizuie argumentarea pe nonexistent (sau „nefiinţă", obiectul meditaţiei din celebrul tratat *Despre natură*, care primise tocmai această specificare în subtitlu — cf. fr. *3*). O astfel de dificultate îşi are acum oportunitatea tocmai, pentru a dovedi *e contrario* care sînt mobilele adevărate (stabilindu-se în mod paradoxal condiţiile de adevăr pentru cele ce nu s-au întîmplat în ultima perioadă din viaţa lui Palamedes).

140 Sînt cele două laturi ale celebrei alternative care trebuie să dovedească în ambele cazuri imposibilitatea vinovăției (v. nota 128). Propriu-zis, delictul *nu există*, fiindcă nu se poate dovedi că vinovatul ar fi avut o asemenea intenție și chiar de-ar fi avut-o, era imposibil s-o materializeze.

141 Începe astfel în § 6 demonstrația imposibilității delictului care se va încheia în § 22 (v. și planul întregului discurs, *supra*, p. 474). Apărătorul ia în discuție deocamdată primul membru (subiectiv) al sus-menționatei alternative: „nu sînt capabil" (*adynatos eimi*, tradus prin „nu dispun de mijloacele" ⟨de-a săvîrși o asemenea faptă⟩).

142 „Dialog" corespunde cuvîntului grecesc *logoi* — plural polisemantic, redat mai departe și prin sinonimele „discuții", „convorbiri".

143 Legenda menționa trimiterea unui mesaj scris: epistolă sau inscripție transportată de o suliță, sau gravată pe un scut etc. Oricum, variantele mitului povesteau episodul mesajului ca o manevră pusă la cale de Odiseu, care ticluise acest fals indiciu, la fel cum (potrivit altei versiuni) ascunsese un dar valoros în cortul eroului, pretinzînd că era prețul trădării, trimis de Priam.

144 „Barbarul" este Priam, dornic să-și salveze cetatea cu orice preț.

145 „Încredințarea" sau „garanția", desemnată prin cuvîntul *pistis*, „credință", funcționează ca un liant, necesar pentru a-i solidariza pe membrii acestei conjurații. Dacă ar fi existat o asemenea garanție, prin descoperirea ei devenea o probă, un indiciu de natură să convingă în mod peremptoriu (altă semnificație a termenului *pistis*).

146 O combinație verbală care potrivește cuvintele in *hiasm*.

147 În original figurează construcția *ouk eikos*, „nu este verosimil". După unii comentatori o astfel de noțiune ar fi apărut mai tîrziu, fiind teoretizată abia de Aristotel. Deocamdată în mod cert avem deja o raportare la „normalitate" (ceea ce, potrivit simțului comun, trebuie să semene cu realitatea în mod obișnuit).

148 Chiar dacă s-ar fi descoperit un indiciu material și probe (neconcludente) ale urzirii delictului, el nu a fost dus la îndeplinire. Apărarea opune „realizarea" sau „înfăptuirea" efectivă din planul pragmatic (în text se repetă verbul *prattein* care corespunde unei *praxis*) și „întîmplările" ipotetice. O intenție care nu s-a realizat pînă la capăt nu poate furniza vreo dovadă concludentă.

149 Se combină cele două proceduri utilizate cînd sclavii urmau să depună mărturie. O făceau fie „de bună voie" (*i.e.* „nesiliți"), fie la cererea uneia din părți, chiar atunci cînd nu erau dispuși să-și trădeze stăpînii. În asemenea situații erau supuși supliciului torturii (în practica judiciară romană celebra *quaestio*).

150 Viața dintr-o tabără militară este prezentată ca un amfiteatru al obștei, un mic univers „deschis" (în accepțiune semiotică!) trăind sub cerul liber. Bineînțeles, oratorul exagerează, din dorința de a găsi un argument global, care să încununeze seria propozițiilor implicate de primul membru al susmenționatei alternative: „n-am avut mijloacele ..." (v. *supra*, § 6 și nota 141).

151 Odată cu acest paragraf (13) argumentarea începe să demonstreze inconsistența celui de-al doilea termen al cunoscutei alternative: „⟨chiar dacă aș fi avut posibilitatea⟩ aș fi vrut oare ...?" N-a existat nicio-

dată intenția, deoarece nu-și avea rostul; comporta pericole pe care acuzatul nu era logic să le asume. Demonstrația ocupă un spațiu întins (pînă la § 21) și insistă mai ales asupra veleităților de putere.

[152] *Intenția* sau „volițiunea" presupune un scop, o finalitate — la ceea ce în formularea grecească este redat prin locuțiunea *heneka tou* = = „pentru ce" („cu ce mobil")?

[153] Înșirarea meritelor și a bunurilor (privilegii supreme, virtuți) care-i ridică pe greci deasupra celorlalte neamuri „barbare" se mai întîlnește și în alte fragmente gorgianice — v. de ex. B 8, B *11* („*Elena*"), §§ 1, 4 *passim*. Calitatea de factură mai abstractă care precedă privilegiul „dominației asupra altor cetăți" este *alkḗ phronemátōn*. Această „forță inerentă cugetelor" determină de fapt eficiența factorilor deciziei (Untersteiner traduce prin „coraggio nell'animo").

[154] Din nou alternarea unor contrarii care alcătuiesc un *Leit-motiv* în filosofarea presocratică: opoziția dintre *bía*, „violența" și „persuasiune" (*peithó* ~ *peithesthai*).

[155] Aici nebunia (*moria*) nu este simplă exaltare, ci un indiciu clar de „nerozie"; o lipsă de discernămînt care contravine deprinderii epocii lui Pericle de a măsura vrednicia omului cu un „etalon intelectualist" (Schmidt). Ca locuri paralele se citează *Anonymus Iamblichi*, fr. *7*, 13, Eschil, *Perșii*, v. 719, Tucidide V, 41, 3; IV, 64, 1. Un om echilibrat nu-și poate îngădui acte nebunești care lezează demnitatea sa de ființă rațională.

[156] Se precizează portretul omului deplin cumpătat, caracterizare care ne dovedește limpede că ne aflăm în fața unui discurs de factură clasică, preocupat să perpetueze idealurile Atenei (aceasta este „cetatea" suverană la care se referă Palamedes, deși patria sa legendară este Eubeea sau Argosul iar oștirea danailor provenea din diferite cetăți ale „vîrstei eroice").

[157] În loc de a înfățișa persoana unor martori sau probe materiale certe, așa cum se obișnuia în economia discursurilor judiciare (după ***narratio*** și în corelație cu „combaterea argumentelor"), Palamedes „aduce drept martor" însăși evidența modului său de viață pilduitor din trecut. Artificiul nu poate suplini procedeul mai prozaic — dar convingător — al producerii unor dovezi concrete (*testimonia*).

[158] În ton cu artificialitatea procedurii, autorul nostru își permite jocuri de cuvinte semantic-etimologice: *diptoton* și paronomasie pe tema *con-viețuirii* și *con-științei* comune (*sýn-este* ... *sýn-iste*).

[159] Din nou un joc de cuvinte *polyptoton*, bazat pe sugestivitatea lexemului *timé*-*én*-*timos*, pentru a înlătura spectrul *a-timiei*.

[160] Una din motivațiile (sau „mobilele") ipoteticei trădări, ar fi putut fi *aspháleia*: dorința de a se ști în „siguranță", de a găsi un „refugiu". Ea vine după ce a fost combătută insinuarea mai gravă că incriminatul ar fi acționat din dorința de a dobîndi „onoruri", sau „privilegii" (*timai*), o poziție social-politică mult mai înaltă, care să-l scoată din anonimat. Ar mai fi de remarcat că motivațiile pe care le-a putut inventa discursul acuzatorului, așa cum le reconstituie în „respingerea" sa Palamedes, formulează scopul ipotetic al trădării sale sub forma unei noi alternative: „a-ți ajuta prietenii /(versus)/ a-i păgubi pe dușmani". După Untersteiner este un tip de „argumentare dublă" (*dissós lógos*), propriu judecăților etice gorgiene ~~(cf. de asemenea fr. B 19 și B 21). De fapt sînt două~~

variante ale unei atitudini patriotice, reluate şi în discursul panegiric din *Menexenos* 71 E.

[161] „Penalitatea" este aici *zemia*, „pedeapsă" (şi totodată un fel de „amendă" care penalizează o comportare greşită sau un exces vinovat). I se opune destul de simplist „cîştigul" — propriu-zis „avantajul", ca într-o *quaestio infinita*.

[162] Textul este aici corupt, în urma copierii unei fraze care a fost afectată la un moment dat (de-a lungul tradiţiei manuscrise) de o lacună. Completarea, judicioasă, îi aparţine lui Sauppe, fără să suplinească întocmai lipsa unui volum de cuvinte care nu se mai poate evalua cu cea mai mare precizie.

[163] Aluzie la eroii ahei pe care Palamedes potrivit biografiei sale mitice i-ar fi păgubit sau lezat prin stratagemele sale (v. şi nota 128).

[164] Cu fraza finală din § 21 oratorul specifică limpede încheierea părţii de argumentare *apagogică*, începută în § 5 (v. şi notele 132, 138 şi 139). Repetînd formularea falsei alternative (neautentică în privinţa mobilelor sale), discursul insistă şi aici asupra închiderii acestei secţiuni a „dosarului" de acuzare.

[165] Din nou două lacune ale tradiţiei manuscrise, suplinite de Sauppe, Blass şi Radermacher.

[166] S-a completat enunţul în traducere pentru a explicita un text de o eleganţă eliptică în frazarea sa grecească.

[167] Aşa se prezintă textul completat aici de Diels. Se restabileşte o serie de raţionamente cu dublă condiţionare de tipul *non solum* ... *sed etiam* („nu numai ... dar chiar şi").

[168] Îndemnul pentru elaborarea unui eşafodaj probator solid culminează cu antitetica paralelă (disjunctivă) dintre *doxa* („opinie") şi *alétheia* („adevăr"). Untersteiner trimite şi la fr. B *11* („*Elena*"), § 11 unde nu se insistă cu aceeaşi vehemenţă asupra devalorizării virtualităţilor de adevăr, subminate de opinia subiectivă.

[169] S-a introdus în text cuvîntul „facultăţi" pentru a înlesni lectura. Fraza greacă spune doar „ceea ce nu poate avea acelaşi om". Aici *sophia* este „iscusinţa" unui născocitor şi totodată „*logos* obiectivat capabil să învingă eroarea". O asemenea înzestrare este incompatibilă cu „nebunia" (gr. *mania*).

[170] „Abil în meserie" este de fapt un *technecis*, „om al meşteşugurilor" — „abilităţi", *deinos*, „straşnic de versatil".

[171] *Porimos* = „inventiv" (propriu-zis capabil de a găsi resurse pentru orice impas).

[172] Inteligenţa este din nou *sophia*, care se opune „nebuniei" şi confuziei mentale.

[173] Se reliefează simetric termenii antitezei (propriu-zis alternativă cu două laturi în opoziţie privativă care nu pot coexista laolaltă). Deci oamenii *phronimoi*, „cuminţi" (în sensul tare al vocabulei) nu pot fi în acelaşi timp *anoetoi* = „făr-de minte".

[174] După secţiunea consacrată persoanei acuzatorului, discursul abordează o dificilă auto-apărare (în §§ 28—32), prilejuind *apologia inventatorului*, personaj versatil care a făcut să se îndrepte civilizaţia pe calea unui progres neîntrerupt. Introducînd această nouă partiţie a cuvîntării sale, oratorul foloseşte doi termeni din vocabularul tehnic al instituţiilor; el „dă socoteală şi justifică viaţa sa trecută", transferînd în faţa juriului

procedura politică folosită de orice magistrat sau demnitar public la ieșirea din funcție (cînd trebuie să-și justifice activitatea față de popor).

[175] Gradația folosită este în această formulare un procedeu de hiperbolizare: „ceea ce vine mai întîi și în al doilea rînd și este cel mai mare lucru pentru mine ..." Așa se pune în valoare ideea nevinovăției sale depline.

[176] „Inventatorii" sînt acele personaje cu o înzestrare deosebită care au scos omenirea din faza primitivismului, cînd societatea era *a-poros*, „lipsită de resurse" și *a-kosmos*, neorganizată, pentru a face să domnească belșugul (care anunța era tehnicii) împodobind traiul *(kekosmemenos bios)* cu binefacerile civilizației. Despre ideile sofiștilor și despre rolul civilizatorilor, cf. A. Kleingünther, Πρῶτος εὑρετής, în „Philologus", Suppl. 26, I, nr. 3 din 1933 și mai recent A. Piatkowski, *Civilisateur et civilisation chez les Grecs anciens*, în „Studii clasice", XIV (1972), pp. 27–79, unde se compară ideile sofiștilor Protagoras, Prodicos și Critias.

[177] „Invențiile" atribuite lui Palamedes respectă de bună seamă un anumit verosimil arhaic. Obiceiul de a comunica rapid veștile la mare distanță — printr-un cod simplu de semnale făcute cu focuri (în text *pyrsoi*, „vîlvătăi") aprinse pe înălțimi — este atestat în legendele din ciclul de *Nostoi* („Întoarcerile"), așa cum reiese din vestita descriere a itinerariului străbătut de flacăra ce anunța căderea Troiei, într-un pasaj celebru al *Orestiei* lui Eschil *(Agamemnon)*.

[178] În fapt aproape toată secțiunea finală a discursului (§ § 28–36, v. și planul din *nota* 128) se adresează direct judecătorilor, dar de abia cu acest apel mai insistent oratorul se confruntă cu persoana celor puși să pronunțe verdictul.

[179] Deci în *apologia* sa eroul nu va încerca să trezească mila și compasiunea complexului de judecată, așa cum obișnuiau de obicei oamenii de rînd și avocații profesioniști care le scriau discursurile. Era momentul patetic de pantomimă, unde se dădea cursul unor *topoi* („locuri comune") ale retorismului de școală, codificate și de Thrasymachos.

[180] Altfel spus: nu trebuie să cercetați la fel de atent durata întregii mele cariere din trecut și răstimpul scurt al întîmplărilor recente care au dus la incriminarea mea.

[181] Acum „clevetirea" este de fapt „calomnia" insidioasă — *diabolé*, cum este cea care a subminat în anumite medii și reputația lui Socrate, asimilat de acuzatorii săi cu un sofist destructiv. Unor astfel de *rumori* deformate și răuvoitoare li se opune *peira*; „dovedirea": o investigație prin „punere la încercare" și analiza experienței de viață.

[182] Apărătorul a făcut apel nu atît la mila judecătorilor, cît mai ales la *discernămîntul* lor superior (strategie măgulitoare!). De aceea aici este vorba de o *precauție* moral-heuristică, pentru care se utilizează termenul *eulabeia* (în vocabularul religios de aici derivă evlavie).

[183] Aici se folosește din nou termenul *doxa* într-o accepțiune ambivalentă: reputație bună sau rea, „faimă" care depinde de opinia celorlalți dar este provocată de un comportament specific al fiecărei persoane care trăiește într-o colectivitate.

[184] Din nou o figură de vorbire în care se juxtapun cuvinte antitetice, cu asonanță și terminații care rimează: moartea este un *telos*, „săvîrșit" al vieții; „infamia" (*doxa* cea rușinoasă) este o „boală" care macină viața,

o degradează. Asemenea formulări se potrivesc întru totul, ca o pecete ornamentală, pentru *epilogul* discursului.

[185] Apărarea stabilește cu grijă o distincție calitativă care distanțează judecătorii săi (reprezentînd aici de fapt ansamblul oștirii adunată ca în *agorá*, pentru un proces public) și — *dincolo* de aceștia — nevrednicul său acuzator, Odiseu (Ulisse). La începutul acestui epilog (§ 35) apărătorul insistase asupra faptului că verdictul depinde de un adevăr greu de dovedit numai prin *logos*, „demonstrație folosind cuvintele". Acum este în joc un trup vulnerabil și onorabilitatea celor care vor decide soarta lui.

[186] Nu e vorba de o considerație doar retorică. S-a spus că s-ar raporta la punctul de vedere gorgian privitor la comedie. Mergînd și mai în adînc, ne întrebăm dacă *sofistul* nu se gîndea la *semnificațiile* psihologice, pedagogice și gnoseologice ale rîsului. S-a gîndit poate că Heraclit, de care atîtea îl leagă, pusese în slujba dialecticii sale gluma, ca în fr. 56 (Homer și păduchii). Un text „serios" ca *Elogiul Elenei* se încheie cu notația autorului că l-a scris în scop de „înveselire" (A 11, 21); a sa, dar, extrem probabil, mai ales a corpus-ului său de comentarii filosofice. Tema de maximă gravitate a raportului filosofie—discipline speciale e înfățișată glumeț (fr. 29); tratatul său filosofic *Despre nonexistent* era, la baza lui, pe cît se pare, o luare în derîdere a lui Parmenides; muza lui satirică intervine și spre a biciui modul în care se obținea cetățenia în Larissa (fr. A 19). Dat fiind că discursul său e polemic, e ambivalent: e gravă argumentare logică, dar și ofensivă emoțională, căci vrea să fie nu doar convingător, ci și mișcător, așa încît toate coardele sufletești ale auditoriului să vibreze; de la caz la caz, tonul se va modula: în tensiunea logică va strecura divertismentul, dar va umili rîsul facil prin chemare la ordine, logică. Dacă însuși realul cuprinde un „ce" inefabil (fr. B 28), se gîndea poate că acesta, lipsit de acces la semiotica vorbirii, dispune de aceea a zîmbetului.

[187] Rostagni, citat de Untersteiner (*I Sof.* II, p. 135), explică nemulțumirea lui Dionysios prin faptul că Gorgias se limitase să cerceteze lucrurile în ființa lor, neangajîndu-se în acele clasificări formale pedante predilecte pentru el, Dionysios.

[188] *Psihagogia*: operă de formare educativă în genere, iar nu doar a copiilor, ca pedagogia. Paternitatea termenului i-ar reveni, se crede, lui Gorgias. Diels—Kranz redau în așa fel prima frază a lui Socrate, încît să apară mai bine apartenența gorgiană a expresiei în cauză. Platon se referă la Gorgias ironic, dar pentru sofist rațiunea de a fi a retoricii era dată în adevăr de menirea ei „psihagogică". Sînt motive puternice să se creadă că, în concepția leontinianului, filosofia însăși se instituie ca psihagogie.

[189] În antichitate, numele lui Gorgias a fost legat de descoperirea figurilor discursului — σχήματα Γοργίεια.

[190] Se consideră că sofistul din Leontinoi a fost primul care a dat prozei turnuri poetice, îmbinînd cu iscusință cele două modalități literare.

[191] „Tremurătoare" nu-i în textul lui Aristotel. Nici „lipsite de sînge" (ἄναιμα) nu este sigur. Eventual, prin comparație cu A 23, „tremurătoare și palide" (τρέμοντα καὶ χλωρά; DK II, 304, nota la r. 25).

[192] S-a emis supoziția că Gorgias ar fi scris și un *Elogiu al lui Achile*.

[193] Faptul că Gorgias, campion al ideii de pace, laudă însușirile de

războinic ale lui Achile a stîrnit nedumerirea unora din comentatori. Dar, spunea sofistul, fiecare condiţie umană are virtutea ei (fr. B 19), a cărei împlinire e misiunea celui în cauză. În acest caz, Achile va fi apreciat pozitiv, nu pentru *genul* îndeletnicirii sale, ci pentru concordanţa dintre aceasta şi însuşirile celui ce o practică.

194 Fr. 18 şi 19 urmează să fie luate laolaltă. Celui ce enunţă o definiţie generală (absolută) a virtuţii, filosoful îi opune principiul concretitudinii — — de atîtea ori reiterat de el — principiu al observării diversităţii şi al particularităţii fiecăreia din situaţiile umane. În fr. 19, diferenţierile se evidenţiază în raport cu sexul, vîrsta şi categoria socială. Criteriul singularizării aminteşte de *kairos* (cf. fr. B 6 şi 13, cum şi nota 68).

195 Este teza „îndreptăţitei înşelătorii" — apate dikaia (ἀπατὴ δικαία) — în speţă faţă de prieten (cf. fr. B 23 şi nota 196).

196 Expunerea conceptului de „îndreptăţită înşelătorie" — ἀπατὴ δικαία— care ocupă un loc de prim-plan în cugetarea gînditorului din Leontinoi. În sfera naturii, legea — cum e aceea a dominaţiei celui tare, dealtfel singura pe care o recunoaşte Gorgias — e monovalentă. În sfera fiinţelor umane, însă raporturile sînt complicate, de aceea normele, pe care oamenii — *liberi* să ia drept călăuză măsura umană — le instituie, trebuie să fie şi ele tot astfel, deci *plurivalente* ; just este *ceea ce* şi *aşa cum* oamenii decid că e just. Principiul lor abstract de „just" se afirmă doar în împrejurări concret determinate *(kairos)*, de unde univocitatea e absentă, astfel că justeţea lor e dată în determinaţii opuse, potrivit formulei *apate dikaia* să spunem „dreapta nedreptate". Principiul ei se dezvăluie în variate ipostaze ce au drept factor comun o anumită *îndreptăţită neconformare faţă de acea rectitudine pe care o implică monovalenţa : a.* În *drept*, „echitabila încălcare a legii", în interesul colectivităţii civice (fr. B 6 şi notele 67, 68) ; *b.* în *etică*, „justificata înşelare" — de pildă, a prietenului spre folosul lui (fr. B 21) ; *c.* în *retorică*, „frumoasă păcălire", pe calea puterii fascinante a cuvîntului (*Elena* 13) ; *d.* în *psihologie*, „amarnicul adevăr (al senzaţiilor)", susceptibil să pricinuiască nenorociri (*Elena* 16—17) ; *e.* în *tehnica de luptă*, „permisa inducere în eroare" a inamicului (fr. B 8 şi nota 69) ; *f.* în *teatru*, „onesta amăgire", în virtutea căreia, prin iluzia scenică se înfăptuieşte adevărul piesei (fr. 23), cum şi cea în numele căreia actorul se ascunde sub masca personajului întruchipat (fr. 4 : epitetul *tragike* şi nota 63) ; *g.* în *poezie*, „aleasa ademenire", ca fond al imaginii poetice, metaforice, cu efecte similare celor din retorică, fapt ce face ca poezia să apară ca „discurs în versuri" (*Elena* 9) ; *h.* în *artele plastice*, „realul artificialului", sau semnificaţiile reale de dincolo de forme şi culori (*Elena* 18 ; dacă, după cum se pare, fr. 28 e gorgian, atunci se schiţează, în temă, o notă în plus : expresivitatea inexprimabilului din opera plastică). Privind complementar notaţiile de la pct. *f, g, h*, se arată fondată opinia lui Wł. Tatarkiewicz (*Istoria esteticii*, I, ed. rom., Bucureşti, 1978, p. 378), conform căreia Gorgias ne oferă o „teorie iluzionistă a artei", iar prin semnalata asimilare dintre oratorie şi poezie, pe temeiul realistei mistificări determinate de cuvînt, ea conduce către includerea retoricii printre arte.

O serie de texte anonime ulterioare, unde distingem reapariţia mai tuturor genurilor de „îndreptăţite înşelăciuni" consemnate mai sus, îngăduie ferm supoziţia unei paternităţi gorgiene, totale ori parţiale, directe ori indirecte : *Dissoi logoi* 3, 10—11 ; Ps.-Hippocrates, *Despre regim* (Περὶ διαίτης) I, 24 ; Ps.-Platon, *Despre dreptate* (Περὶ δικαίου) 373 E—375 A.

Dobîndim o dialectică și mai împlinită a actului de „dreaptă inducere în eroare", cel puțin în artă, constatînd că scopul actului e cu atît mai bine atins cu cît „înșelătoria" — joc actoricesc, ori simbolism poetic — e mai deplină.

Apate dikaia semnalează „un act spiritual capabil să transforme ceva în altceva conform exigențelor lui *kairos*, care, prin faptul că reprezintă momentul deciziei, implică o polaritate ambivalentă, întemeiată pe multiplicitatea contradictorie a realului" (Unterst., *I Sof.* II, p. 98, notă la *Elena* 8). În spiritul acestei notații, se impune înțelegerea celor arătate în fr. A 25, nu în felul sugerat de Platon și urmat de mulți moderni — ca predilecție gorgiană pentru jonglerie oratorică gratuită — ci ca rezultat al reflecției plurivalente proprii sofistului. Textul din Cicero — fr. A 25 — unde se constată că acesta aprobă pe oratorul „ce înalță și răstoarnă rînd pe rînd unul și același lucru" (*Brutus* 12) se face ecoul relevatei convingeri gorgiene. Semnalatele modalități în care se afirmă *apate dikaia* se reduc în ultimă instanță la formula „actului justificat și nejustificat". Este aceeași logică a predicației contradictorii coroborînd acea posibilă interpretare a textului *Despre nonexistent* (fr. B 3 și 3 a) despre care s-a stăruit în nota 49. Constant se remarcă perspicacitatea cu care e sesizată ambivalența particularului, răspunsul ce i-l dă gîndul, evidențiind constructiv relativitatea sensurilor. Paradoxele textelor gorgiene nu sînt, cum se crede, joc stilistic, ci teste de mobilitate a gîndirii angajate într-o severă convingere logică.

[197] Textul fr. 23 a este inclus în colecția gorgiană de către Untersteiner (*Sof.* II, p. 143) urmînd pe Wilamowitz-Moellendorff (*Sappho und Simonides*, Berlin, 1913, p. 148, care a dovedit că doar printr-o eroare a fost această apoftegmă „transferată" de la Gorgias la Simonides. Sensul reiese cu evidență din textul fr. 23 a, a cărui teză o continuă: doar cei ce vădesc un anumit rafinament intelectual sînt în stare să guste transfigurația realului în opera de artă. În speță, Gorgias avea în vedere desigur arta oratorică.

[198] Textul ar vădi, după unele opinii, spiritul pacifist al cugetării lui Gorgias.

[199] Abordarea „substratului" fenomenelor — acea „ființare" abstractă subiacentă de care vorbesc „fizicienii" — e problematică; perceperea fenomenelor există, dar e neconcludentă; fenomenele, dat fiind că sînt sensibile, nu „întîlnesc" ipotetica „ființare" subiacentă, adică se află în *alt plan* decît aceasta din urmă, ce e de domeniul exclusiv al cugetării; ele fiind, așadar, în neadecvare atît cu ipotetica ființare de „substrat", cît și cu intelectul, rămîn inconsistente. Textul fr. 26 învederează, cum spune Untersteiner (*Sof.* II, p. 145) „caracterul tragic al cunoașterii"; adăugind precizarea că atributul vizează cunoașterea *lucrurilor*, se reîntîlnesc semnificațiile din fr. B 3 și 3 a, conform cărora *alta* e sfera ce oferă cunoașterii un criteriu de adevăr, un obiect posibil.

[200] Dacă ideea, cum se pare, îi aparține lui Gorgias, ea privește, pe de o parte, concepția sofistului despre pictură, ca artă plastică a inefabilului, a misterului; pe de altă parte, ea reia și duce mai departe gîndul asupra modalității din pictură a tezei despre *apate dikaia* (cf. nota 196): pictura printr-o „lăudabilă iluzionare" face ca, prin comunicabile culori și forme, să fie intuit un sens profund, care e, strict vorbind, incomunicabil. Sens

tulburător, dacă il comparăm cu cel al unei reflecții oferite de atît de modernul exponent al gîndirii plastice, Paul Klee: „Arta nu redă vizibilul, ci face vizibil".

[201] Pe lîngă modul șugubăț de a-și da pe față gîndul, sînt și argumente de fond ce desemnează pe Gorgias drept autor al spuselor de aici. Așa cum retorica, în opera ei „psihagogică" (cf. nota 188 la fr. B 14) se servește de toate disciplinele științei, filosofia, a cărei menire e „psihagogică", e universal cuprinzătoare, „slujită" de științele speciale.

[202] Recunoaștem, în această autoironie, un semn de înțelepciune.

[203] Cf. *Elogiul Elenei* 13: cunoașterea astronomiei e o parte a culturii; cf. și fr. B 5 și nota 64.

LYKOPHRON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Despre Lykophron nu ştim aproape nimic. Nu cunoaştem locul unde s-a născut, nici cînd anume. Activitatea şi-a desfăşurat-o în primele decenii ale secolului IV. A fost unul din discipolii lui Gorgias, dar nu ştim să figureze undeva o menţiune expresă în acest sens. A fost contemporan cu Alkidamas, dar tot ceea ce se povesteşte despre relaţiile dintre aceşti doi urmaşi ai lui Gorgias n-are nici o bază documentară (vd. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, ed. a 5-a, London, 1966, p. 261). În dezbaterea ce opune principiului *physis* pe cel de *nomos*, cei doi termeni sînt luaţi în accepţiuni ce variază de la un gînditor la altul. Printre discipolii lui Gorgias, unii, obiectînd contra imperiului absolut al „legii", proclamau un gen de individualism anarhic. Alţii însă, ca Lykophron, aveau în vedere renunţarea la anumite norme învechite şi adoptarea unei conduite prodemocratice, favorabile ameliorării vieţii sociale (Vd. W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, Jena, 1922, *Einleitung*, pp. 91—92). Principiul *nomos* — ca înţelegere contractuală între oameni, destinată să includă între celelalte obiective ale ei pe acela de a suprima presupusele drepturi ancestrale ale aristocraţiei — trebuia apărat; dar, totodată, Lykophron era departe de a-l aproba fără notabile rezerve: el nu credea, spre pildă, în capacitatea legii de a ameliora pe oameni, văzînd, presupunem, în structura psihică-morală a oamenilor, un dat „natural" (de ordinul *physis*).

I. B.

LYKOPHRON

1. ARISTOTEL, *Metaph.* (H) 6. 1045 b 10 Unii[1] recurg la noțiunea de „participare" și se află în dificultate asupra mecanismului „participării"[2] și asupra naturii ei. Alții în schimb recurg la noțiunea de „însoțire"[3] [cu sufletul] — așa cum spune Lykophron sofistul că este știința[4] — ⟨*însoțirea*⟩ *între faptul de a ști și suflet.* ALEXANDROS, *ad l.* Alții recurg la noțiunea de „însoțire cu sufletul", precum Lykophron sofistul, care afirmă că știința este însoțirea între faptul de a ști și suflet. Poate că ar fi fost mai bine și mai clar dacă ar fi formulat în felul acesta: „știința este însoțirea cu sufletul a faptului de a ști". Căci Lykophron, întrebat fiind care este principiul unității între știință și suflet, a răspuns: însoțirea.

2. ARISTOTEL, *Phys.* I (A) 2. 185 b 25 Ultimii dintre vechii filosofi [eleații, Heraclit], și-au dat multă osteneală, ca nu cumva din formulările lor să rezulte că același lucru ar fi totodată unul și multiplu[5]. De aceea unii eliminau verbul „a fi"[6], ca Lykophron[7], iar alții[8] acomodau exprimarea, ⟨spunînd⟩ nu că „omul este alb", ci că „albește" ... cu scopul de a nu face din unu multiplu, atribuindu-i verbul „a fi" — (cf. PLATON, *Soph.* 251 B; DAMASC., *de princ.*, c. 126, II, 2 R).

3. ARISTOTEL, *Politica* III (Γ) 9. 1280 b 8 În aceste condiții[9] ..., societatea se transformă într-o alianță, care se deosebește de restul alianțelor cu popoare îndepărtate numai prin criteriul unității geografice[10], iar legea devine un contract[11] și, așa cum se exprimă Lykophron sofistul, o garanție a obligațiilor reciproce[12], dar nu este capabilă să-i facă pe cetățeni buni și drepți.

4. ARISTOTEL, fr. 91 R. (Stob., *Flor. IV*, 29, p. 710 H.) Mă întreb dacă noblețea este o caracteristică a celor valoroase și vrednice sau — așa cum a scris Lykophron sofistul — dacă este lipsită de orice conținut. Căci el,

comparînd-o cu celelalte bunuri, a declarat: *Așadar, strălucirea nobleței nu iese la iveală; solemnitatea ei stă în cuvînt*, pentru că faptul de a o deține duce la renume, or ⟨în felul acesta⟩ cei cu naștere obscură și cei cu naștere nobilă nu se deosebesc deloc potrivit adevărului[13].

5. ARISTOTEL, *Rhet.* III (Γ) 3. 1405 b 34 Răceala stilului se verifică în patru situații: în cuvintele dublc. De exemplu, cum spune Lykophron: „cerul cu multe chipuri", „pămîntul cu spinări înalte" și „țărmul cu trecătoare îngustă" [urmează exemple din Gorgias (fr. B 15) și Alkidamas (fr. 10 Sauppe)] ... Așadar, în folosirea glosemelor[14]. De exemplu, Lykophron îl numește pe Xerxes „omul-monstru"[15] și pe Skiron „omul-prăpăd" [urmează Alkidamas (fr. 14) Sauppe].

(Un carecare Lykophron menționat la 9. 1410 a 18 trebuie să fie tiranul din Pherae. Cf. Vahlen, „Rhein. Mus.", 21 (1866), 143 = *Kl. Schr.*, I, 156).

6. ARISTOTEL, *Soph. el.* 15, 174 b 32 Este necesar uneori să-ți transferi argumentele și asupra unor motive diferite de tema propusă, incluzînd-o totuși pe aceasta, dacă se întîmplă să nu ai nimic de demonstrat în legătură cu subîectul, după cum a făcut Lykophron, provocat fiind să elogieze lira. ALEXANDROS, *ad* l. (după o explicație greșită)[16]: sau mai degrabă, deoarece era constrîns de unii să omagieze lira, cînd de fapt nu avea la îndemînă multe exemple[17], după ce a adus cîteva laude lirei acesteia — sensibile — a făcut relația cu lira cerească. Există într-adevăr în cer un corp compus din multe stele și numit „liră", referitor la care a găsit pe loc exemple numeroase și pertinente[18]. Cf. ARISTOT., *Rhet.* II (B) 24. 1401 a 15; III (Γ) 17. 1418 a 29 și urm.

NOTE

[1] οἱ μὲν ... οἱ δὲ: opoziția pe care o introduce aici Aristotel nu este foarte riguroasă, după cum nici cele două concepte prezentate (μέθεξις, „participare"; συνουσία, „însoțire") nu corespund unei repartizări dihotomice la nivelul structurii.

[2] „Participare" (μέθεξις): noțiune fundamentală în teoria ideilor din sistemul lui Platon — cf. *Soph.* 256 A etc. Am redat αἰτία prin

„mecanism" pentru a evita eventuale confuzii generate de cele patru accepțiuni „canonice" ale cauzalității aristotelice.

[3] οἱ δὲ ... συνουσίαν: am preferat termenul „însoțire", care exprimă mai clar raportul subînțeles de Aristotel între μέθεξις și συνουσία. Untersteiner utilizează echivalentul „comunione" (în *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1949).

[4] τὴν ἐπιστήμην, „știința": relevăm sensul aproape instrumental pe care îl capătă acest termen în gîndirea sofistă. El se opune lui μάθησις, care denotează cunoașterea teoretică, și se apropie în schimb de τέχνη — „abilitate, experiență, învățare din aproape în aproape" — deși nu vizează un anumit domeniu de cercetare, ci știința în general.

[5] τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλά: această aporie constituie una din premisele demonstrației aristotelice asupra procesului prin care virtualitatea trece în act. Dialectica sistemului explică, parțial, o astfel de sinteză a problemelor de ontologie.

[6] ἔτι προστάπτοντες: dificultatea provine din aceea că „a fi" funcționează pe de o parte ca predicat al existenței și pe de altă parte ca verb-copulă (cf. Untersteiner, *op. cit.*, cu trimiterile la Platon, *Tim.* 38 B). În al doilea caz, „a fi" este însă atributiv și determinările pe care le introduce reprezintă tot atîtea diviziuni ale existentului, care ar trebui să fie unitar.

[7] Conform analizei lui Untersteiner, se pare că Lykophron respingea numai folosirea copulativă și deci multiplicativă a verbului „a fi" — nu și pe cea substanțială (cf. și Aristotel, *Phys.*, ed. Ross, Oxford, 1936, p. 464).

[8] Se face aici o referire la școala din Megara (Antisthenes).

[9] Fragmentul 3 se inserează într-o argumentație despre necesitatea vieții morale în *polis*.

[10] „Criteriul unității geografice": în text, τόπῳ.

[11] συνθήκη: aprecierea peiorativă a statului și a formelor instituționale face parte din programul bine știutei opoziții sofiste dintre *natură* (φύσις) și convenție sau *lege* (θέσις). Termenul „contract" pare a ilustra cel mai bine raportul astfel constituit între θέσις și συνθήκη. După cum spune Untersteiner „si ha qui il primo acceno alla dottrina del contratto sociale". Pentru evoluția acestei accepțiuni a statului pînă la Aristotel, unde el se prezintă ca un organism natural, vezi nota lui Aubonnet în ediția „Belles Lettres" a *Politicii* lui Aristotel, Paris, 1971. Pentru preluarea sensului dat de sofiști, în afară de Aubonnet, cf. *The Politics of Aristotle*, ediția W. L. Newmann, Oxford, 1902, vol. II.

[12] ἐγγυητὴς τῶν δικαίων: cf. *An. Iambl.* M (89), 6, 1.

[13] πρὸς δόξαν ... κατὰ δ'ἀλήθειαν: pentru analiza și interpretarea tipologică a acestei opoziții, cf. M. Detienne. *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, 1967, cap. *Le Choix : Alétheia ou Apaté*, pp. 105—145.

[14] τὸ χρῆσθαι γλώτταις: ediția Dufour—Wartelle (col. „Les Belles Lettres", Paris, 1973) introduce termenul „glossèmes"; în același loc, Untersteiner propune formula „parole strane".

[15] πέλωρον ἄνδρα: „un πέλωρος ἀνήρ est proprement un «homme-prodige», si ce n'est un «homme-promontoire», d'après le nom du Cap. Pelôron (Capo di Faro) en Sicile", (Dufour—Wartelle, *op. cit.*).

[16] În legătură cu mecanismul prin analogie al acestui tip de argumentare, cf. şi modelul metaforei la Aristotel, *Rhet.* II, 1, 408 a; *Poet.* 1458 a etc.

[17] Cf. Untersteiner, *op. cit.*, pp. 153–154.

[18] λόγους: am adoptat această traducere pentru că termenul „exemple" se leagă de practica oratoriei antice. Trimite la noţiunea de „context" şi la ideea unui plan paradigmatic al discursului, aşa cum ar sugera şi această folosire destul de tehnică a lui λόγος („repertoriu sau inventar de exemple pentru o temă dată").

ALKIDAMAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Dintre discipolii lui Gorgias s-a evidenţiat, alături de Lykophron, contemporanul său Alkidamas. Născut, probabil, cu cîteva decenii înainte de sfîrşitul sec. V, în Elaia eoliană (Asia Mică), s-a afirmat în prima parte a secolului următor. A fost, cu certitudine, activ între anii 390 şi 365 î.e.n., cum constată, cu bune argumente, Guido Avezzù, într-o recentă monografie[1]. Mai multe despre viaţa lui nu ştim. L. Robin[2] se crede îndreptăţit să afirme că n-a fost un izolat, ci că prin el s-a manifestat una din liniile din descendenţa sofistului din Leontinoi. Ar fi fost chiar scholarhul ce a urmat acestuia[3]. Spre deosebire de alţi elevi ai lui Gorgias care s-au consacrat activităţii politice practice, el a preferat îndeletnicirea de sofist, căreia i s-au adăugat cele de retor şi profesor de retorică, în care calitate ar fi redactat şi un manual al disciplinei pe care o preda[4].

Sub numele său ne-au parvenit integral două lucrări. Una, *Odiseu împotriva trădării lui Palamedes*, infinit probabil, nu-i scrisă de el. Cealaltă, *Privitor la cei ce pregătesc texte scrise cizelate ale discursurilor lor, sau despre sofişti* îi aparţine cu siguranţă. Mai dispunem, din opera lui, doar de puţinele fragmente redate de Aristotel în *Retorica*. Principala sa lucrare pare să fi fost *Museion* (Lăcaşul Muzelor)[5], posibil, o culegere de studii[6], căreia Solmsen şi-a propus să-i reconstituie cuprinsul[7]. În *Messeniakos*, ia apărarea locuitorilor Messenei, ameninţaţi de spartani. A mai scris: *Întrecerea dintre Homer şi Hesiod*[8], *Elogiul morţii*[9], *Elogiul Naïsei*, poate un *Elogiu al sărăciei*. Diogenes Laërtios îl menţionează şi ca autor al unei *Fizici*[10], informaţie primită cu rezervă de către A. Frenkian[11].

În planul teoriei retoricii a suferit o influenţă din partea lui Gorgias. Problemele sociale le gîndeşte însă într-un mod înnoitor, înrudit cu al lui Lykophron şi al lui Antiphon Sofistul. Adversar al lui Isocrate, l-a atacat fără să-l numească, în *Messeniakos* — unde vizează lucrarea isocratică *Archidamos*[12] — şi în *Despre sofişti*, replică probabilă la anumite teze din *Contra sofiştilor* şi din *Panegyrikos*. Combate atitudinea lui Isocrate de susţinător al Spartei aristocratice[13], şi-l critică, după cum observă Brzoska[14], pentru teza sa asupra discursului scris, convins că reprezintă o compromitere a veritabilei elocinţe, odraslă a inspiraţiei spontane.



Nu ştim dacă în materialul restrîns de care dispunem — o parte din texte sînt, pe deasupra, reţinute de Aristotel nu după criteriul însemnătăţii lor filosofice, ci din considerente de stil — se reflectă fără grave lacune fondul principal al cugetării autorului în cauză. Totuşi, atîta cît este, documentaţia ne face să înclinăm a crede că, după cum sugerează

şi D. O'Brien[16], Alkidamas apare, în istoriografia zilelor noastre, ca un nedreptăţit. În Diels—Kranz nu figurează.

Orientarea sa filosofică il desemnează ca pe un gînditor ce evoluează în spiritul şi cîmpul de dezbateri iniţiate de către marii sofişti din prima generaţie, dar răspunzînd întrebărilor conform coordonatelor unui alt moment istoric. Cetatea greacă, ce culminase in vremea lui Pericle, aflase in principiul *homo-mensura* — al cărui corolar era ascendenţa conceptului de *nomos* — stimulul unor soluţii la scara eficienţei ei de atunci. Însă la începutul secolului IV, încep să apară semne ale scăpătării *polis*-ului, iar conceptele aferente sînt afectate de îndoieli. Anumite dobîndiri teoretice din conţinutul conceptului de măsură umană rămîn şi vor rămine. Se ivesc însă serioase dubii referitor la funcţia suverană, purtătoare de dreptate, a legilor cetăţii — funcţie girată de principiul *nomos* — şi a altor înjghebări omeneşti, cu atît mai mult cu cît principiul în cauză slujise unora spre a-şi justifica aventuri politice şi morale. Într-o direcţie iniţiată, pare-se, de Antiphon Sofistul, îşi face loc, în rîndurile celei de-a doua generaţii de sofişti, ca Alkidamas, Lykophron sau Callikles, gîndul căutării de soluţii în direcţia revalorizării principiului *physis*.

Alkidamas proclamă preeminenţa entităţii *physis*. Se întrevăd, în spusele sale, variate funcţii ale acestuia: *a. antropologică:* omul este „de la natură" de ordinul binelui; *b. socială:* libertatea primordială a tuturor oamenilor; *c. interpoliteică:* excluderea războiului înrobitor; *d. sexologică:* egalitatea bărbat—femeie; *e. psihologică:* fond psihic înnăscut; *f. estetică:* talentul hărăzit poetului; *g. retorică:* darul nativ al elocinţei. Sofistul-retor nu contestă raţiunea de a fi a iniţiativelor şi statornicirilor Omului, dar le aprobă doar dacă se conformează „naturii". În acest caz, sînt chiar necesare, întrucît servesc la transpunerea în instituţii a datului natural, la ameliorarea efectelor acestuia, la actualizarea şi rafinarea civilizatoare a potenţelor sale. Filosofiei, prin excelenţă socială şi critică, i se dă misiunea de a milita pentru atingerea obiectivelor de acest fel. Anticipînd pe Platon, sofistul salută ideea prezenţei filosofilor în fruntea cetăţii.

Pentru textele lui Alkidamas vd.: Imm. Bekker, *Oratores Attici*. V, Berlin, 1824; C. Müller, *Oratores Attici*, II, Paris, 1858; Fr. Blass, *Antiphontis Orationes et Fragmenta, adjunctis Gorgiae, Antisthenes, Alcidamantis*, Lipsiae, 1871.

I. B.

ALKIDAMAS*

A) VIAȚA ȘI OPERA

1. *Schol.* la ARISTOTEL, *Retorica* II, 23, 1397 a 11 Messenienii erau coloni ai spartanilor. Cînd s-au aliat cu thebanii, spartanii s-au pregătit să-i readucă la starea de sclavie. Alkidamas i-a sfătuit însă să nu-i transforme în sclavi pe messenieni, exprimîndu-se, în vederea argumentării, printr-un enunț contrariu [vd. fr. B 9].

2. DIOG. LAËRT. VIII, 56 Alkidamas, în tratatul său *Despre Fizică*[16]... IX, 54 Alkidamas admite patru feluri de vorbire: afirmarea, negarea, întrebarea și adresarea. Vd. și *Suda*, s.v. Protagoras.

3. CICERO, *Tusculanae* I, 48 Avem *Elogiul morții*, scris de Alkidamas, care a fost unul din marii retori din vechime. Și-a construit discursul pe tema amărăciunilor îndurate de oameni în cursul vieții lor. Nu aflăm la el argumentele ce se cer filosofilor, dar nu e lipsit de merit sub raportul elocinței.

4. ATHENAIOS XII, p. 592 C Alkidamas din Elaia, discipol al lui Gorgias, a scris elogiul hetairei Naïs.

5. vex *Suda*, I. 117 Adler. Alkidamas. Eleat din Elaia asiatică, filosof, fiu al lui Diokles, cel care a scris *Mousika*, discipol al lui Gorgias din Leontinoi.

B) FRAGMENTE

1. ARISTOTEL, *Retorica* I, 13, 1373 b 6—18 Prin lege comună (înțeleg legea) naturii (κατὰ φύσιν). Există în adevăr o dreptate și o nedreptate resimțite de toți oamenii ca ceva profetic (μαντεύονται), ca ceva comun și natural, chiar atunci cînd nu aparțin aceleiași comunități și nici nu-i leagă vreo înțelegere contractuală; o spune și Sofocle

---

* Fragmentele B 16—21 au fost traduse de Adelina Piatkowski. Celelalte de redactorul capitolului de față.

în *Antigona*, acolo unde aceasta afirmă că drept a fost să se sfideze interdicţia de a da mormînt lui Polyneikes şi anume ceva drept, potrivit naturii:

[Aceste legi ale naturii, date de zei] legi nescrise şi de neclintit ...
Există nu de azi, de ieri, ci dintotdeauna şi
Nimeni n-ar putea spune cînd au apărut[17].

Tot astfel se exprimă şi Empedocles privitor la opreliştea de a ucide o fiinţă însufleţită; doar nu e o (normă) ce ar fi privită de unii ca dreaptă şi de alţii ca nedreaptă,

[Ci este] pentru toţi o lege universală,
Pînă departe extinsă-n etherul ce larg stăpîneşte
[Cum şi pe pămîntul cel nemăsurat][18].

Aceeaşi afirmaţie o face şi Alkidamas în a sa *Messeniakos* ...

(aici textul aristotelic are o lacună. În completare, *Schol.* ad. h. l, fol. 25, v. Paris, 1539):

În favoarea messenienilor care, revoltaţi contra spartanilor, n-au vrut să mai admită recăderea lor în stare de sclavie[19], Alkidamas spuse: Divinitatea i-a făcut pe toţi ca [oameni] liberi; pe nimeni natura (φύσις) nu l-a făcut sclav[20]. (Müller, *Or. Attici* XXV, Alkidamas, p. 316; Nestle, fr. 4).

2. — — III, 3, 1406 a 22—23 Legile, regine ale cetăţilor[21]. (Nestle, fr. 1).

3. — — II, 23, 1398 b 17—18 (din *Museion*) Atenienii au fost fericiţi urmînd legile lui Solon, iar spartanii legile lui Lycurg.

4. — — III, 3, 1406 b 11—12 Filosofia este, în privinţa legilor, o redută[22].

5. — — II, 23, 1398 b 18—20 (din *Museion* ilustrînd practica de a se acorda înţelepţilor — τοὺς σοφούς — locul de frunte): La Theba, cetatea a cunoscut înflorirea de îndată ce drept conducători au fost [instituiţi] filosofi.

6. — — III, 3, 1406 b 12—13 *Odiseea*, o frumoasă oglindă a vieţii omeneşti (Nestle, fr. 6).

7. — — III, 3, 1406 a 26 Un meşteşugar (δημιουργός) agreat de întregul popor (πανδήμου), distribuind bucurii auditoriului său.

8. — — II, 23, 1397 a 13—14 (din *Museion*, unde, ca mărturie a cinstei de care se bucură înțelepții, e menționat faptul că, spre pildă) cei din Mytilene [onorează] pe Sappho, deși e vorba de o femeie.

Am înmănunchiat fragmentele de mai sus, căci aduc în același plan noțiunile de *filosofie*, *physis*, *nomos*, *adevăr*, *dreptate*, *libertate* și *pandemos* (întregul popor), noțiuni pe care, pe cît se pare, cugetarea lui Alkidamas le consideră în relație. Meditația sa are ca obiect social-umanul. Angajat în controversele epocii asupra raportului *physis—nomos*, el ne oferă un punct de vedere propriu, neexclusivist. Din spusele sale, susținute de contextul în care le include Aristotel, rezultă că principiul *physis* are determinațiile de dreptate și libertate. În ce sens ar fi acestea „naturale"? Atributul, conform căruia ele aparțin unei existențe exterioare umanului dar înglobîndu-l și impunîndu-i-se, este incontestabil. Este în fond teza dreptului natural. Mai departe, o supoziție: dacă admitem că reflecția din textul aristotelic din fr. 1 are în vedere și gîndul sofistului nostru, atunci acest „natural" ar consta și dintr-o înclinare înnăscută, resimțită în conștiința colectivă ca un dat similar cu forța subconștientă ce domină actul divinației (μαντεία)[23]. Entitatea *physis* are preeminență asupra celei de *nomos* (fr. 1). Există însă și sistemul de *legi* ce domnește în cetate (fr. 2), adică dreptul pozitiv, adesea demn de laudă (fr. 3). Protagoras se declarase adept *exclusiv* al acestuia. Alkidamas asociază cele două sfere ale dreptului, natural și pozitiv, sub hegemonia primului, într-o viziune cumpănită. Dacă „natura" impune dreptatea și libertatea, atunci urmează a fi respinse legile normative ce le încalcă și susținute cele care li se conformează (v. nota 20). A. Wartelle are în vedere un sens analog[24].

Probabil că, socotind ca dreaptă omagierea poetesei Sappho, deși femeie (fr. 8), o face tot în numele principiului *physis*, convins de faptul că o dreptate „naturală" impune egala prețuire a bărbatului și femeii. Anaximandros spusese că ansamblul cosmic înfăptuiește dreptatea. Heraclit vorbise de coincidența *logos*-ului universal cu acela al legii cetății. Alkidamas reia aceste vechi filosofeme în cadrul unei concepții care îngemănează, în viața cetății, cosmicul cu legea.

Conceptul de adevăr se conturează în fr. 6: adevărul e cel ce redă „ca o oglindă" realitatea. Sofistul considera, probabil, că viața socială exprimă, în esență, comandamente naturale; altminteri ea n-ar fi demnă de laudă[25].

Alkidamas știa că menționata noțiune de dreptate e înțeleasă în moduri diferite: opinia lui Antiphon contrastează, de pildă, cu aceea a lui Callikles. Atașamentul față de libertate exprimat în fr. 1, simpatia pentru preferințele exprimate de *demos* (fr. 7) certifică orientarea sa pro-democratică; libertatea fiind „naturală", această atitudine se vădește a fi și ea legitimată „physiologic", ontologic.

Ultima consecință a tezelor despre libertate și dreptate este respingerea sclaviei, implicată în enunțurile lui Antiphon Sofistul și Lykophron, dar dobîndind la Alkidamas o formulare explicită. Zeller[26] nu credea că sîntem în fața unui enunț de principiu, ci a unei notații *ad hoc*, urmărind să-i pună în încurcătură pe spartani[27]. E combătut cu dreptate de către Guthrie[28]: totul pledează în favoarea convingerii conform căreia sofistul

se pronunță contra sclaviei în genere. A fost primul în lumea veche, observă Nestle[29], care a făcut-o în chip manifest.

Știind, în plus, că autorul în cauză denunță și războiul, aflat, în lumea greacă, mereu la ordinea zilei, îl vedem angajat într-o critică socială plurilaterală, atingînd relațiile interne și externe ale cetății. E greu de știut cum vedea implicațiile pozițiilor sale, dar nu vedem în el un revoluționar. Teza sa asupra sclaviei putea fi gîndită avînd ca efect, nu negarea structurii instituționale a entității *polis*, ci îndrumarea ei spre concordie, după cum sugerează Bignone[30]. Nu vedem la el acel „radicalism cosmopolit" afirmat de K. Joël[31], nici măcar intuiția cosmopolită de care vorbește G. Saitta[32]. Teza dreptului egal la viață a tuturor etniilor, cetăților și cetățenilor — mai mult Alkidamas nu spune — nu înseamnă cosmopolitism. Textele de care dispunem nu relevă cosmopolitism în epoca clasică, ci abia în cea elenistică.

Conceptul de filosofie al gînditorului sofist se conturează în lumina celor notate mai sus. Obiectul ei este societatea, iar categoria ei fundamentală, în numele adevărului, e *physis* în sfera social-umană, cu determinațiile de dreptate și libertate. Ea este *sophia*, statornicind în ce constă dreptatea, *criticînd* normele ce o încalcă (fr. 1) și apărînd pe cele bune (fr. 3, 5). Așadar caracterul ei militant. Teza comportamentului *critic* al gîndirii teoretice înțelepte fusese promovată de marii sofiști, de la Protagoras la Gorgias, cum și de Socrate, dar meritul de a fi fost formulată în chip explicit revine elevului lui Gorgias. Filosofii ar putea asigura un regim optim al legislației dacă, evident, s-ar afla chiar la postul de comandă din cetate. Alkidamas va omagia deci cetatea unde cîrmuitorul e filosof (fr. 5). Ca și Prodicos, tindea să înfrățească politicul cu filosoficul[33]. Astfel s-ar promova, potrivit lui Alkidamas, cum pare să sugereze Ernst Bloch, o misiune civilizatoare a lui *physis*[34].

9. ARISTOTEL, *Retorica* II, 23, 1397 a 11—12 [în *Messeniakos*, pledîndu-se în favoarea messenienilor]: Dacă războiul este cauza relelor de acum, atunci (starea lucrurilor) ar putea fi îndreptată prin pace. (Nestle, fr. 5).

Schol. ad. h. 1., fol. 43 r: Messenienii erau coloni ai spartanilor. Cînd s-au întovărășit cu thebanii, s-au pregătit să-i readucă sub stăpînirea lor. Atunci Alkidamas i-a sfătuit pe spartani să nu-i ducă în robie pe messenieni, argumentînd prin contrariu: Dacă războiul ... (vd. par. anterior).

10. — — II, 23, 1398 b 11—12 (in *Museion*) Peste tot sînt cinstiți înțelepți (τοὺς σοφούς): cei din Paros, pe Archilochos, în ciuda blasfemiilor pe care le-a comis; cei din Chios, pe Homer, fără ca acesta să le fie concetățean; cei din Mytilene ... [urmează text. fr. B 8]; spartanii, pe Chilon, pe care l-au inclus chiar în sfatul bătrînilor, cu toate că nu-i atrăgea literatura; italioții, pe Pythagoras; cei din Lampsakos, pe Anaxagoras, deși era pentru ei un

străin, şi continuă şi azi să-l onoreze ; atenienii ... [urmează textul fr. 3]; la Theba ... [urmează textul fr. 5].

În fr. 9, enunţul se referă la starea de război dintre Sparta şi Messena. Dar condamnarea sclaviei ca fiind contra naturii (fr. B 1) implica aceeaşi apreciere şi privitor la război, la cel înrobitor, ştiut fiind că era principalul mijloc de reducere la sclavie a celui liber. Ne gîndim deci că spusele din fr. 9 ar fi ecoul unui punct de vedere general, de condamnare a oricărui război nedrept, ca unul ce ar încălca statornicirile naturale. Dealtfel, cum rezultă din *Archidamos* al lui Isocrate, chestiunea în a cărei dezbatere se angajase Alkidamas era aceea a politicii de război a Spartei, în ansamblul ei (vd. mai ales § 49, 70, 73, 87) ; Mathieu şi Brémond notează[35] că de atitudinea Spartei faţă de Messena depindea, în acel moment, starea de război ori de pace din întreaga lume greacă. Reflecţia din fr. 10, întrucît laudă ştergerea adversităţilor dintre cetăţi, dă şi mai mult temei supoziţiei noastre. Fr. 10 spune şi altele. Este preamărită *sophia*, aflăm anumite obiective ale ei, explicitîndu-se astfel o dată mai mult ţelurile filosofiei. Înţelepciunea e suprema valoare, superioară îndeletnicirilor intelectuale de ordin particular ; ea e mai presus de patriotismul local, revendicînd „deschiderea" Cetăţii faţă de cei străini de Cetate ; înseamnă, cum constată Joël[36], spirit de înţelegere a particularităţilor altor triburi elene ; e susceptibilă să facă uitată chiar blasfemia ; cum am mai spus, se opune prejudecăţilor faţă de femei, militează pentru drepte constituţii, cel mai bine fiind ca exponenţii ei să conducă însuşi forul deciziilor politice. Se degajă din text — considerînd şi ceea ce aflăm din fr. 1, 2, 6, 7, 9 — notele unui anumit concept de *cultură*.

11. ARISTOTEL, *Retorica* III, 3, 1406 a 1—9 Înflăcărarea umplîndu-i sufletul, faţa sa capătă culoarea focului ... Credea că impetuozitatea va determina atingerea scopului ... Aroganţa înnăscută (literal, „a naturii" sale : φύσις) ... aţîţat de o smintită dereglare a minţii.

12. — — III, 3, 1406 a 29—30 Caracterul alterant al patimii (ἐπιθυμία).

Indiferent de modul pozitiv ori negativ în care sofistul de care ne ocupăm apreciază aceste caractere sufleteşti, toate indică un fond psihic *dat*, propriu deci „naturii" (1406 a 8) individului. Reţinem ideea acestei configuraţii psihice înnăscute, în care vedem o nouă ipostază a entităţii *physis*, angajînd de astă dată subiectivitatea ; ar fi „natura psihologică" a omului. Modul de exprimare arată că nu e cazul ca pentru cele mai multe din asemenea înclinări pătimaşe să fie folosite cuvinte încurajatoare. Este deci de presupus că autorul avea în vedere intervenţia unui factor inhibitor, probabil de ordinul intenţiei inteligente a persoanei, intenţie destinată să amelioreze structura nativă. Această interpretare — domeniul *physis* neluat în chip pasiv, ci supus dimpotrivă unei direcţionări — e sprijinită de faptul că teza unui factor de rafinare a datului înnăscut *(physis)* reapare şi în alte sfere ale cugetării sale, cum sînt creaţia poetică şi elocinţa (vd. mai jos), iar în ultimul caz e formulat în chip explicit *(paideia)*.

13. ARISTOTEL, *Retorica* III, 3, 1406 a 24—15 Darul Muzelor, primit de la natură (τὸ τῆς φύσεως παραλαβὼν μουσεῖον)[37].

14. — — III, 3, 1406 a 8 Joc (de copil?) în poezie[38] ... 1406 b 13—14 [Homer e lăudat, între alte motive, şi pentru acela că, în *Odiscea*] nu introduce în poezia sa nici un fel de joc (de copil?)[39]. Vd. şi textul fr. 6[40].

Cele de mai sus reprezintă, fireşte, prea puţin spre a permite aprecieri asupra ansamblului cugetării estetice a lui Alkidamas, dacă a dat vreuna în mod mai extins. E neîndoielnic că aprecierea talentului ca dar natural (fr. 13) ne relevă o nouă sferă în care s-ar afirma principiul *physis*. Talentul e chemat să redea în mod autentic viaţa (fr. 6) dar s-o facă nu în chip „copilăresc", ci matur. Ar fi, dacă nu greşim, solicitarea ca poetul să nu se mulţumească cu spontaneitatea talentului său nativ, ci să-l supună exigenţelor elevate ale culturii. Am reîntîlni, în chip reliefat, teza iniţiativei umane chemate să-şi exercite influenţa asupra lui *physis*, ca „dat" natural.

15. ARISTOTEL, *Retorica* III, 3, 1406 a 3—4 Făcea din forţa de convingere a discursului condiţia prin care acesta îşi atinge scopul.

Din *Privitor la cei ce pregătesc discursuri scrise, cizelate, ale discursurilor lor, sau despre sofişti*[41].

16. — § 2(3) Se prea poate ca cineva să disprețuiască obiceiul de a scrie discursurile, practică abordabilă de către oricine, fără dificultăţi, la îndemîna oricui, indiferent de natura sa (τυχούσῃ φύσει). În schimb, capacitatea de a vorbi în mod adecvat în orice problemă, uşurinţa de a te folosi de un limbaj colorat şi de un vocabular ales, abilitatea de a pune în concordanţă împrejurările momentului (ὁ καιρὸς τῶν πραγμάτων) cu dispoziţia sufletească a auditoriului, şi anume capacitatea de a găsi tonul potrivit în cuvîntul rostit, eî bine, aceasta nu este dat în natura oricui (φύσις ἅπασα) nici nu ţine de învăţătură[42].

17. — § 4(9) Părerea mea este că facultatea de a vorbi reprezintă un mare folos pentru viaţa omenească întotdeauna şi în orice moment; ştiinţa scrisului are mai rare ocazii să-şi dovedească utilitatea (εὔκαιρον τὴν δύναμιν) în împrejurările vieţii. Cine oare nu ştie cît este de necesar pentru cel care se înfăţişează in Adunările Poporului, la tribunale, chiar şi în convorbirile particulare, să poată vorbi liber?

Deseori se ivesc pe neașteptate, în desfășurarea situațiilor, momente (καιροὶ τῶν πραγμάτων παραπίπτουσιν) în care cei care tac și-și înghit cuvintele par demni de dispreț; în schimb, pe cei în stare să ia **cuvîntul**, noi îi considerăm drept onorați de auditoriu, de parcă ar fi însuflețiți de o cugetare divină.

18. — § 4(13) Cei care își scriu pledoariile susținute în fața judecătorilor evită să citească exact [cele ce au scris] și imită interpretările celor ce vorbesc liber. Izbînda lor cea mai frumoasă este atunci cînd prezintă cuvîntări care seamănă cît mai puțin cu un text scris. De cîte ori logografii își pun ca țel suprem al strădaniei lor acest lucru, atunci cînd încearcă să-i imite pe cei ce vorbesc liber, nu se cuvine oare să prețuim la maximum acea parte a învățăturii (ἐκεῖνο τῆς παιδείας) prin care ne-am format temeinic pentru acest gen al elocvenței?

19. — § 5(14) Sînt deci de părere că discursurile scrise sînt de disprețuit[43], deoarece ele fac ca viața celor ce le practică să nu fie exact ceea ce trebuie (ἀνώμαλος). Căci nu este cu putință ca discursurile scrise să fie potrivite în orice împrejurare; așa ceva nu este posibil; de unde rezultă negreșit că, dacă cineva, în parte vorbește liber și, în parte, citește ceea ce a scris, această neconcordanță îi va fi reproșată ca un viciu.

20. — § 7(18) Consider că a învăța pe din afară discursurile scrise este ceva greu, care pune memoria la încercare. Dacă uiți șirul în plină pledoarie, te faci de rușine ... Dacă însă ești capabil să improvizezi, în acest caz atenția poate să-ți fie îndreptată numai asupra formării frazelor, căci cuvintele le găsești în mod spontan. În cazul rostirii [pe dinafară] a discursurilor scrise, ești nevoit să înveți și să memorezi corect șirul cuvintelor, al frazelor, pînă și al silabelor [ceea ce — se spune în § 5(14) — face ca expunerea orală să fie „lipsită de vigoare și nerv"].

21. — § 12(33) Dealtfel, să nu-și închipuie cineva, deoarece noi preferăm capacitatea de a vorbi liber artei de a scrie [discursurile], că îndemnăm [pe oratori] să vorbească la întîmplare, cum se nimerește. Socotim că oratorii trebuie să ia seama cu mare atenție la ordinea în care se succed frazele, cuvintele urmînd să apară de la sine în procesul improvizației. Cuvîntările scrise, prin exactita-

tea lor, nu pot avea atîta utilitate cîtă oferă discursurile rostite spontan, la moment.

Fr. 15, cum şi întreaga lucrare *Despre sofişti* au ca temă discursul oral. Alkidamas nu critică îndeletnicirea scrisului, ca atare, — cum crede, eronat, Burckhardt, cînd afirmă că s-ar ataca însăşi condiţia de „Autorschaft"[44] — ci practica celor ce rostesc discursuri pe baza unui text scris, pregătit dinainte, cu minuţie. Oratoria e o chestiune de talent. Acesta, lăsat să se desfăşoare liber, — potrivit momentului *dat* (καιρός) care e imprevizibil, spune Alkidamas, urmînd pe Gorgias) — asigură discursului puterea de a-şi domina auditoriul în scopul de *a-l convinge*. Retorica este, la sofistul nostru, disciplina „persuasiunii", notează Guthrie[45]. Zadarnic îşi pregătesc în scris expunerea orală cei lipsiţi de har; cuvîntul lor va fi deficitar oricum. Chiar cel dăruit, dacă săvîrşeşte greşeala de a se ţine de un text prealabil redactat, se va comporta ca un paralizat. Alkidamas nu se referă la orice manifestări orale — de pildă recitări, ori cuvîntări festive — ci la acelea care, într-o dezbatere publică, susţin, în contradictoriu, o anumită cauză (în justiţie, ori în Adunarea Poporului).

Talentul nu e aflat „în natura oricui" (fr. 16: φύσις ἅπασι), ci doar a acelora cărora le-a fost dăruit de soartă ca un dar „divin" (fr. 17). Această nouă ipostază a lui *physis* nu are caracter general şi egal; de ea beneficiază doar unii şi în mod inegal (ca, dealtfel şi în cazul talentului poetic). Notăm că teza despre *physis* ca natură proprie constituţiei individuale e întîlnită şi în textul *Despre legi* (περὶ νόμων)[46] al unui sofist anonim, din aceeaşi epocă.

Prezenţa talentului e o condiţie necesară dar nu suficientă, cel puţin în două privinţe: contra spontaneităţii oarbe, se cere oratorului să-şi prelucreze talentul cu ajutorul învăţăturii (fr. 18: παιδεία): spontaneitatea eficientă cere şcoală; înzestrării naturale i se va adăuga un riguros control intelectual, asigurînd judicioasa întocmire a planului discursului (fr. 21).

Am reţinut aici fragmentele de mai sus întrucît nu interesează doar retorica. Argumentele lui Alkidamas în tema oralităţii, prezintă importanţă în reflecţia despre rolul jucat de această modalitate de comunicare în istoria veche a culturii[47]. Apoi, expunerea înlesneşte înţelegerea funcţiilor lui *physis* în existenţa umană: aidoma vocaţiei congenitale ce se vădeşte la poeţii şi oratorii autentici, există la toţi oamenii un potenţial înnăscut de ordinul Binelui, care-i înfrăţeşte cu libertatea şi pacea, cu dreptatea egalitaristă faţă de ceilalţi, peste diferenţele de cetăţenie, etnie şi sex. În fine, ideatica de mai sus confirmă încă o dată orientarea sofistului în tema *physis—nomos*. Ca şi în privinţa celorlalte funcţii, domeniul *physis* e relevat ca primordial, dar laolaltă cu revendicarea ca patrimoniul „natural" să fie asociat cu aportul iniţiativelor omului, în speţă a celui de cultură, în direcţia studiului prealabil discursului şi a adecvatei diriguiri a acestuia. Acestea sînt statorniciri umane, ca şi *nomos*, prin a căror lucrare este transpus în viaţa civilizată datul *physis*.

Multe secole cultura greacă se dezvoltase sub egida oralităţii. Argumentele lui Alkidamas în favoarea acesteia sînt, paradoxal, semnalizatoare ale deficienţelor ei: circumstanţialitatea manifestării orale, caracterul restrîns al accesului ei, volatilitatea ei.

NOTE

[1] G. Avezzù, *Alcidamante. Orazioni e frammenti*, Roma, „L'Erma", 1982, p. IX.

[2] L. Robin, *Oeuvres complètes de Platon*, Paris, Gallimard, I, 1953, p. 1318, n. 135.

[3] W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, Jena, E. Diederichs, 1922, p. 92.

[4] Brzoska, RE Pauly—Wissowa, 1, s.v. *Alkidamas*, col. 1537.

[5] *Lexikon der alten Welt*, Zürich u. Stuttgart, Artemis, 1965, col. 119.

[6] W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, Kröner, 1942, p. 344.

[7] Fr. Solmsen, *Drei Rekonstruktionen zur antikern Rhetorik und Poetik*, I. *Alkidamas*, „Hermes", Bd. 67, 1932, p. 143. Conform părerii sale, *Museion*, care ar fi inclus și textul alkidamantic *Despre Homer*, ar fi început cu evidențierea, in contrast cu forța fizică, a activității spirituale a poetului, utilă statului. Releva apoi influența benefică a poeziei asupra sufletului și se ocupă în continuare de epos — unde, ca principal exponent ar fi fost examinată *Odiseea* — și de tragedie, insistînd asupra „tragediei pasionale", oprindu-se, poate, mai ales la *Medeea*.

[8] Nestle, *Vom Mythos ...*, p. 344. În textul menționat, narațiunea il arată pe Hesiod drept cîștigător al concursului, în virtutea meritelor sale de poet al păcii și muncii.

[9] *Ibidem*. În *Elogiul morții* era deplînsă trista soartă a oamenilor (vd. fr. A 3). Dar, crede Nestle, intenția autorului nu ar fi fost aceea de a proclama o doctrină pesimistă, ci doar de a oferi un exercițiu stilistic.

[10] Diog. Laërt. VIII, 56 (fr. A 2).

[11] A. Frenkian se îndoiește de faptul că autorul pomenit aici de către Diogenes ar fi una și aceeași persoană cu sofistul Alkidamas (vd. Diog. Laërt., ed. rom., 1963, p. 713, n. 188).

[12] André Wartelle, la Aristote, *Rhétorique*, Paris, „Les Belles Lettres", II, 1967, p. 115, n. 1.

[13] *Lexikon*, ed. cit., col. 118.

[14] Brzoska, RE, col. 1535.

[15] D. O' Brien, *The Relation of Anaxagoras and Empedocles*, „The Journal of Hellenic Studies", vol. 88, 1968, p. 95, n. 9.

[16] Vd. nota 10.

[17] *Antigona*, v. 455—457, fr. 59 (prezenta lucrare, vol. II, partea 1, p. 219.

[18] Empedocles, fr. B 135 (prez. lucrare, vol. I, p. a 2-a, p. 523).

[19] O veche dușmănie opunea pe spartani messenienilor. Cum arată Pausanias (*Călătorie în Grecia*, cartea a IV-a, *Messeniaka*) spartanii trecuseră în rîndul hiloților pe messenieni (IV, 23, 1), drept care aceștia fugiseră, lăsînd cetatea în părăsire. După victoria de la Leuctra (370 î.e.n.) unde thebanii, protectori ai Messenei, înving pe spartani, messenienii sînt aduși de învingători in cetatea lor natală (IV, 27, 5). Spartanii nutreau intenții războinice față de cei pe care continuau să-i considere drept sclavi ai lor. Isocrate, în *Archidamos*, expune, sprijinind-o, atitudinea războinică a Spartei în chestiunea messeniană (mai ales § 8, 11, 23, 58, 70). Opunîndu-i-se, Alkidamas, în *Messeniakos*, formulează argumentul din fr. B. 1, prin care încearcă să obțină de la spartani o atitudine de reținere. J. Vahlen (*Der Rhetor Alkidamas*, în „Sitzungsber. d. Wien. Akad. Hist. —

Phil. Kl.", 1863, p. 491 (ap. Ed. Zeller, *La philosophie des Grecs*, II, Paris, 1877, p. 523) expune teza conform căreia proiectele ofensive ale Spartei din momentul dat se datorau faptului că în Messena se instalaseră, ca oameni liberi, hiloţi fugiţi din Lacedemona, iar aceasta nu voia să aibe în vecinătatea ei, în stare de libertate, pe foştii ei sclavi. Autorul pe care-l pomenim crezuse că e vorba de momentul de după înfrîngerea Spartei la Mantineea, dar, pe cît se pare, *Messeniakos* a fost scrisă pe la 366—365, deci înainte de lupta de la Mantineea (anul 362), dar după cea de la Leuctra (371), unde Theba obţinuse de asemenea victoria contra Spartei.

[20] E semnificativă comparaţia dintre acest text din *Retorica* şi cel din *Politica* I, 3, 1253 a 4, unde Aristotel spune: „Pentru unii, dominaţia exercitată de stăpîn (asupra sclavilor) e contra naturii (παρὰ φύσιν): doar în virtutea legii (νόμῳ) este unul sclav, iar altul liber; potrivit naturii (φύσει) însă, prin nimic nu se deosebesc aceştia. Deci o atare condiţie este nedreaptă; ea se datoreşte violenţei" (trad. E. Bezdechi). După părerea aproape unanimă a comentatorilor, printre cei vizaţi aici de către Stagirit, dar nenumiţi, este şi Alkidamas (vd. şi J. Aubonnet, în Aristote, *Politique*, I, Paris, „Les Belles Lettres", p. 112, n. 8).

[21] Formula „legile-regine" a circulat în epocă, în mai multe variante, luată în sensuri diferite, uneori contrare. Părerea, adesea emisă (de pildă, A. Wartelle, *op. cit.*, III, p. 48, n. 1), după care inspiratorul ei a fost Pindar, e derutantă dacă nu se precizează că, în timp ce Alkidamas se referă la *Cetate* (legile-regine ale cetăţilor), la Pindar e vorba de lege ca regină a *tuturor* (ὁ πάντων βασιλεύς), a oamenilor şi a zeilor; este aşadar de provenienţă *extrinsecă* rînduielilor omeneşti, deci de ordinul principiului *physis* (iar nu *nomos*, ca la Alkidamas). Tocmai cu semnificaţia de normă *a naturii* e citat textul lui Pindar de către Callikles (Platon, *Gorgias* 484 B). Aforismul lui Pindar e menţionat şi de Herodot (III, 38), dar primeşte o altă semnificaţie: Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα εἶναι (legile au faţă de toţi oamenii un rol regal), iar contextul paragrafului 38 indică fără dubiu că *nomos* are aici sensul de *cutumă*, sau, în versiunea Adelinei Piatkowski, „legea strămoşească" (Herodot, ed. rom. I, p. 242). În *Symposion*, Platon foloseşte chiar expresia „legile, regine ale cetăţilor", dar cu sensul de a fi astfel o expresie a unei libere adeziuni omeneşti (vd. comentariul Stellei Petecel la menţionatul text: Pindar, fr. 51, prezenta lucrare, vol. II, 1, p. 278). Formula e preluată de Platon de la Alkidamas (L. Robin, *op. cit.*, p. 1318, n. 135). Diferit de Herodot, opus lui Pindar, sofistul foloseşte expresia spre a desemna *legiuirile* cetăţilor, ce sînt de ordinul *convenţiei* umane, diferit de acela al lui *physis*. În oricare din versiuni, metafora „regină" e folosită spre a sugera rolul de *autoritate* pe care-l are legea. Observăm că la Herodot atributul de autoritate al normei cutumiare nu implică deloc pe cel de „venerabil": sînt cutume- „regine", spre pildă la indieni, notează Herodot în acelaşi paragraf, ce provoacă oroare grecilor. Această constatare are ponderea ei în interpretarea fr. 4. Înregistrăm şi părerea lui G. Avezzù, care crede că enunţul lui Alkidamas, ripostînd celui pindaric, „restrînge deliberat cîmpul de acţiune al lui *nomos*", care domneşte, nu, indistinct, asupra zeilor şi oamenilor, ci doar asupra „comunităţii citadine" (*op. cit.*, p. 94).

[22] Filosofia, ca ἐπιτείχισμα τῶν νόμων. În mod curent se dă expresiei versiunea conform căreia s-ar atribui filosofiei rolul de a funcţiona ca „redută", ca „forţă ofensivă" împotriva legilor (aşa, la Brzoska, în RE, *art.*

cit., col. 1536 ; la Nestle, *Vors.*, fr. 2 — „Ein Eingriffswerk gegen Gesetz"; la Dufour şi Wartelle, *Rhétorique*, ed. cit., III, p. 49 — „une fortification contre les lois"; la Mario Untersteiner, *The Sofists*, transl. K. Freeman, New York, 1954, p. 341). În mod excepţional, Fr. Solmsen ne dă o versiune inversă: „fortăreaţă a legilor" („Bollwerk der νομοι", *op. cit.*, p. 138). Versiunea latină din Müller, *op. cit.*, p. 318, foloseşte termenul de „propugnaculum", al cărui sens e cel de dispozitiv de apărare. Nu-i cu putinţă să acceptăm că Alkidamas, care vorbeşte de legi ca de „regine ale cetăţilor" (fr. 2), ar fi ostil *oricărui* sistem de legi, cum crede, spre exemplu, Untersteiner (*op. cit.*, pp. 341—343). E surprinzător faptul că reputatul autor nu ia în considerare textul redat de noi în fr. 3, unde sofistul omagiază legile date de Solon şi Lycurg. Grăitor e şi cuprinsul fr. 1, unde, condamnînd legea sclavagistă a Spartei, Alkidamas laudă implicit legea din Messena ce recunoaşte libertatea hiloţilor fugiţi din Sparta (vd. n. 18). Am arătat în n. 20 cum înţelegem expresia „legi-regine": o autoritate *de neomis*. Ansamblul documentelor ne spun, dealtfel, că adversitatea faţă de legea normativă ca *instituţie*, în numele unui punct de vedere *an-arhic*, se va ivi abia în epoca elenistică (vd. lucrarea noastră *Filosofia elenismului ca etică*, Bucureşti, 1980, pp. 72, 121 sqq., 138 sqq.). Gramatical vorbind, este posibilă versiunea curentă „redută împotriva legii", dar şi cealaltă „redută de apărare a legii"; ambele sensuri sînt admise de dicţionarul Bailly (s.v. ἐπιτείχισμα), cu referire chiar la textul lui *Alkidamas*. A. Wartelle (*op. cit.*, III, p. 104, n. 1) ne atrage atenţia asupra faptului că Liddel—Scott—Jones, în *Greek—English Lexicon*, se pronunţă pentru o versiune ce admite ambele posibilităţi: „a barrier against, or a bulwark in defense of the laws". Ştiind că lui Alkidamas nu-i displăceau enunţurile criptice — o spune Aristotel, într-o formă neamabilă, în *Rhet.* III, 1406 10—36 — am preferat în româneşte versiunea care şi *trebuie* luată în dublu sens, corespunzînd astfel enunţului grecesc al sofistului şi, după părerea pe care ne-am expus-o, intenţiei sale. G. Avezzù traduce: „filosofia ... baluardo alle legi" (*op. cit.*, p. 94).

[23] La Aristotel, în *Ret.*, I, 1373 b 7 (fr. 1, *supra*).

[24] A. Wartelle, *op. cit.*, III. p. 104, n. 1.

[25] Solmsen (*op. cit.*, p. 143) este de părere că teza conform căreia poezia este o imitare a realităţii i-a dat lui Platon prilejul, ca, prin formula Idee—Realitate—Poezie, s-o împingă pe aceasta din urmă „pe locul trei" în raport cu adevărul.

[26] Ed. Zeller, *op. cit.*, p. 523.

[27] Vd. nota 18.

[28] W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University Press, 1971. El notează că teza lui Zeller a fost reluată mai recent de Levinson (*In Defense of Plato*, Cambridge, 1953, p. 142).

[29] W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, p. 92.

[30] *Ap.* Zoe Petre, *Teoria sofistică a egalităţii naturale*, „Studii Clasice", Bucureşti, V, 1963, p. 84.

[31] Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1921, p. 397.

[32] G. Saitta, *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano, Fr. Bocca, 1938, p. 128.

[33] W. Nestle, *Vom Mythos ...*, p. 344.

[34] Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 1976, p. 20.

[35] G. Mathieu, Ém. Brémond, *Isocrate*, II, Paris, „Les Belles Lettres", 1938, p. 203, n. 2.

[36] K. Joël, *op. cit.*, p. 705.

[37] După cum afirmă Solmsen, fără prea multe argumente, sensul expresiei nefiind prea limpede, ar putea fi vorba aici de efectele poeziei în sfera afectelor: retorul ar recomanda poate poeziei să stîrnească pasiunile și dorințele" (*op. cit.*, p. 137). Ni s-a părut însă, comentînd fr. 6, 11, 12 și 14 că avem de-a face cu un punct de vedere diametral opus.

[38] Textul de la 1406 a 8 e incert. E însă reluat, în chip totodată mai lămuritor, la 1406 b 13–14.

[39] Ar putea semnifica chiar „joc de poezie", crede A. Wartelle, *op. cit.*, III, p. 47, n. 3.

[40] Solmsen (*op. cit.*, p. 144) propune o anumită reconstituire a textului originar. El crede că spusele disparate de la 1406 a 8–9 ar fi urmat, unul în continuarea celuilalt, venind imediat după cele ce se consemnează la 1406 b 11, 12, 13 și 14, văzute a fi constituit de asemenea un șir neîntrerupt. Am avea așadar: „Filosofia este o redută a legilor. *Odiseea*, iată o frumoasă oglindă a vieții omenești, neintroducînd în poezia sa nici un fel de joc, [nici un fel de] aroganță înnăscută, ațîțată de o smintită dereglare a minții".

[41] Similitudinea frapantă dintre argumentele lui Alkidamas pe tema oralității, din *Despre sofiști*, și fondul de idei din *Phaidros*, pe aceeași temă — îndeosebi la 275 D, 276 D-E și 277 E — a fost pusă în evidență de către Josef Zycha, în „Leopoldstädter Gymnasial – Programm", 16, Wien, 1880, p. 25 sqq. Citîndu-l, Gomperz crede că „dacă e vorba de un împrumut", atunci Alkidamas e cel care l-a folosit pe Platon (*op. cit.*, p. 443). Dar, cu bune temeiuri de ordin cronologic, H. Raeder (*Platons philosophische Entwicklung*, p. 278), Zycha (*op. cit.*), G. Avezzù și alții consideră că, dimpotrivă, Platon e cel ce l-a urmat pe Alkidamas. „Dacă e vorba de împrumut", scrie Gomperz, gîndindu-se desigur la faptul consemnat și de Robin, că în epocă tema era mult discutată, iar argumentele reiterate de mulți. Credem însă că ar trebui luat în considerație și un alt fapt. În *Phaidros*, cel ce expune argumentele tezei oralității e Socrate (folosit în context de Platon și în contra-argumentare). Dar nu e oare foarte probabil ca Socrate, acest campion al oralității, să fi expus el, primul, argumentele în sprijinul comportamentului său, devenit neobișnuit și figurînd în *Phaidros* în această calitate, iar nu doar ca purtător de cuvînt al lui Platon? Argumentele sale vor fi intrat ulterior în uz curent, preluate mai apoi — în contexte, însă, foarte diferite — atît de sofist, cît și de Platon.

[42] Ci un dar hărăzit de natură doar unora.

[43] Reiese din context că nu e vorba de discursurile scrise destinate unui public *cititor*, ci de texte scrise utilizate de autorul lor în vederea expunerii lor verbale.

[44] Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, II, Leipzig, Kröner, 1929, p. 396.

[45] Guthrie, *op. cit.*, p. 312.

[46] Vd. textul integral la M. Untersteiner, *I Sofisti,. Testimonianze frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1954, fasc. III și în special pp. 192–201.

[47] Vd. Nota introd. la *Socrate*, prezenta lucrare, vol. II, 1, p. 93.

XENIADES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Trăiește la finele secolului V și începutul secolului IV î.e.n.

Contemporan cu Democrit, care-l cunoaște și-l citează, Xeniades din Corint, citat de Sextus Empiricus, pare a fi unul și același cu bogatul Xeniades, stăpînul lui Diogenes din Sinope, citat de Diogenes Laërtios. Dezvoltînd logica lui Parmenides și ontologia epistemologică a lui Gorgias, dar cu antecedente la Anaxagoras, Empedocles și Xenofan, Xeniades ajunge la o teză de un fenomenalism absolut și un scepticism radical. Este poate unul din inițiatorii gîndirii cinicilor.

C.G.

XENIADES

SEXT. EMP., *Adv. math.* VII, 53 Xeniades din Corint[1] — despre care amintește și Democrit [fr. B 163] — atunci cînd spune că: toate lucrurile sînt înșelătoare (ψευδῆ)[2], orice percepție senzorială (φαντασίαν, reprezentare) și părere (δόξαν) înșală[3], tot ce există (τὸ γινόμενον) se naște din ceea ce nu este (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) și tot ce se distruge (τὸ φθειρόμενον) se distruge în ceea ce nu este (εἰς τὸ μὴ ὄν) — prin sensul (δυνάμει, potențialitatea) doctrinei sale se afiliază la aceeași grupare cu Xenofan[4] [fr. B 34]. Cf. *Pyrrh. hypot.* II, 76 („Rhein. Mus.", 64, 1909, 262)[5]. SEXT. EMP., *Pyrrh. hypot.* II, 18 Dintre cei care se deosebesc între ei relativ la norma de judecată (περὶ κριτηρίου), unii afirmă existența (εἶναι) acesteia, ca stoicii și mulți alții; alții o neagă (μὴ εἶναι), ca de pildă Xeniades din Corint și Xenofan din Colofon, care spune: „Peste toți stăpînește aparența (δόκος)".

NOTE

[1] Toate enciclopediile deosebesc doi Xeniades, amîndoi din Corint: unul este filosoful contemporan cu Democrit, menţionat de mai multe ori în două lucrări ale lui Sextus Empiricus, şi anume: *Pyrrh. hypot.* II, 18; 76; *Adv. math.* VII, 48; 53; 388; 399; VIII, 5. Dar nu peste tot Xeniades filosoful este tratat de Sextus în mod egal şi în contexte similare: în fragmentul care urmează numele său este menţionat alături de cel al lui Democrit; în *P.h.* 18 este alăturat lui Xenofan din Colofon; în M. VII, 388 este opus lui Protagoras; în M. VIII, 5 apare asociat cu filosoful cinic Monimos; în M. VII, 48 figurează ca al doilea într-o listă care îi include, oarecum *grosso modo*, pe Xenofan din Colofon, scitul Anacharsis, Protagoras, Dionysodoros, Gorgias din Leontinoi, Metrodoros din Chios, prea fericitul Anaxarchos şi cinicul Monimos: toţi aceştia, după Sextus Empiricus, au respins „criteriul adevărului"; în sfîrşit, în M. 399 se pomeneşte despre „adepţii lui Xeniades" (οἱ περὶ τὸν Ξενιάδην, sau „cei din şcoala lui Xeniades"). Celălalt Xeniades este un bogătaş corintian care l-a cumpărat pe Diogenes din Sinope, cinicul, şi i-a încredinţat fiii spre educare; în casa acestuia Diogenes ar fi trăit apoi pînă la moarte. Toate atestările despre acest Xeniades se găsesc la Diogenes Laërtios în cartea a şasea, şi anume în capitolele despre viaţa lui Diogenes (VI, 30; 31; 36; 74) şi viaţa lui Monimos (VI, 82). În două note la traducerea românească a *Vieţilor* lui Diogenes Laërţios, A. Frenkian consideră episodul Xeniades din viaţa lui Diogenes Cinicul ca fiind autentic, deşi în context anecdotic, iar pe bogatul Xeniades, ca personaj istoric (nota 204, p. 648 şi nota 239, p. 649). La aceste atestări care conturează figura unui om luminat şi cultivat se adaugă, în fine, un loc din Aulus Gellius, *Noctes Atticae* II, 18, 9—10, ce aduce ca element nou liberarea lui Diogenes de către acelaşi Xeniades.

Presupunerea noastră este că cei doi Xeniades sînt de fapt o singură persoană. La prima vedere, nu există nimic comun între negatorul criteriului adevărului şi bogatul cumpărător al lui Diogenes, decît doar faptul că amîndoi sînt din Corint. În favoarea identificării pledează cîteva argumente. Dacă comparăm cronologiile vieţii lui Democrit (cca 460 — cca 370 î.e.n.), Diogenes din Sinope (cca 412—323 î.e.n.) şi Xeniades din Corint (sec.V sau între sec.V şi IV î.e.n.), observăm că Democrit şi Diogenes au fost ei înşişi o vreme contemporani, iar Xeniades trebuie să se fi făcut deja cunoscut, de vreme ce Democrit îl menţionează. Un alt element de datare l-ar putea constitui asocierea de către Sextus Empiricus (în *Adv. math.* VIII, 5) a numelui lui Xeniades cu acela al lui Monimos, filosoful cinic, despre care ştim că a fost elevul lui Diogenes. Or, potrivit lui Diogenes Laërtios (VI, 82) care-l citează pe Sosicrates din Rhodos (sec. I î.e.n.), Monimos este cel căruia tocmai Xeniades, prin povestirile sale, i-a insuflat dragostea pentru Diogenes. Mai tîrziu, Monimos însuşi a dobîndit o asemenea faimă, încît, după relatarea aceluiaşi Diogenes Laërtios (VI, 83), poetul comic Menandru l-a citat în versurile sale (fr. 215 Koerte-Thierfelder). De la bogatul Xeniades din Corint posedăm şi două replici, ambele inserate în anecdotica despre Diogenes. Prima e un citat în versuri din *Medeea* lui Euripide (v. 410): „Sfintele ape cale întoarsă fac spre izvor" (ἄνω ποταμῶν ἱερῶν χωροῦσι παγαί), ca răspuns la îndemnul paradoxal al lui Diogenes de a asculta el, stăpînul, de poruncile sale (Diog. Laërt. VI, 36).

A doua e o vorbă pe care Xeniades, încîntat de felul cum Diogenes îi administra gospodăria, o repeta pe oriunde se ducea: „Un geniu bun mi-a intrat în casă" —, Diogenes Laërtios VI, 74). Și această replică pare a fi reproducerea în proză a unui vers. În orice caz, cele două replici trădează spiritul subtil al unui om de cultură. Un alt argument l-ar putea furniza pasajul din Sextus Empiricus (*Adv. math.* VII, 399) care vorbește de „adepții lui Xeniades" (οἱ περὶ τὸν Ξενιάδην); aceștia spuneau că „toate reprezentările sînt înșelătoare (πάσας τὰς φαντασίας εἶναι ψευδεῖς) și că absolut nimic din cele ce există nu există cu adevărat". Dar cine să fie acești filosofi grupați în jurul lui Xeniades? După părerea noastră, fragmentul trebuie coroborat cu un alt pasaj din aceeași lucrare (*Adv. math.* VIII, 5), care alătură lui Xeniades pe Monimos în felul următor: „Xeniades din Corint, după cum arătam mai sus, afirmă că nu există nimic adevărat; poate și Monimos cinicul, care a spus că toate sînt fum (τῦφον . . . τὰ πάντα), precum e părerea (οἴησις = δόξα) că cele ce nu există, există". Citat de Menandru în comedia *Grăjdarul* (*apud* Diog. Laërt. VI, 83), Monimos se exprimă în termeni aproape identici cu cei de la Sextus Empiricus: „spunea că tot ce e gînd, fum este" (τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι τὸ πᾶν ἔφη). Aceste opinii sînt, așadar, comune cu cele ale lui Xeniades filosoful. Monimos le va fi auzit profesate fie direct de la bogatul Xeniades — care este probabil identic cu Xeniades filosoful — fie din gura magistrului său Diogenes, deși nimic asemănător nu se consemnează în *Viața lui Diogenes* la Diogenes Laërtios. În cazul că presupunerea noastră privind identitatea celor doi Xeniades s-ar dovedi adevărată, ar însemna că acest Xeniades ar fi atît unul din membrii mișcării sofiștilor cît și unul din sursele învățăturii cinicilor.

Dealtfel, ca o confirmare a acestei presupuneri, găsim în „L'Année Philologique" (XXXII, 1961, p. 254), o scurtă notiță rezumativă a comunicării lui A.N. Zoumpos, *Zwei Nachrichten über Xeniades von Korinth*: ŽAnt. X, 1960, 16, în care se spune că personajul cu acest nume menționat de Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 53 este același cu cel din Diogenes Laërt. VI, 74 și ar fi un filosof sceptic.

² Deoarece nu există ființa, nu poate exista nici adevărul, ci numai contrariul acestuia (ψευδῆ); e o consecință directă a gîndirii lui Gorgias (M. Untersteiner, *I Sofisti* I, 3, nota 1) dar împinsă pînă la extrem. Cf. și A. Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1975, p. 99.

³ Înainte de Xeniades mai mulți gînditori, majoritatea din școala eleată, au exprimat păreri similare, în primul rînd Xenofan (de exemplu, fr. A 32: „datele simțurilor sînt mincinoase"; A 49: „senzațiile și reprezentările trebuie nesocotite, și arată încredere numai în rațiune"; B 34: „adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe" . . . „tuturor le e dată părerea (δόκος)" — în vol. I, 2, p. 183; 193; 199); apoi discipolul acestuia Parmenides (fr. A 1: „Criteriul adevărului era pentru el rațiunea; despre senzații zicea că-s înșelătoare", cf. A 49; A 22: „exclude senzațiile din domeniul adevărului"; B 1: „ia drept criteriu raționamentul științific, cu alte cuvinte fără greș, tăgăduind în același timp orice crezare senzațiilor", „de adevăr nu se poate vorbi decît în legătură cu ceea ce există, despre ceea ce devine nu putem avea decît păreri", în vol. I, 2, pp. 214; 220; 228; 230; 231); de asemenea, Zenon (fr. A 21: „pentru el nu există nimic" . . . „Dac-ar fi să-l cred pe Parmenides, nu există decît unitatea, dac-ar fi să-l cred pe Zenon, nici măcar unitatea", — în vol.

I, 2, p. 271), Melissos din Samos (fr. A 14: „Totul e Unu și din această Pricină datele simțurilor sînt mincinoase ...", în vol. I, 2, p. 300), in fine Empedocles (fr. B 2: „nu senzațiile sînt criteriul adevărului, ci dreapta rațiune, *Logos*-ul", în vol. I, 2, p. 474).

[4] Scepticismul lui Xenofan, dacă va fi existat vreunul, deși Sextus Empiricus însuși (în *Pyrrh. hypot.* I, 225) ezită să-l numere printre sceptici, nu este un scepticism radical ca al lui Xeniades, ci unul moderat (cf. P. Albertelli, *Gli Eleati*, p. 25 și Untersteiner, nota *ad loc.*).

[5] Iată pasajul din Sextus Empiricus în traducerea lui A. Frenkian (pp. 77—78): „Să acceptăm însă printr-o concesie că, pe lîngă faptul că reprezentarea (φαντασίαν) este gîndită și percepută, ea ar fi de așa natură încît ar admite ca lucrurile să fie judecate în conformitate cu ea, măcar că argumentele noastre au dovedit tocmai contrariul. Deci, sau vom da crezare oricărei reprezentări și <vom judeca fie în conformitate cu orice senzație, fie cu o anume impresie. Dacă vom judeca în conformitate cu orice senzație, e evident că vom crede și în reprezentarea lui Xeniades>, conform căreia el zice că toate reprezentările sînt nedemne de încredere (πάσας τὰς φαντασίας ἀπίστους εἶναι) și argumentul se anulează (περιτραπήσεται ὁ λόγος εἰς τὸ μὴ εἶναι) în sensul că nu sînt toate reprezentările de așa natură încît să se poată judeca lucrurile în conformitate cu ele". Lunga întregire dintre parantezele oblice, absolut necesară pentru înțelegerea textului, a fost făcută de H. Mutschmann după traducerea latină a lui Gentianus Hervetus și inclusă de Frenkian în traducerea sa.

HIPPIAS DIN ELIS*

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Viața sofistului Hippias din Elis s-a desfășurat, aproximativ, între anii 443 și 343[1], avînd, pe parcursul ei neobișnuit de lung, drept moment culminant de celebritate, primii ani ai secolului IV. A fost așadar contemporan mai degrabă cu Alkidamas și Lykophron decît cu Protagoras, ceea ce nu e lipsit de semnificație pentru orientarea sa. Știindu-l ca pe unul din iluștrii cărturari ai timpului, renumit în primul rînd ca învățat multidimensional — Xenofon îl numește *polymathès* — se poate constata că activitatea sa de ambasador, des folosit, al cetății sale originare, în lumea greacă, alături de aceea de participant harnic la alte treburi obștești, face din el unul din rarele cazuri în care, pe atunci, o cetate își desemnează ca exponent pe savantul ei de faimă oicumenică. Obținerea de mari venituri de pe urma profesoratului, fapt pentru care e blamat de către Platon, trebuie pusă tocmai pe seama prestigiului de care se bucura și anume în primul rînd în calitate de educator (fr. A 4, B 19 a). Cel mai adesea a profesat în cetățile dorice — dintre care multe i-au acordat cetățenia — și mai ales la Sparta, fapt simptomatic dacă se ține seamă de xenofobia lacedemonienilor. Semnificativă este și împrejurarea de a fi fost primit ca oaspete de seamă la întîlnirile panelene de la Olympia, unde s-a afirmat ca orator și dascăl. Informația lui Xenofon despre o orientare politică proaristocratică a sofistului (*Istoria greacă* VII) nu se confirmă. Activitatea, dar mai ales ideile sale îl desemnează ca adept al democrației[2]. Din lucrările sale nu s-a păstrat, practic, nimic, dar avem știri despre conținutul lor. Cunoaștem citeva titluri, dar, fără îndoială, lucrările au fost mai numeroase. După unele indicii, principala sa lucrare a fost *Troikos*[3]. Mai consemnăm: *Numele popoarelor*[4], *Registrul învingătorilor la Jocurile olimpice*[5], *Colecție*[6]. Titlul *Antichități*[7] desemnează probabil un mănunchi de trei lucrări. A mai scris tragedii, elegii, ditirambi, cum și proză. În istoria științei rămîne ca descoperitor al curbei geometrice numite *Quadratrix*, asociată și preocupărilor referitoare la cvadratura cercului[8]. Nestle[9], Dupréel[10], Untersteiner[11], Guthrie[12] și alții admit azi că tratatul sofistic anonim *Dissoi logoi*[13] trebuie, cel puțin în parte, acceptat ca sursă pentru cunoașterea ideilor sofistului din Elis. După părerea lui Dupréel[14], spre a descoperi cugetarea hippiană urmează să consultăm — în afară de cele două dialoguri *Hippias* ale lui Platon și de *Dissoi logoi* — dialogul *Omul politic* al aceluiași, dialogurile pseudo-platoniciene *Minos* și *De iusto*. Pomenitul autor crede că tratatul *Peri technes* din *Corpus hippocraticum* ne oferă exclusiv idei hippiene; în fine, unele din opiniile sofistului de care ne ocupăm ar fi discernabile și în alte dialoguri platoniciene: *Phaidros*, *Euthydemos*, *Cratylos*. La rîndul său,

* Traducerea textelor aparține Manuelei Tecușan, notele cu sigla (A.P.) Adelinei Piatkowski, iar comentariile și celelalte note lui I. Banu.

Mario Untersteiner[15] are şi el în vedere alte izvoare, în afară de cele cu titlul *Hippias* la Platon şi *Dissoi logoi*: textul lui *Anonymus Iamblichi*, care ar fi una şi aceeaşi persoană cu Hippias şi expunerea din Tucidide III, 4; ar trebui ţinut seamă şi de digresiunea filosofică din *Scrisoarea a VII-a* a lui Platon, al cărei cuprins, în fond o replică dată sofistului nostru, ne îngăduie discernarea unora din ideile acestuia.

Iată ariile de cunoştinţe care au intrat în raza de preocupări a sofistului, adevărat enciclopedist, fie că le-a cuprins ca specialist fie doar în chip accidental: geometrie, astronomie şi investigaţii astronomice, calcul matematic, istorie a geometriei şi a unor îndeletniciri tehnice (fr. A 2, 11, 12 a, B 12, 13); muzică, armonie (inclusiv în sensul muzical al termenului), ritmică, pictură, sculptură, istorie a sculpturii şi a literaturii, estetică (fr. A 2, 12 a, B 18); funcţii ale literelor, silabelor şi accentelor, semantică, etimologii, onomastică, în genere, inclusiv etnonimia (fr. A 11 12, B 2, 9, 14); istorie, în genere, cea veche în special, obîrşii ale eroilor şi ale altor personalităţi inclusiv ale întemeietorilor de cetăţi, originea cetăţilor inclusiv a coloniilor, denumirea continentelor, cronologia învingătorilor de la Olympia (A 2, 11, B 2, 3, 8, 11, 20); etică, dialectică, retorică, psihologie, etnografie, istorie a filosofiei (fr. A 9, 12 a, B 16, 20). Demnă de menţionat şi iscusinţa sa practică multilaterală, în sfera îndeletnicirilor artizanale (fr. A 12). Pe cît se pare, el e acela care a iniţiat cicluri de lecţii incluzînd aritmetica, geometria (inclusiv geografia), astronomia şi armonia (incluzînd şi poezia), grupare cunoscută mai tîrziu sub denumirea latină de *Quadrivium*.

Interpretarea modernă a început încă în secolul trecut, cu Funck-Brentano[16], să se degajeze de fascinaţia exercitată de proza platoniciană, în cazul de faţă să ia distanţă faţă de modul caricatural în care ne este înfăţişat Hippias de către Platon. Gomperz observă, în speţă, că atunci cînd Platon nu găseşte în teoriile unui sofist nimic reprobabil, se mulţumeşte să se amuze, făcîndu-l să şi le prezinte într-un mod necuvenit[17]; iar P. Shorey notează că noi, astăzi, îl preţuim pe Hippias exact pentru calităţile care au făcut obiectul satirei platoniciene[18]. El, beneficiind de ceea ce Clémence Ramnoux numeşte „reabilitare" a sofiştilor[19], reintră azi în rîndurile figurilor accentuat reliefate ale filosofiei greceşti antice.

Cercetarea românească de pînă acum s-a ocupat de filosoful din Elis în mod doar incidental, cu prilejul interpretării şi adnotării celor două dialoguri platoniciene. Ea s-a mulţumit să-şi înscrie aprecierile în marginea configuraţiei ce se conturează din textul persiflant şi diminuant al scenariului platonician. Comentariile ce urmează sînt diriguite de alt punct de vedere. Se va observa că distribuirea acestor comentarii a fost întrucîtva stînjenită de faptul că, în colecţia Diels—Kranz, ordinea fragmentelor, pe care nu am vrut s-o tulburăm, nu adoptă criteriul tematic, indispensabil în cazul unui comentariu.

I.B.

HIPPIAS*

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. Lex, *Suda* Hippias, fiul lui Diopeithes din Elis, sofist și filosof, discipol al lui Hegesidamos[20], care a definit scopul urmărit ca pe o capacitate de a fi sie însuși suficient[21]. A scris multe lucrări.

1 a. APUL., *Flor.* IX, 15 Și Hippias face parte din tagma sofiștilor ... Obîrșia nu i se cunoaște.

2. PHILOSTRAT., *Vitae Soph.* I, 11, 1 și urm. Hippias, sofistul din Elis, își păstra cu atîta vigoare, chiar la bătrînețe, facultatea memoriei, încît, dacă ar fi auzit cincizeci de nume o singură dată [vd. fr. A 11], și le-ar fi amintit chiar în ordinea în care le auzise. El introducea în convorbirile sale [noțiuni] de geometrie, astronomie, muzică, ritmică: (2) purta de asemenea discuții despre pictură și sculptură. (3) Iată ce isprăvi a făcut prin diferite locuri: a descris, la Sparta, originea cetăților (?)[22] și coloniile cu istoria lor, căci spartanii, în dorința de a fi stăpîni, arătau interes pentru acest gen [de lucruri]. (4) Tot lui Hippias îi aparține un *Dialog troian* [B 5], care nu e un discurs: în Troia învinsă, Nestor îi arată lui Neoptolemos, fiul lui Achile, cu ce anume se cade să te ocupi ca să fi considerat un om de merit. (5) Trimis de elieni în misiuni diplomatice mai mult decît oricare alt grec, nu și-a dezmințit nicăieri renumele — nici în discursurile oficiale și nici în discuțiile particulare — ba chiar a primit o mulțime de bani, iar numele lui a fost înscris pe liste ale triburilor, atît în cetățile mici, cît și în cele mari. (6) Pentru bani a ajuns pînă la

---

* Am operat următoarele schimbări și adăugiri în raport cu selecția de texte Diels—Kranz: în conformitate cu cercetările întreprinse de istoricii matematicilor, am trecut de la rubrica „referințelor îndoielnice" la seria A, fragmentul B 21, devenit A 16 b. Urmînd unele din concluziile investigațiilor lui Eugène Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948, cap. *Hippias d'Elis*), am trecut la grupul B fragmentul C 2, care devine astfel B 19 b și am inclus cinci noi texte, anume fr. A 8 a, A 9 a, A 12 a, A 14 a și B 19 c. *(I.B.)*.

Inikos[23]; în această mică cetate trăiesc sicilienii pe care îi ia Platon peste picior în *Gorgias* [493 A]. (7) Bucurîndu-se şi în perioada următoare de o faimă cu totul neobişnuită, el a cucerit lumea greacă la Olympia[24] prin discursuri elaborate şi bine gîndite. Nu compunea eliptic, ci amplu şi natural, recurgînd la foarte puţini termeni din sfera poeziei.

2 a. PLATON, *Hipp. Mai.* 288 C-D *Socrate:* După asta el [personaj imaginar introdus, retoric, de către Socrate] va întreba — judecînd după caracterul lui, ştiu aproape exact ce anume — „Dragul meu, dar o frumoasă oală de lut, ce este? Oare nu e ea ceva frumos?" — *Hippias:* Vai, Socrate, cine e acest om? Cît de needucat trebuie să fie cineva, pentru a îndrăzni să rostească asemenea cuvinte vulgare într-o discuţie serioasă!

3. PSEUDO-PLUT., *Vit.* X, *or.* 4, p. 838 A La bătrîneţe, [Isocrate] a adoptat un copil: pe Aphareus[25], fiul pe care îl născuse Plathane, fiica lui Hippias retorul[26], adică pe cel mai tînăr dintre cei trei copii ai acestei femei. 839 B(...) şi nu s-a însurat cînd era tînăr; îmbătrînind, a trăit cu o hetairă care se numea Lagiska; apoi a luat-o de soţie pe Plathane, fiica lui Hippias; aceasta avea trei copii, dintre care l-a adoptat pe Aphareus, după cum v-am povestit mai înainte. HARPOCR. Aphareus. Acesta era copilul lui Hippias, dar se credea că este al lui Isocrate. Zosim. V. Isocr., p. 253, 4 Westerm. S-a însurat cu o oarecare Plathane, fiica lui Hippias retorul.

4. PLATON, *Apărarea lui Socrate* 19 E *Socrate:* Frumos este ca cineva să se arate în stare să-i educe pe alţii — precum Gorgias din Leontinoi, Prodicos din Ceos şi Hippias din Elis [Cf. Prodicos A. 4].

5. ATHENAIOS V, 218 C În *Protagoras* [cf. fr. C 1], Platon îl închipuie pe Hippias din Elis ca fiind de faţă, împreună cu cîţiva concetăţeni. Or, nu este verosimil ca, în perioada care precede încheierea tratatului anual, în luna Elaphebolion[27], sub arhontatul lui Isarchos, ei să fi zăbovit la Atena fără a se expune unui pericol.

5 a. XENOPHON, *Symp.* 4, 62 Ştiu — a spus Socrate — că tu [Antisthenes] l-ai adus pe Callias, aici de faţă, la înţeleptul Prodicos ... Şi mai ştiu că tot tu l-ai dus la

Hippias din Elis, de la care a învățat pînă și arta ținerii de minte.

6. PLATON, *Hipp. Mai.* 281 A *Socrate:* Iată-l pe frumosul și învățatul Hippias! De cîtă vreme n-ai mai poposit la Atena printre noi! — *Hippias:* Nu am avut răgaz, Socrate, căci ori de cîte ori are nevoie să trateze cu vreo cetate, Elisul apelează, înaintea celorlalți, la mine și-mi cere să-l reprezint, considerînd că aș fi arbitrul și mesagerul cel mai priceput la discursurile pe care o cetate trebuie să le adreseze alteia. Așa se face că am fost adesea prin tot felul de cetăți; de cele mai multe ori însă, precum și în problemele cele mai numeroase și mai însemnate, în Lacedemona. Și din acest motiv nu vin prea des prin părțile acestea, întocmai cum spui.

7. — — 282 D-E *Hippias:* Am ajuns odată în Sicilia, pe vremea cînd trăia acolo, mai vîrstnic [decît mine] și onorat de toți, Protagoras [„Protag.", fr. A 9]; cu toate că eram mai tînăr, am cîștigat, în scurt răstimp, mai bine de o sută cincizeci de mine, și mai bine de douăzeci într-un ținut modest, Inikos. Cînd m-am întors acasă cu cîștigul, l-am oferit tatălui meu; și pe el și pe concetățenii mei i-am umplut în felul acesta de admirație și i-am uimit peste măsură. Îmi vine să cred că am primit mai mulți bani decît oricare alții dintre sofiști — care vrei tu — luați la un loc[28]. [Cf. Gorgias, 9].

8. — *Hipp. Min.* 363 C *Hippias:* N-ar fi de neconceput, Eudikos, ca tocmai eu să fug acum de întrebarea lui Socrate? Eu, care mereu, ori de cîte ori se țin Jocurile olimpice, străbat drumul de acasă, din Elis, la Olympia, la sărbătoarea grecilor, și mă așez în fața sanctuarului, gata să-i prezint primului venit oricare dintre subiectele pregătite pentru expunere, sau să răspund oricui, indiferent ce ar vrea să mă întrebe[29] ... 346 A Căci niciodată, de cînd am început să concurez la Jocurile olimpice, nu am întîlnit pe cineva superior mie în vreo privință.

8 a. — *Hipp. Mai.* 304 A-B *Hippias:* Frumos și de preț rămîne să vii cu o cuvîntare frumoasă și bine gîndită, în fața tribunalului, a Consiliului, sau în fața unei alte instanțe unde e de spus un cuvînt [fr. A 2, 5 a, 8, 8 a, 11, 12, 16].

Oralismul: această temă, în ceea ce priveşte pe Hippias, poate trece aproape neobservată, dacă nu e privită în contextul cultural al timpului. E însă o chestiune la ordinea zilei, în dezbaterea privind cea mai bună metodă de cultivare a intelectului şi de transmitere a cunoştinţelor. Că Platon se arată a nu voi să pună prea mare preţ pe respectiva preocupare a sofistului din Elis nu trebuie să ne tulbure. În *Phaidros* 274 E şi urm., schiţa literară a convorbirii dintre zeul egiptean Theut (Thot) şi regele său Thamos dovedeşte că, dacă nu e vorba să-l şicaneze pe Hippias, discipolul lui Socrate acordă temei importanţă; una cu atît mai mare cu cît maestrul său, Socrate, fusese, neîndoielnic, un vestit exponent al oralismului. Mai întîlnim atitudinea prooralistă în *Dissoi logoi*, scris în aceeaşi epocă, precum şi, ceva mai tîrziu, la Alkidamas[30]. Ne atrage atenţia caracterul *auditiv* prodigios al memoriei lui Hippias (fr. A 2, 11, 12) pe care, într-un anume fel îl şi cultivă (fr. A 16). În legătură cu aceasta, e notabilă intensa lui activitate orală (A 8, 8 a). El poseda o studiată *tehnică* a cultivării memoriei, tehnică pe care o preda şi altora (fr. A 5 a). Nestle constată că mijloacele sale mnemotehnice trebuie să fi fost: concentrarea atenţiei, imprimarea în minte prin repetare, asocierea datelor noi cu cele deja cunoscute[31]. Hippias trăieşte, e drept, vremea crepusculului oralismului din cultura greacă. Dar e încă un crepuscul luminos, cînd enciclopedismul său şi elanul lui pedagogic găsesc încă în transportul oral al cunoştinţelor un susţinător eficient.

9. PLATON, *Hipp. Mai.* 286 A *Hippias:* De curînd am avut mare succes la ei [la spartani], vorbindu-le despre deprinderile frumoase pe care se cuvine să le aibă un tînăr. Căci am pe tema lor un dialog, alcătuit cu mare pricepere şi, pe deasupra, bine scris, cu o potrivită alegere a cuvintelor. Iată care este pretextul şi punctul de plecare în acest dialog (cf. A 2): după ce Troia a fost cucerită, arată povestea, Neoptolemos îl întrebă pe Nestor în ce constă activităţile nobile, acelea prin practicarea cărora orice tînăr capătă un nume bun[32]. Apoi este înfăţişat Nestor vorbind şi dîndu-i tot felul de exemple, care de care mai frumoase. Am prezentat acest discurs acolo [la Sparta] şi am de gînd să-l prezint şi aici [la Atena], la şcoala lui Pheidostratos, peste două zile, împreună cu alte multe lucruri demne de ascultare; căci aşa m-a rugat Eudikos[33] fiul lui Apemantos.

9 a. — *Hipp. Mai.* 284 E-285 B *Socrate:* Aşadar, pentru spartani ar fi mai avantajoasă, potrivit spusei tale, educaţia pe care le-ai da-o tu; şi cu toate că ar veni din partea unui străin, ea ar trebui preferată celei din partea localului. — *Hippias:* Aşa spun, şi cred că pe bună dreptate. — *Socrate:* Nu spui tu, de asemenea, că cele ce sînt mai avantajoase sînt mai potrivite legii? — *Hippias:* Am spus-o, de asemenea. — *Socrate:* Atunci, după tine, este

mai potrivit legilor ca fiii spartanilor să fie educați de către Hippias și mai neconform ca ei să fie educați de către părinții lor; asta în cazul că într-adevăr ei vor trage cu mult mai multe foloase de pe urma ta. — *Hippias:* Desigur că așa se va întîmpla, Socrate. — *Socrate:* Rezultă că, întrucît nu îți dau bani și nu ți-i lasă în grijă pe fiii lor, spartanii contravin legii. — *Hippias:* Sînt de acord cu tine; căci am impresia că ceea ce spui este în favoarea mea și nu văd de ce te-aș contrazice[34].

10. — *Hipp. Min.* 364 C *Hippias:* Sînt de părere că Homer l-a înfățișat pe Achile drept cel mai viteaz dintre bărbații care au mers la Troia, pe Nestor drept cel mai înțelept, iar pe Odiseu drept cel mai iscusit[35].

11. — *Hipp. Mai.* 285 B *Socrate:* Dar, pe zei, despre ce le vorbești [spartanilor] ca să te slăvească atîta și să se bucure ascultîndu-te? Cumva, e de la sine înțeles, că despre lucrurile pe care le stăpînești cel mai bine, despre stele și fenomenele cerești?[36] — *Hippias:* Cîtuși de puțin; de așa ceva nici nu vor să audă. — *Socr.:* Atunci îi interesează să afle despre geometrie? — *Hipp.:* Nicidecum, de vreme ce nu mulți cunosc numerele elementare, ca să zic așa. — *Socr.:* Înseamnă că nici vorbă să te suporte făcînd disertații pe teme de calcul?[37] — *Hipp.:* Pe Zeus, nici vorbă! — *Socr.:* Trebuie atunci să înțeleg că le vorbești despre acele lucruri pe care, dintre toți, tu le stăpînești cu cea mai mare siguranță, anume despre valoarea literelor, silabelor, ritmurilor și accentelor? — *Hipp.:* Despre care litere și accente, dragul meu? — *Socr.:* Ei, atunci spune-mi tu singur despre ce anume le face plăcere să te asculte și să te laude, căci eu nu-mi dau seama. — *Hipp.:* Despre obîrșii, Socrate, și ale eroilor și ale oamenilor și ale întemeierilor, de felul in care s-au ridicat cetățile în timpurile străvechi[38], într-un cuvînt, despre tot ce ține de cunoașterea trecutului; asta ascultă ei cu cea mai mare plăcere. Așa că m-am văzut silit să învăț pe dinafară și să mă preocup de toate lucrurile de acest fel. — *Socr.:* Pe Zeus! Ai avut noroc, Hippias, că nu vor spartanii să li se înșire lista arhonților noștri de la Solon încoace, căci atunci ai fi avut ce învăța pe dinafară! — *Hipp.:* De ce nu, Socrate? O singură dată dacă aud cincizeci de nume și tot mi le aduc aminte. — *Socr.:* Așa-i; nu mă gîn-

disem că stăpînești știința memorării. Acum văd eu că spartanii au de ce să te placă, pentru că știi multe și că fac cu tine așa cum fac copiii cu bunicii lor, ca să le spună, după placul inimii, povești.

12. — *Hipp. Min.* 368 B *Socrate :* Ești fără doar și poate cel mai iscusit dintre oameni, în cele mai multe meșteșuguri, așa cum te-am auzit eu însumi lăudîndu-te o dată în Agora, cînd desfăceai lîngă tarabe știința ta nemărginită și demnă de invidiat[39]. Povesteai că ai venit odată la Olympia fără să ai asupră-ți decît lucruri făurite de tine. În primul rînd, inelul pe care-l purtai,— căci cu el ai început — era făcut de tine : știai deci să cizelezi inele. La fel, sigiliul și tot așa strigilul și fiola de parfum, pe care tu însuți le făcuseși. Tot tu erai cizmarul sandalelor tale, iar himationul și hitonul ți le țesuseși singur. Dar ceea ce i-a uimit cel mai tare pe toți, ca o mărturie a neîntrecutei tale iscusințe, a fost declarația că, pînă și centura care îți încingea hitonul, deși aidoma celor mai măiestre centuri persane, tot tu o împletiseși. Ai venit, pe deasupra, avînd cu tine creații de poezie, poeme epice, tragedii, ditirambi și multe discursuri în proză, în variate genuri. Te prezentai expert, mai mult decît oricine, în domeniile despre care am vorbit adineaori — ritm, accent, proprietate a cuvintelor — și în multe altele, dacă bine îmi amintesc. Dar era să uit de capacitatea memoriei tale — domeniul tău predilect, s-ar părea — în care te consideri a fi cel mai strălucit.

[Fr. A 1, 9 a, 12, 14, B 19 a, 19 b, 19 c] *Realitatea empirică, enciclopedismul, autarkeia.* După cum am mai spus în altă parte, în „clasic" asistăm la o reevaluare a datului empiric[40] : elanul către universal de acum se înnoiește față de cel din preclasic, prin faptul că evaluarea gnoseologică universalizantă a empiricului nu mai înseamnă, cu necesitate, nepăsarea față de sarcina individualizantă pe care o poartă, că deci reflecția dă socoteală, în prealabil, de statutul de *facticitate* al lucrurilor. În aceeași clasă cu Democrit, Hippocrates și Herodot, sofistul din Elis — prin amețitoarea varietate de domenii ale observabilului ce intră în cîmpul atenției sale (domenii enumerate în Nota introductivă) — se vădește un laborios exponent al operii de reabilitare a lucrurilor și faptelor umane individuale, spre insatisfacția lui Platon. Ceea ce e pentru Platon doar *polymathie* se vădește a fi în fond, la Hippias, refuz de a neglija vreun compartiment al realului, atît fizic cît și uman-istoric, așadar responsabilitate pentru integralitatea lui. Contribuind la restaurarea „personalității" lucrurilor, cum și a faptelor umane, el se vădește opus eleatismului[41] și precursor al lui Aris-

totel. Este latura *analizantă* a enciclopedismului său. Dar, ca orice „clasic", tinde și el spre universal, iar turul de orizont, voit probabil exhaustiv, al empiricității, e doar o primă etapă către universal. Este latura *sintetizantă* a enciclopedismului său. Fr. B 19 b și B 19 c indică sensuri conform cărora privirea asupra lucrurilor e solicitată să nu neglijeze raportul lor cu abstracțiile conceptuale. Din acest unghi de vedere, *Quadratrix* (vd. comentariul de la p. 561) este expresia saltului abstractizant prin care sînt escaladate figurile geometrice empirice, simple. Așijderea, escaladînd diversul tribal, abstracția universalului uman (A 14, B 19 a). Într-o epocă în care se afirmă, antedeliberativ, trecerea de la starea — preclasică — de indistincție, amorfă, a cunoștințelor, mult sporite, către cea de distincție, de fapt, a ariilor lor (care nu e încă separare), Hippias tinde — poate asemenea lui Democrit — să cuprindă încă „totul", dar, se pare, în mod deliberativ. Ar fi ceea ce s-a numit enciclopedismul său. El opune procesului istoric de *distincție-separație*, un act meditat de *distincție-unitate* (W. Jaeger vorbește de armonie[42]). Menționata unitate enciclopedică are semnificație gnoseologică și se condensează într-o practică tehnică, pe de o parte, în una educațională, pe de alta. Sensul antropofilosofic se amplifică: opulența dexterității tehnice semnifică nu orgoliu, ci „certitudinea putinței de a stăpîni scibilul"[43], în vederea dobîndirii „capacității de a-și fi sieși suficient" (fr. A 1); se tinde către împlinirea integrală a personalității, la nivelul ce-i asigură garanția de a nu fi găsită dezarmată în fața imprevizibilului[44].

Valorizarea omului prin știință, autonomia prin cunoștințe enciclopedice transmutate în independență tehnică, este calea hippiană a respingerii spiritului gregar și a promovării individualismului, în acel secol.

12 a. PLATON, *Hipp. Mai.* 281 C-282 A *Socrate:* Stau și mă întreb, Hippias, de ce oare acei oameni vestiți din vechime ale căror nume sînt rostite ca fiind cele mari ale înțelepciunii (σοφία), un Pittacos, Bias, sau Thales din Milet și alții încă, pînă la Anaximandros, deci toți aceștia sau aproape toți s-au ținut departe de treburile publice? — *Hippias:* Erau neputincioși, Socrate, și nu-i ducea mintea[45] cum să facă față și la treburile care-i priveau pe ei și la cele ale cetății. — *Socr.:* Așadar, pe Zeus, precum spunem îndeobște că nici un meșteșug nu rămîne pe loc, iar meșterii de altă dată le apar celor de astăzi rudimentari, oare tot astfel vom spune și noi că meșteșugul vostru, al sofiștilor, n-a rămas pe loc, și că cei care s-au îndeletnicit în vechime cu înțelepciunea ne apar nouă astăzi rudimentari? — *Hipp.:* Este întocmai cum spui. — *Socr.:* Deci, după tine, Hippias, dacă s-ar întîmpla ca Bias să trăiască în zilele noastre, pe lîngă voi el ne-ar părea de bună seamă ridicol, după cum și sculptorii spun că dacă Dedal s-ar naște încă o dată și ar da la iveală aceleași lucruri care

pe-atunci l-au făcut celebru, noi nu ne-am putea stăpîni rîsul. — *Hipp.:* Chiar așa stau lucrurile, Socrate[46].

13. ATHEN. XI, 506 F În *Menexenos* nu este luat în rîs doar Hippias din Elis, ci și Antiphon din Rhamnus și Lampros eruditul[47].

14. XENOPHON, *Memorab.* IV, 4, 5 și urm. Știu că Socrate însuși a inițiat odată o discuție despre ceea ce e drept, cu Hippias, după cum urmează. Sosit la Atena după o îndelungată absență, Hippias se afla alături de Socrate tocmai cînd acesta semnala interlocutorilor săi un lucru de mirare: dacă cineva ar voi să te facă să înveți meseria de cizmar, de zidar, de fierar sau de călăreț, ar găsi fără greutate unde să te trimită spre a obține acest lucru (și chiar de vrei să dresezi un cal, sau un bou, spun unii, instructori se află din belșug pretutindeni); în schimb, dacă vrei să înveți tu însuți ceea ce e drept, ori să-l înveți pe fiul tău sau pe vreun sclav, nu știi unde să te duci spre a obține acest lucru. (6) Iar Hippias, cam în batjocură, auzind aceste cuvinte, spuse: Tu, Socrate, spui întruna aceleași lucruri, întocmai cum le-am auzit și eu odată, mai demult. — *Socr.:* Grozăvia este, nu numai că spun aceleași lucruri întruna, Hippias, dar și că le raportez mereu la aceleași subiecte[48]. Tu însă, fiind atotștiutor, niciodată nu vorbești la fel despre aceleași lucruri. —*Hipp.:* Mă străduiesc, desigur, să spun de fiecare dată ceva nou. — (7) *Socr.:* Nu cumva asta privește chiar substanța științei tale? De pildă, dacă cineva te întreabă despre litere, cîte formează cuvîntul Socrate și care sînt ele, tu te străduiești una să spui la început și alta mai tîrziu? Sau, cînd ți se pun întrebări din domeniul numerelor — dacă doi ori cinci fac zece — nu răspunzi și mai tîrziu ca la început?[49] — *Hipp.:* Despre asemenea lucruri, și eu, întocmai ca și tine, Socrate, vorbesc întotdeauna la fel. Dar sînt convins că, despre ceea ce e drept, am de spus în clipa de față niște lucruri pe care nici tu, nici altcineva nu le-ar putea contrazice. — (8) *Socr.:* Pe Hera! Mare este binele pe care spui că l-ai descoperit, de vreme ce judecătorii vor înceta să dea voturi contrare, cetățenii vor înceta să se judece în tribunale și să se ridice unii împotriva altora, cetățile vor înceta să se deosebească în privința dreptății și să se războiască. Nici nu știu cum m-aș putea despărți de tine fără să te ascult, cînd tu ai

descoperit un asemenea bine. — (9) *Hipp.*: Dar nici nu mă vei asculta, pe Zeus, mai-nainte de a spune tu însuți ce crezi că este ceea ce e drept. Căci ție îți place doar să rîzi de alții, punînd întrebări și făcîndu-i pe toți să se încurce, dar nefiind tu însuți dispus să dai socoteală și să-ți dezvălui părerea despre ceva. — (10) *Socr.*: Cum așa, Hippias? Nu ți-ai dat seama că tocmai asta nu încetez eu să explic, și anume ce este, după părerea mea, justul? — *Hipp.*: Atunci, cum se înfățișează acest discurs al tău? — *Socr.*: Și dacă nu mă explic printr-un discurs, ci printr-un exemplu? Sau poate nu ți se pare că exemplul este un martor mai prețios decît discursul? — *Hipp.*: Cu mult mai prețios, pe Zeus! Căci mulți care vorbesc în numele dreptății săvîrșesc în schimb nedreptăți; cînd practică însă ceea ce e drept, nimeni nu poate fi nedrept. — (11) *Socr.*: Așadar, părerea ta este că eu depun mărturie falsă, că fac denunțuri, că îmi învrăjbesc prietenii și cetatea sau că practic vreo altă formă de nedreptate? — *Hipp.*: Nu, desigur. — *Socr.*: Nu ești de părere că a evita nedreptatea constituie ceea ce e drept? — *Hipp.*: E limpede, Socrate, că și acum încerci să te ferești a-ți arăta părerea despre ce anume crezi că este drept. Căci nu vorbești despre cele săvîrșite de oamenii drepți, ci despre cele ce nu săvîrșesc. — *Socr.*: Dar eu socotesc că a nu voi să fii nedrept constituie o dovadă îndestulătoare a spiritului de dreptate. Dacă nu ești de acord, vezi dacă mai curînd următoarea definiție nu ți se pare suficientă: afirm că ceea ce e drept este ceea ce e legal. — *Hipp.*: Susții așadar că ceea ce e legal și ceea ce e drept constituie unul și același lucru, Socrate? — *Socr.*: Da. — (13) *Hipp.*: Nu mi-e prea clar despre ce fel de „legal" și despre ce fel de „drept" vorbești. — *Socr.*: Și ce crezi tu că sînt ele? — *Hipp.*: Ceea ce au stabilit cetățenii, căzînd de acord asupra a ce anume trebuie să facă și de la ce trebuie să se abțină. — *Socr.*: Ascultător de legi ar fi omul care respectă legile unei cetăți, iar fără lege ar fi omul care le încalcă, nu-i așa? — *Hipp.*: Ba da. — *Socr.*: Cînd li se supune, el practică implicit dreptatea, iar cînd nu ține seamă de ele, nedreptatea, nu-i așa? — *Hipp.*: Ba da. — *Socr.*: Și nu-i așa că cine practică ceea ce e drept este un om drept, iar cel ce practică injustiția este nedrept? — *Hipp.*: Cum altfel? — *Socr.*: Așadar cel ce se conformează legii este drept,

iar omul fără lege este nedrept. — (14) *Hipp.*: Cum poate să creadă cineva, Socrate, că legile sau supunerea faţă de ele ar fi ceva demn de luat în seamă, cînd înşişi cei ce le instituie adesea le renegă, schimbîndu-le? — *Socr.*: Adesea reinstaurează pacea tocmai cetăţile care au pornit războiul. — *Hipp.*: Întocmai. — *Socr.*: Şi dacă ii dispreţuieşti pe cei care se supun legii, pe motiv că legile oricum se schimbă, crezi că nu e ca şi cum i-ai condamna pe cei care îşi fac datoria in război, pe motiv că oricum se face pace? Ori îi ocărăşti pe cei care, în războaie, apără cu zel pămîntul strămoşesc? — *Hipp.*: Pe Zeus! Bineînţeles că nu! — (15) *Socr.*: N-ai aflat că Lycurg lacedemonianul ar fi făcut o Spartă cu nimic diferită de celelalte cetăţi, dacă nu l-ar fi însufleţit în primul rînd supunerea faţă de legi? Nu ştii că, dintre magistraţii unei cetăţi, aceia care îi determină în cea mai mare măsură pe cetăţeni să se supună legilor sînt cei mai buni şi că cetatea in care cetăţenii se supun cel mai mult legilor trăieşte cel mai bine, în condiţii de pace, şi se arată de neînvins, în condiţii de război? [Cf. Antiphon B 44 a] (16) S-ar părea că înţelegerea între cetăţeni este un bine suprem pentru cetăţi; de cele mai multe ori sfatul bătrînilor, al oamenilor de seamă îi îndeamnă pe cetăţeni, în fiecare din ele, să se înţeleagă. E lege, în Grecia, ca toţi să jure că se vor înţelege; pretutindeni ei depun acest jurămînt. Nu cred că asemenea lucruri se petrec pentru că cetăţenii ar judeca [arta] aceloraşi coruri, nici pentru că i-ar slăvi pe aceiaşi flautişti, nici pentru că ar inclina către aceiaşi poeţi, nu ca să se bucure de aceleaşi lucruri, ci ca să se supună legilor. Căci atunci cînd cetăţenii ascultă de ele, cetăţile devin foarte puternice şi o duc foarte bine. Fără înţelegere între oameni, cetatea nu poate fi bine guvernată, nici proprietatea individuală nu se poate administra aşa cum se cuvine. (17) Şi apoi, de unul singur, cum să faci să primeşti din partea cetăţii cît mai puţine amenzi ori să fii cît mai respectat, altfel decît supunîndu-te legilor? Cum să faci ca să pierzi cît mai puţin în procese ori să cîştigi cît mai mult? În cine să aibă omul mai multă încredere să-i lase pe mînă banii, fiii sau fiicele lui? Întreaga cetate, pe cine să considere mai vrednic de încredere decît pe omul care respectă legile? De la cine, mai sigur, să capete ceea ce li se cuvine, părinţii,

rudele, cei din casă, prietenii, concetățenii, străinii? Dușmanii în război în cine să aibă mai multă încredere, indiferent că e vorba de armistițiu, alianțe sau tratate de pace? Cu cine să vrea să se alieze, dacă nu cu cel care respectă legile? Iar aliații, cui să-i încredințeze mai degrabă conducerea supremă, rangul de comandant sau cetățile lor? De la cine să aștepte binefăcătorul să-și primească recompensa, dacă nu de la cel ce respectă legile? Sau cui să-i facă omul un bine, dacă nu celui de la care socotește că va obține recompensă? Cui să vrea oricine să-i fie prieten, dacă nu unui astfel de om, sau cui să nu vrea nimeni să-i fie dușman? Cu cine să fie omul mai puțin dispus să se certe decît cu acela căruia dorește cel mai mult să-i fie prieten și cel mai puțin să-i fie dușman, acela căruia foarte mulți doresc să-i fie prieteni și aliați în luptă și foarte puțini doar să-i fie dușmani personali și inamici în război? (18) Îți arăt deci, Hippias, că ceea ce este legal și ceea ce este drept constituie unul și același lucru. Dacă ai o opinie contrară, dă-i drumul. — *Hipp.:* Pe Zeus, Socrate! Nu mi se pare că opinia mea este contrară aceleia afirmată de tine despre ceea ce este drept. — *Socr.:* (19) De legi nescrise ai auzit? — *Hipp.:* Acelea care funcționează la fel în orice ținut. — *Socr.:* Ai putea oare să spui că le-au instituit oamenii? — *Hipp.:* Cum! Doar nici să se adune cu toții la un loc n-ar putea și apoi nici nu vorbesc aceeași limbă. — *Socr.:* Atunci, cine socotești că a instituit aceste legi? — *Hipp.:* Părerea mea este că aceste legi le-au instituit zeii pentru oameni; căci primul obicei la toți oamenii este să-i venereze pe zei. — (20) *Socr.:* Nu se obișnuiește oare pretutindeni ca părinții să se bucure de cinstire? — *Hipp.:* Ba da. — *Socr.:* Și să nu se unească nici părinții cu copiii, nici copiii cu părinții? — *Hipp.:* Deloc nu mi se pare că aceasta ar fi legea unui zeu, Socrate. — *Socr.:* De ce? — *Hipp.:* Fiindcă văd că unii o încalcă. — (21) *Socr.:* Mai încalcă oamenii și altele, multe; dar cei ce încalcă legi lăsate de zei ispășesc printr-o pedeapsă de care nicăieri nu-i stă omului în putință să scape, așa cum scapă de ispășirea pedepsei unii din cei ce încalcă legile lăsate de oameni, ba ascunzîndu-se, ba purtîndu-se violent. — *Hipp.:* Și de ce fel de pedeapsă nu pot scăpa părinții care s-au unit cu copiii lor și copiii care s-au unit cu părinții

lor, Socrate? — *Socr.:* De cea mai mare, pe Zeus! Căci, pentru oamenii care zămislesc, ce suferință să fie mai mare decît a zămisli rău? — (23) *Hipp.:* Și în ce fel zămislesc rău aceia pe care nimic nu-i oprește să aibă copii de la parteneri valizi, cînd și ei înșiși sînt valizi? — *Socr.:* Pe Zeus! Fiindcă nu trebuie doar ca forțele care procreează să fie de ambele părți valide, ci și mature la trup; ori ți se pare că sămînța celor în deplină maturitate este la fel cu a celor imaturi sau cu a celor care au trecut de maturitate? — *Hipp.:* Pe Zeus! Nu se poate să fie la fel. — *Socr.:* Atunci, care este mai bună? — *Hipp.:* Evident, sămînța celor aflați în plină maturitate. — *Socr.:* Așadar, sămînța celor imaturi nu este roditoare? — *Hipp.:* Pe Zeus, așa s-ar zice. — *Socr.:* Nu-i așa că nu se cuvine să procreeze astfel? — *Hipp.:* În nici un caz. — *Socr.:* Și nu-i așa că cei ce procreează astfel procreează cum nu trebuie? — *Hipp.:* Eu așa zic. — *Socr.:* Atunci cine alții să procreeze rău, dacă nu aceștia? — *Hipp.:* Sînt de acord cu tine și în această privință. — (24) *Socr.:* Și apoi cum? Nu este pretutindeni împămîntenit să-ți răsplătești binefăcătorii? — *Hipp.:* Împămîntenit este, ce-i drept; însă acest principiu se încalcă. — *Socr.:* Oare cei care îl încalcă nu-și află la rîndul lor pedeapsa, rămînînd fără prieteni adevărați, văzîndu-se în schimb constrînși să-i urmeze pe cei care-i urăsc? Sau poate că cei ce se arată binefăcători ai acelora care-i frecventează nu sînt prieteni adevărați, iar cei care nu întorc binele unor astfel de oameni nu le sînt urîți din pricina nerecunoștinței și nu-i urmează totuși cu insistență numai ca să cîștige cît mai bine de pe urma frecventării unor astfel de oameni? — *Hipp.:* Pe Zeus, Socrate, toate acestea par să vină de la zei; căci faptul că legile conțin ele însele pedeapsa pentru cei ce le încalcă îmi pare a fi realizarea unui legislator mai bun decît omul. — (25) *Socr.:* Tu cum crezi, Hippias, că zeii dau legi drepte sau altfel de legi? — *Hipp.:* Altfel în nici un caz, pe Zeus, căci foarte greu ar putea cineva să dea legi drepte fără să fie zeu. — *Socr.:* Atunci, Hippias, este pe placul zeilor ca ceea ce e drept și ceea ce e legal să constituie unul și același lucru[50].

14 a. PLATON, *Hipp. Mai.* 284 D *Hippias:* [Legea] este făcută spre folosul [Cetății]; numai că atunci cînd este rău alcătuită, îi pricinuiește neajunsuri[51].

15. TERTULL., *Apolog.* 46 [Într-un context în care sînt înșirate infamiile săvîrșite de filosofii păgîni] Hippias a fost ucis pentru că uneltea împotriva cetății[52].

16. AMMIAN. MARCELL. 16, 5, 8 Dacă ceea ce consemnează diverși autori e adevărat, și anume că regele Cyrus, poetul liric Simonides și Hippias din Elis, cel mai impetuos dintre sofiști, au avut o memorie atît de bună pentru că și-au stimulat-o, înghițind anumite leacuri ... Cf. A 5 a, 11, 12.

16 a. PROCL. *In Eucl.*, p. 272 Friedl. Nicomedes a împărțit unghiul drept în trei părți egale, cu ajutorul liniilor concoide, cărora le-a făcut cunoscută originea, structura și caracteristicile, fiind el însuși descoperitorul proprietății lor specifice. Alții au obținut același rezultat cu ajutorul cvadratricelor lui Hippias și Nicomedes; aceștia au folosit cvadratricele ca pe niște linii mixte[53].

[1] Semnificația gnoseologică a momentului Hippias se vădește, precumpănitor, în tema indicată de fr. A 16 a. Urmînd pe Abel Rey[54], notăm că, în anii de *acme* ai lui Hippias, geometria începe să renunțe la restricția impusă de „norma riglei și compasului", ceea ce marchează un mare moment „al gîndirii științifice, în genere"[55]. Restricția provenise din mentalitatea de tip elementar, conform căreia „relațiile inteligibile ale spațiului s-ar reduce, toate, fie la segmente de dreaptă, fie la arcuri trasate cu compasul"[56]. Aceasta ar fi fost sfera inteligibilului, dincolo de care ar fi neinteligibilul, eliminat din domeniul existentului, fie real, fie posibil. După cum am arătat în altă parte, una din valențele de convergență ale structurii cugetării preclasice fusese indistincția dintre real și corporal (sensibil). Se poate afirma că restricția „dreaptă-arc", al cărei corolar era restricția „riglă-compas", nu era decît echivalentul, în geometrie, a tezei ce reducea realul la sensibil. În acest caz, depășirea în „clasic", atît a concepției preclasice despre real, cît și a aceleia, elementare, despre dreaptă-arc, au putut fi, ambele, expresii ale unui proces de maturizare conceptuală. Alt aspect: *Quadratrix*, rezultat al unei mișcări complexe, contribuie la o evaluare mai profundă a vechilor noțiuni de simplu— complex din gîndirea greacă, constată J. Chevalier[57]. Această nouă curbă este construită exclusiv din puncte. Or, spune tot Rey, aceasta însemna abandonarea vechii noțiuni de curbă, care fusese concepută exclusiv drept *continuă*. Noua noțiune se instaura doar „printr-o viziune spirituală, nu în mod ideal — căci curba e la fel de reală ca și punctele ei ... — ci în mod «ideatic» (idéellement)"[58]. Era drumul „geometriei superioare", diferită de cea „elementară" a lui Euclid, care, cu peste un veac mai tîrziu, continuă, tradiționalist, să includă în *Elemente*, doar probleme rezolvabile prin riglă și compas. Faptul că unii i-au refuzat lui Hippias meritul inventării și înțelegerii

profunde a cvadratricei — spune Rey — se explică exclusiv prin prejudecata ce subaprecia matematica sec. V. Prin această descoperire, spune Guthrie, Hippias se diferențiază de toți ceilalți sofiști și se „situează în rîndurile descoperitorilor în știință"[59]. Se pare că, prin *Quadratrix*, Hippias a avut în vedere și rezolvarea cvadraturii cercului (vd.n. 53). Aceasta consta în „a atribui raportului dintre aria cercului și cea a pătratului înscris sau circumscris o anumită valoare numerică, exprimabilă, evident, în logistica de atunci", spun Michel și Itard[60]. Figura intelectuală a sofistului dobîndește astfel o nouă dimensiune, căci numele său apare acum legat de două din cele trei mari probleme matematice ale timpului: trisecțiunea unghiului, cvadratura cercului și dublarea cubului. Pe de altă parte, la comentariul de la p. 554 pe teme gnoseologice, putem acum adăuga că principalele documente ale viziunii hippiene de inteligibilitate a empiricului sînt: sigur, elaborarea cvadratricei și, probabil, meditația asupra cvadraturii cercului.

[2] În *Dissoi logoi* (Nota introd.) am constatat, într-un registru variat — socialul și filologicul — un raport formal constant: dubla predicație contradictorie, ce dominase cugetarea lui Gorgias. Iată însă că *Quadratrix* se supune aceluiași raport formal. Curba în cauză este destinată instituirii unei relații de unitate între figuri considerate opuse: pătratul și cercul(vd. nota 53). Le subsumează și astfel devine posibil enunțul *S (Quadratrix) este P (pătrat) și Non-P (cerc)*. Schema logică repetat întîlnită în *Diss. log.* și reîntîlnită în cazul cvadratricei se mai evidențiază, la sofistul din Elis, în fr. A 14 a: legea este și bună și non-bună; în substratul fr. B 17, în plan de astă dată juridic: „legea" se comportă în chip drept (în cazul hoției) și non-drept (în cazul calomniei); de asemenea, în fr. C 1: în conceptul de omenire, subiect *unitar*, se asociază legiuiri eterogene, adesea contradictorii. La argumentele de pînă acum, din literatură, prin care Hippias e arătat ca inspirator al tratatului *Diss. log.*, s-ar mai adăuga, așadar, încă unul. Oricît de vag va fi fost gîndită, teza logică asupra predicației contradictorii pare să fi fost prezentă prelung în cugetarea filosofului din Elis, conducînd, poate, tocmai ea către căutarea soluției cvadraturii cercului și marcînd nivelul de profunzime maximă a reflecției sale logice.

B) FRAGMENTE

Versuri elegiace ale lui Hippias

1. PAUS. V, 25, 4 (Naufragiul corului de copii din Messenia în călătoria spre Rhegium). Atunci messenienii au ținut doliu pentru pierderea copiilor. Au născocit și altfel de lucruri spre a-i cinsti; la Olympia au ridicat statuile lor de aramă și, împreună cu ele, [statuile] conducătorului de cor și flautistului. O veche inscripție arăta că sînt ofrande ale messenienilor din trecătoare. Într-o epocă ulterioară, Hippias, care, la elieni, trecea drept un mare învățat, a compus versuri elegiace în cinstea lor. Statuile sînt opera lui Kalon din Elis[61].

Numele popoarelor

2. *Schol.* APOLL. III, 1179, p. 251, 13—14 Wendel (după 2 B 1), (3 Müller FHG II, p. 61 = FGH 6, F 1) Hippias din Elis spune, în *Numele popoarelor*, că unui neam i s-a spus *spartoi*[62] (spartani) şi acelaşi lucru îl spune şi Atrometos.

Registrul învingătorilor la Jocurile olimpice[63]

3. PLUTARH, *Numa* 1 (2 = FGH 6, F 2 e, 416, F 3) E greu să stabileşti exact cronologia şi mai ales datele care se calculează după învingătorii la Jocurile olimpice, al căror registru se spune că l-a redactat abia Hippias din Elis, într-o epocă tîrzie, fără să se întemeieze pe surse demne de încredere.

Colecţie

4. ATHEN. XIII, 608 F Au existat femei celebre prin frumuseţea lor: Thargelia din Milet, care s-a măritat cu cincisprezece bărbaţi şi era foarte frumoasă la chip; era şi învăţată, cum afirmă Hippias Sofistul în lucrarea sa *Colecţie*[64]. HESYCH. Thargelia este milesiană după neam, distinsă la înfăţişare şi mai este şi învăţată, în stare să comande peste cetăţi şi peste suverani. De aceea s-a şi măritat cu o sumedenie de oameni foarte însemnaţi.

Troikos (Dialogul troian)

5. PLATON, *Hipp. Mai.* 286 A (A 9). Cf. A 2.

Din scrieri neprecizate

6. CLEM., *Stromat.* VI, 15 (II, 434, 19 St.) Ia exemplu direct de la Hippias din Elis, care a susţinut acelaşi punct de vedere în problema pusă de mine. Să ne amintim cam ce spune el: „probabil că, dintre acestea, pe unele le-a spus Orfeu sau, mai pe scurt, Musaios, fiecare în felul lui; altele le-a spus Homer şi altele le-au spus, în opere de istorie,

grecii sau barbarii. În ce mă privește, voi alcătui un discurs nou și variat, combinînd tot ce este la ei mai semnificativ și mai omogen".

Tema metodei. Textul fr. B 6 aduce în atenția noastră faptul că istoricii ca Hekataios, Herodot sau Tucidide obișnuiau să expună în fruntea lucrărilor lor metoda istoriografică ce-i călăuzea; textul la care ne referim se înfățișează ca și cînd ar îndeplini un rol similar. Regulile metodice ar fi: caracterul *critic* al cercetării izvoarelor literare; perspectiva ce ține seama de particularități diferențiate de la un autor la altul; extensiune ce ia în considerare, pe lîngă izvoarele grecești, și pe cele negrecești; principiul selectării informațiilor; imperativul ca, dincolo de eterogenitatea acestora, să se caute omogenitatea. Alte preocupări metodice se desprind din fr. B 19 a: considerarea biografiei oamenilor, așadar *prosopografie*; destinația educativă a lucrărilor istoriografice; nota autocritică, indicînd faptul că autorul, neconsiderîndu-se infailibil, e dispus să primească eventuale observații critice.

7. DIOG. LAËRT. I, 24 Aristotel și Hippias afirmă că Thales atribuia un suflet și lucrurilor neînsuflețite, dovedind acest lucru prin piatra magnetică și prin chihlimbar[65].

8. EUSTATH. la DIONYS., *Per.* 270 Hippias dă continentelor [*i.e.* Asia și Europa] numele oceanidelor Asia și Europa[66].

9. HYPOTH. la SOFOCLE, *Oed. R.* V (Schol. II, 12, 11 Dind.) Poeții posthomerici care îi numesc „tirani" pe regii de dinaintea războiului troian sînt prost informați, deoarece la greci acest termen s-a răspîndit tîrziu, în timpul lui Archilochos (fr. 22, 3 D), cum afirmă Hippias Sofistul[67]. Homer însuși îl numește „rege" (basileus) și nu „tiran" pe Echetos, cel mai nelegiuit dintre toți: „Către regele Echetos, năpasta neamului omenesc" (*Odis.* XVIII, 84).

10. PHRYNICH., *Ecl.* 312 Lob. Se zice că Hippias și un oarecare istoriograf ionian[68] ziceau *paratheke* („depozit"); noi vom folosi însă forma *parakatatheke*, întocmai ca Platon, Tucidide și Demosthenes.

11. PLUTARH, *Lycurg* 23 Hippias Sofistul afirmă că Lycurg era el însuși un foarte bun războinic și că avea experiența multor campanii militare.

12. PROCL. *In Eucl.*, p. 65, 11 Friedl. După acesta [*i.e.* Thales] este menționat Mamercos, fratele poetului Stesichoros, ca unul care s-a dedicat studiului geometriei, iar Hippias din Elis relatează cum a căpătat această faimă de pe urma geometriei. [Cf. vol. I, 2, p. 11].

13. *Schol., Arat.* 172, p. 369 Maas. Hippias și Pherekydes (FGH 3 F, 90, I, 84, 33) au spus că sînt șapte [Hyade].

14. *Schol.* PIND., *Pyth.* 4, 288 Pindar, în *Imnuri* (fr. 49 Schr. = 35 Turyn) o numește [pe mama vitregă a lui Phrixos] Demodike, iar Hippias o numește Gorgopis.

15. — — *Nem.* 7, 53 Pe cea de-a treia cetate [Ephyra][69], care se află în Elis, o menționează Hippias.

16. STOB. *III*, 38, 32 Din *Despre calomnie*, aparținînd lui Plutarh (XXIII, 3 Bernardakis VII, p. 128, 8–13): Hippias spune că există două feluri de invidie: una îndreptățită, cînd ești invidios pe ticăloșii ținuți la loc de cinste, și una neîndreptățită, cînd ești invidios pe oamenii cinstiți. Invidioșii suferă de două ori cît ceilalți: nu îi supără, ca pe ceilalți, doar răul propriu, ci și binele altuia.

17. — — 42, 10 Din *Despre calomnie* a lui Plutarh: Calomnia este un lucru cumplit, spune Hippias, explicînd că, în cazul calomniatorilor, legea nu prevede nici o pedeapsă, precum în cazul hoților. Totuși ei fură prietenia, care este bunul cel mai de preț; așa că pînă și lipsa de măsură, deși aducătoare de rău, este mai dreaptă decît calomnia, datorită faptului că ea nu se ascunde[70].

18. *Vita Homeri Rom.*, p. 30, 27 Wil. Hippias și Ephoros [spun că Homer este] originar din Kyme.

19. *Papyr. Petropol.*, nr. 13, col. 2, 11, ed. Jernstedt, „Journ. des Unterrichtsministerium", 1901, octombr., p. 51 Din Hippias [titlul nu s-a păstrat].

19 a. PS.-THEOPHR., *Char.* (prooim.)[71] (1) Urmînd o idee de-a mea, adeseori m-am mirat pînă acum și nu voi înceta probabil să mă mir că, deși Grecia are aceeași climă, iar grecii primesc aceeași educație, nu ne-a fost dat să avem aceeași structură interioară și același caracter. (2) Și atunci, Pericle, pentru că de multă vreme observ natura umană și pentru că am trăit deja nouăzeci și nouă de ani, de asemenea, pentru că am avut de-a face cu multe și felurite caractere și pentru că am făcut cu mare atenție deosebirea între oamenii vrednici și cei ticăloși, mi-a venit ideea că ar trebui să notez ce fac de obicei în cursul vieții lor și unii și ceilalți. (3) Îți voi rîndui pe categorii toate tipurile de caractere subiacente lor și felul în care sînt întocmite.

Îmi închipui, Pericle, că fiii noştri vor fi mai buni dacă li se vor lăsa asemenea memorii; folosindu-le ca pe nişte modele, vor căuta să fie alături de oamenii cei mai remarcabili şi să aibă de-a face cu ei, ca să nu se arate mai prejos. (4) Îmi voi începe acum expunerea; sarcina ta este să mă urmăreşti cu luare-aminte şi să vezi dacă înfăţişez lucrurile în mod exact.

[Fr. A 9, 9 a, 12 a, 14, B 6, 19 a, C 1] *Tema culturii.* Drumul a ceea ce numim cultură este cel pe firul căruia se desluşesc — prin cercetări geo-climatice, etnografice şi psihologice — structurile *naturale*, comune, fie, ca statorniciri morale, întregului gen uman, fie, ca rînduieli obişnuielnice, membrilor aceluiaşi trib. Scopul operii culturale este asimilarea, dincolo de barierele tribale, a valorilor universale. Într-o epocă de hegemonie spirituală a Atenei, sofistul are în vedere, neîndoielnic, actualizarea şi a altor potenţe culturale, în speţă cele dorice. Fundamentul operii de culturalizare este sfera cunoştinţelor ştiinţifice şi tehnice. Invarianţa anumitor valori nu exclude progresul, anume în aria unor practici sociale, în aceea a artelor, cum şi în zona de conştiinţă colectivă unde se zămislesc criteriile de apreciere axiologică şi gustul artistic. Înţelepţii, cei ce posedă limbajul universal al ştiinţei, pot coopera — peste diferenţieri regionale — înfăptuind ceea ce am numi, sfidînd anacronismul, o „internaţională a intelectualilor", constituită din personalităţi autarhice.

19 b. PLATON, *Hipp. Mai.* 301 B *Hippias:* Tu, Socrate, nu examinezi ansamblul lucrurilor, nici tu, nici cei cu care te întreţii de obicei. Vă împotmoliţi, în schimb, izolînd frumosul [conceptul de frumos] cum şi fiecare alt lucru din cîte există, pulverizîndu-le cu ajutorul cuvintelor. De aceea vă rămîn ascunse mari întruchipări din continuitatea realului[72].

19 c. — *Hipp. Min.* 369 B-C *Hippias:* Mereu ticluieşti astfel de argumente, Socrate. Alegînd partea cea mai spinoasă dintr-o argumentaţie, o cercetezi în detaliu, în loc să priveşti în ansamblu subiectul pus în discuţie[73].

Referinţe îndoielnice

20. ARISTOT., *Poet.* 25, 1461 a 21 [Altele se explică prin prosodie] aşa cum Hippias din Elis[74] a rezolvat expresiile *didomen dé hoi eũchos arésthai* („îi îngăduim să dobîndească slavă") şi *tò men hoù katapýthetai ómbroi* („partea din el care putrezeşte în ploaie"). *Soph. el.* 4, 166 b Nu este lucru uşor să rezolvi o problemă de prozodie în discursuri orale, ci mai degrabă în lucrări scrise şi în poezii. Aşa, de exemplu,

unii emendează textul lui Homer sub forma *tò mén ou katapýthetai ómbroi* („această parte nu putrezește în ploaie"[75] [*Iliada* XXIII, 328]), răspunzînd acelora care îi reproșează [poetului] că s-ar fi exprimat fără sens. Ei rezolvă prin accent această dificultate, citindu-l pe *ou* cu accent [ascuțit]. La fel și cu pasajul referitor la visul lui Agamemnon. Zeus nu a spus chiar el *dídomen dé hoi eûchos arésthai* („îi îngăduiau să dobîndească slavă" [*Iliada* XXI, 291][76]), ci i-a poruncit somnului să i-o „împlinească" (διδόναι).

21. Vd. fr. A 16 b.

C) IMITAȚII

1. PLATON, *Protag.* 337 C[77] După Prodicos, *Hippias* spuse: „Prieteni aici de față! Eu socotesc că sînteți înrudiți, apropiați între voi sau concetățeni de la natură, nu prin lege[78]. Căci asemănătorul este de la natură înrudit cu asemănătorul, în timp ce legea, fiind un tiran al oamenilor[79], pe multe le siluiește, împotriva naturii. Și atunci ar fi rușinos să nu cunoașteți natura lucrurilor[80] și — cu toate că sînteți cei mai învățați dintre greci și că vă aflați acum împreună, tocmai din acest motiv, în însuși pritaneul științei grecești și în casa cea mai ilustră și mai puternică a acestei cetăți — să nu dați totuși la iveală ceva vrednic de cinstirea voastră, ci să vă certați între voi, ca cei mai de nimic dintre oameni. Vă rog de aceea și vă sfătuiesc, Protagoras și Socrate, să pășiți amîndoi sub îndrumarea noastră, ca și cum am fi niște arbitri care vă aduc pe amîndoi la un punct comun: nici tu [Socrate] să nu afectezi acea formă de discurs prea strictă, care merge din aproape în aproape, odată ce nu-i este pe plac lui Protagoras, ci s-o lași de-o parte și să dai frîu liber cuvintelor, așa încît să ni se arate în culmea măreției și splendorii lor; și nici Protagoras, cu toate pînzele desfăcute și cu vîntul în spate, să nu se avînte în marea discursului, fără a mai vedea țărmul; fiecare să croiască o cale de mijloc. Faceți așa și ascultați-mă: să vă alegeți un arbitru, un asistent și un președinte care să mențină discursul fiecăruia în limite rezonabile[81].

[Fr. A 9 a, 14, B 19 a, C 1] *Tema physis—nomos*. Hippias, observă Untersteiner[82], este primul care a formulat ideea opoziției dintre *physis* și *nomos*. În concepția sofistului din Elis, sfera *physis* are determinațiile de: *a*. caracter înnăscut; *b*. invariabilitate, fie în spațiu (ca regulă ce unește pe membri aceleiași etnii, în care caz invariabilitatea e relativă), fie în timp; *c*. automatism al sancțiunii (aceasta lovește automat pe cel ce încalcă norma nescrisă). Sfera *physis* angajează trei planuri: *a*. o structură psihică nativă, ce diferă de la un individ la altul, privită doar din punctul de vedere al eticii (oameni „buni" și „netrebnici"); *b*. profil etnografic, constînd din moravuri moștenite din bătrîni, moravuri ce diferențiază etniile între ele și a căror origină nu e nici climatică, nici educațională; *c*. comandamente biologice și etice de valoare universal-umană. Sub raport axiologic, primul strat poate cuprinde valori atît negative cît și pozitive: primele rezistă educatorului, celelalte pot fi cultivate; al doilea strat e neutru, căci obiceiul privit ca bun de către o populație poate fi apreciat ca rău de către alta (e nota cea mai de valoare, umanist-„modernă", a teoriei); al treilea, ca valoare de drept natural, de pildă venerarea zeilor și a părinților, are caracter doar pozitiv, oferind baza unei direcții educative universal-valabile. *Nomos*, cu caracter de normă scrisă, e grevat de negativitate: suferă de instabilitate, sugrumă personalitatea, slujește în cetate politica de dominație socială și, pe plan intergrec, separă între ele triburile. Hippias elaborează așadar o teorie *physis—nomos* avînd destinația de a promova personalitatea umană, politica prodemocratică și viziunea panelenică.

2. Vd. fr. B 19 b.

3. *Schol.* PLAT. *Gorg.* 497 C (p. 913, 29, ed. Tur. = p. 160 Greene) „Argumente meschine și nesemnificative": așa luau peste picior retorii sofiști raționamentele dialectice. Ba chiar, „tăieturi", le spunea Hippias.

NOTE

[1] Mario Untersteiner (*Sofisti*, versiunea engleză, *The Sophists*, trad. K. Freeman, New York, Philos. Libr., 1954, p. 273) notează că moartea sofistului trebuie să se fi produs curînd după înfrîngerea democrației din Elis. Or, Swoboda (RE Pauly—Wissowa, V, s.v. *Elis*, col. 2407) arată că evenimentul a avut loc în anul 343 î.e.n.

[2] M. Untersteiner, *ibid.*, p. 273.

[3] τρωικός, scrisă probabil în formă de dialog și avînd un caracter didactic. După părerea lui W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos*, ed. a II-a, Stuttgart, Kröner, 1942, p. 362), lucrarea ar fi început cu fraza: „În Troia învinsă ... om de merit", inclusă în fr. A 2. În sfaturile lui Nestor către Neoptolemos este cuprins un gen de cod moral prescris unui tînăr basileu. Conduita sa ar trebui să tindă către folosirea puterii în serviciul binelui, promovînd în primul rînd dreptatea; să privească în chip binevoitor atît spre bogați cît și spre săraci, să aibe o purtate exemplară, evitînd cîștiguri nelegiuite, excese sensuale și violențele de orice fel. Ideea unui statut al comportamentului moral recomandat unui tînăr, observăm, revine și în

fr. A 9, iar fr. B 16 şi 17 relevă şi ele reflecţii hippiene în sfera unor categorii etice.

[4] Ἐθνῶν ὀνομασίαι ce cuprindea opinii despre origini de etnonime, legende referitoare la apariţia unor seminţii şi altele. O lucrare ce se angaja pe linia urmată de logografi şi în care, probabil, se puteau întîlni şi aprecieri privind legile scrise şi cele nescrise.

[5] Ὀλυμπιονικῶν ἀναγραφή. Era, pe cît se pare, înfăţişarea într-un aranjament final a numeroaselor documente culese, în speţa dată, de către autor. Rostul ei era acela de a stabili o *cronologie*, iar meritul de a fi iniţiat o atare îndeletnicire îi revine lui Hippias. A procedat ca un om de ştiinţă, adunînd un material foarte risipit, cum erau inscripţii funerare de la Olympia, menţiuni de învingători păstrate în arhivele cetăţilor, cum şi alte izvoare. Hippias a stabilit data *primei olimpiade*. Registrul îngăduia cunoaşterea dezvoltării întrecerilor olimpice, a diferitelor feluri de competiţii, cum şi istoria participărilor la jocuri a sportivilor din diferite părţi ale lumii greceşti (vd. Nestle, *op. cit.*, p. 363).

[6] Συναγωγή, avea un cuprins variat: note, anecdote, date informative din domeniul istoriei filosofiei, al religiilor şi al unor domenii de ordin similar. E posibil ca din *prooimion* să fi făcut parte fraza hippiană citată în fr. B 6 (vd. Untersteiner, *op. cit.*, p. 274). Se ocupa, între altele, de cronologia poeţilor din vechime. Avem aici leagănul *Lexicografiei*, care va lua amploare în operele unor Hesychios, Photios sau în *Suda*.

[7] Ἀρχαιολογία. Una din temele tratate era aceea a originii şi progresului „meşteşugurilor", inclusiv a ceea ce numim noi arte plastice.

[8] Vd. nota 53.

[9] Nestle (*op. cit.*, cap. *Dialexeis, passim*).

[10] Eugène Dupréel, *Les sophistes.*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948, p. 191.

[11] M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, III, Firenze, La Nuova Italia, 1954, p. 119.

[12] W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge Univ. Press, 1977, p. 283, n. 2.

[13] Vd. prezenta lucrare capitolul respectiv.

[14] Dupréel, *op. cit.*, cap. *Hippias d'Elis, passim*.

[15] Untersteiner, *The Sophists*, cap. XIV: *Note on the life and works of Hippias*.

[16] Th. Funck-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Paris, Plon, 1879, cap. *Hippias*.

[17] Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, I, trad. A. Reymond, Paris-Lausanne, Alcan-Payot, 1908, p. 442.

[18] Paul Shorey, *What Plato said*, Chicago–London, Univ. Chicago–Press, 1965, p. 38.

[19] Clémence Ramnoux, *Nouvelle réhabilitation des sophistes*, în „Rev. de Métaph. et de Mor.", nr. 1, 1968, *passim*.

[20] Nu se ştie cine era acest Hegesidamos. Eventual, poate fi identificat cu pythagoreul din *Catalogul lui Iamblichos*. Vd. cap. „*Aritmo-magicul şi armonia*", A 1, prezentul volum, p. 27; după o altă conjectură, Hippodamos [din Milet] (A. P.)

[21] În gr. αὐτάρκεια (A.P.).

[22] Adică a scris *Genealogii* (A.P.)

[23] Inikos, probabil, un orăşel din vecinătatea Agrigentului (Sicilia).

[24] Vd. în continuare fr. A 12. Este neîndoielnic că în parte, Philostratos s-a inspirat în această *Viaţă* din scrierile lui Platon (A.P.).

[25] Aphareus, fiul lui Plathane, s-a făcut cunoscut ca poet tragic pe la mijlocul sec. al IV-lea î.e.n. Identitatea acestui Hippias, care trece drept tată adoptiv al lui Aphareus, este însă nesigură, ţinîndu-se seamă de marea diferenţă de vîrstă (Blass, *Att. Bered.* II, p. 711) (A.P.).

[26] M. Untersteiner, *Sofisti. Test.*, vol. III, p. 44, traduce: „soţia lui Hippias, retorul" (A.P.).

[27] Anul 423 î.e.n. Vd. „Protagoras", fr. A 11 şi nota la acest fragment (A.P.).

[28] Vd. cap. „Gorgias", fr. A 9 (A.P.).

[29] Meşteşugul întrebărilor şi răspunsurilor, ţinînd de semnificaţia timpurie a termenului de dialectică, relevă faptul că interlocutorii îl chestionau pe Hippias, probabil şi în chestiuni teoretice. Dupréel — după ce ia act de notaţia lui Platon din *Euthydemos* 290 E—291 A, care se referă la întemeietorul dialecticii, fără a-l numi — spune că dialectica „ar fi avut originea în teoria lui Hippias a ştiinţei integrale şi în preferinţa acestuia pentru procedeul de predare prin intermediul întrebărilor şi răspunsurilor" (*op. cit.*, p. 262). Vd. şi Platon, *Protag.* 315 C.

[30] Vd. „Socrate", fr. 89, în prezenta lucrare, vol. II, 1, cum şi comentariul ce-l însoţeşte; de asemenea, *Dissoi logoi* 9 şi nota 22 a cap. resp. în volumul de faţă, cum şi Alkidamas, *Despre sofişti* şi notele 41—47, aferente, în acelaşi volum.

[31] Vd. Nestle, *op. cit.*, p. 365.

[32] Vd. „Isocrate" 1, 12; 2, 36 (A.P.).

[33] Unul din personajele dialogului platonician *Hippias Min.* Vd. mai sus fr. A 8 (A.P.).

[34] În contextul platonician din care am desprins fr. A 9 a, Hippias e luat peste picior, ca unul ce s-ar contrazice: el, deşi ştie că la Sparta domneşte respectul legii, afirmă că spartanii „contravin" legii. Imputarea platoniciană ce se face simţită e însă nedreaptă: spartanii, în adevăr, se conformează legii sau cutumei valabile, în particular, în cetatea lor, dar, afirmă Hippias, ei astfel desconsideră comandamentele de înţelepciune impuse de o lege superioară, nescrisă, cu valabilitate universală.

[35] πολυτροπώτατον: termenul e utilizat de Hippias în cadrul unei *tipologii* şi înseamnă „capabil de multe", dar în contextul dat are subînţelesul de „capabil de multe, fie lăudabile, fie nu". Este evident — spun P. Creţia şi G. Liiceanu (*Hipp. Min.*, în Platon, *Opere*, II, n. 10, p. 51) — că sensul dat de Hippias este nelaudativ, ceea ce-i determină pe traducători (Man. Popescu şi P. Creţia) să folosească expresia „versatil" (*ibid.*, p. 18).

[36] Cf. Platon, *Protagoras* 315 B şi 318 E. Tema este luată în derîdere de către Aristofan, *Norii*.

[37] [Vd. şi fr. B 20]. Meritele de matematician ale lui Hippias au fost evidenţiate de către Björnbo, în RE Pauly—Wissowa. Valoarea sa pe acest tărîm ştiinţific e relevată şi de alţi istorici ai matematicilor, ca Tannery, Zeuthen, Allman, Cantor.

[38] În gr. πάσης τῆς ἀρχαιολογίας, deci: pe toată durata perioadei arhaice. Iată de ce Hippias este considerat a fi un animator al studiilor de cultură materială şi spirituală care ating cele mai diferite domenii (ἐγκύκλια παιδεύματα) (A.P.).

39 În text: πολλὴν σοφίαν καὶ ζηλωτήν (A. P.).
40 Vd. vol. II, partea a 2-a, p. 73.
41 Vd. Dupréel, *op. cit.*, p. 211.
42 Vd. Werner Jaeger, *Paideia*, I, Berlin—Leipzig, De Gruyter, 1936, p. 401.

43 Vd. A. Momigliano, *Ideali di vita nella sofistica: Ippia e Crizia*, în „La cultura", IX, 1930, pp. 322—323, *ap.* Liiceanu și Creția, *loc. cit.*, p. 49. Adnotatorul spune, pe marginea textului lui Momigliano, că avem la Hippias o „epistemologie rudimentară", ce ignorează sarcina de „a revizui critic domeniul știutului" și care e lipsită de „conștiința demersului infinit complicat care ne desparte de scibil" (*ibid.*, p. 50). Cunoaștem însă mult prea puțin această epistemologie și, oricum, va fi fost, probabil, mai puțin „rudimentară" decît apare în tonul „hautain" al lui Platon. Dacă situăm optimismul ei gnoseologic în momentul istoric al mișcării sofiștilor, s-ar putea să aibă rostul unei replici la nota de relativism din teoria protagorică a cunoașterii și, mai ales — dacă Gorgias a profesat în adevăr nihilismul gnoseologic ce i se atribuie de regulă — să se contrapună acestuia. Fr. B 19 a ne semnalează prezența, la Hippias, a acelei „sovîielii fecunde" a cărei absență o deplîng adnotatorii menționați.

44 Vd. Gomperz, *op. cit.*, 456.

45 Deși textul fr. A 12 a, indică spuse ale lui Platon, prin intermediul lui Socrate, și doar însușite de Hippias, avem suficiente motive, de acord cu Dupréel, să credem că exprimă păreri despre care se știa că aparțin cu adevărat interlocutorului. Sofiștii obiectează aproape întotdeauna împotriva unei cugetări pur speculative căreia îi opun revendicarea ca gînditorii să se consacre relațiilor interumane, private și politeice. În acest sens, G. Liiceanu (*Hipp. Mai.*, in Platon, *Opere*, II, n. 5, p. 115), referindu-se la expresia pe care o traduce prin „nu-i ducea mintea" observă că aici *phronesis* (φρόνησις), ca inteligență practică, e contrapusă *sophiei* (σοφία) de la 281 C, neangajată în practica socială. L. Robin constatase mai de mult că, în concepția lui Hippias, ar exista un adevăr abstract, teoretic, și alt adevăr, concret, practic, cu caracter relativ (Platon, *Oeuvres*, I, Paris, Pléiade, 1953, n. 10, p. 1246).

46 Socrate reproduce reflecții hippiene, conform cărora sofistul promova ideea de progres în mai multe planuri: acela al trecerii de la gîndirea speculativă, în trecut, la aceea cu destinație social-umană în prezentul de atunci și reprezentată tocmai de sofiști; alt plan ar fi cel tehnic, progres exemplificat în domeniul sculpturii. În această ultimă arie intră atît evoluția meșteșugului, cît și aceea a capacității și criteriilor de apreciere, proprii publicului consumator.

47 Eroare, căci în *Menexenos* nu se află nici o mențiune despre Hippias (A.P.).

48 Cf. Platon, *Gorgias* 490 E (A.P.).

49 Disputa între acela care, ca Socrate, spune „aceleași" lucruri și cel care, în felul „atotștiutorului" Hippias spune „de fiecare dată ceva nou", vrea să reliefeze — în textul xenofontic, ce se alătură aici atitudinii zeflemiste a lui Platon față de Hippias — opoziția dintre tipul socratic care, concentrîndu-se asupra unui obiect limitat, îl aprofundează, dobîndind astfel despre el o opinie *stabilă*, reiterată ori de cîte ori e cazul, și, de altă parte, tipul celui care trecînd mereu la alt obiect de cunoaștere, nu pătrunde cu seriozitate nici unul, nefiind în stare să adopte o atitudine de gîndire, deter-

mirată. Pe făgașul unei vechi formule a lui Heraclit (fr. 40), în Academie, teza acestui contrast și disprețul „polymathiei" erau curente. Ea devine, ca atare tema dialogului pseudo-platonician de pe la finele sec. IV ori începutul sec. III, *Rivalii*, unde un personaj al „polymathiei" (139 A) — cum e etichetat chiar Hippias în dialogurile platoniciene — este cel care, „știind de toate" (135 B), de fapt le știe pe toate prost, iar în ale filosofiei rămîne un mediocru, dacă nu chiar un neștiutor (136 C).

[60] În expunerea lui Xenofon — într-un mod ce nu strălucește prin prea multă stringență logică — Hippias pare să accepte, în favoarea legii *scrise*, argumente pe care, neîndoielnic, le admite în sprijinul legii *nescrise*. Ca și cind Xenofon n-ar ști, ori n-ar voi să știe că, pentru sofist, cele două feluri de legi se află in opoziție. Dar, spune Untersteiner (*The Sophists*, p. 280), se poate presupune că opinia despre putința unor legi „drepte" ar fi fost proprie unei etape timpurii din cugetarea sofistului, evocată de Xenofon, etapă ulterior depășită.

[61] Dacă Hippias admite cu adevărat că ar exista și legi „bune" (vd. nota anterioară), atunci, neîndoielnic, criteriul după care acestea ar putea fi apreciate ca atare, ar fi conformitatea lor cu prescripțiile unor comandamente „de drept natural", deci extra umane, demne de urmat.

[62] Dindu-și seama de eroarea acestei afirmații, Tertullian schimbă numele lui Hippias cu acela al lui Peisistratos (A.P.).

[63] *Quadratrix* este o curbă geometrică, a cărei invenție aparține neîndoielnic lui Hippias (vd. Guthrie, *The Sophists*, p. 284; K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers: a Companion to Diels „Fragmente der Vorsokratiker"*, Oxford, 1946, p. 385, *ap.* Guthrie, p. 284), afirmație ce nu omite faptul că unii autori exprimă rezerve în această chestiune. Iată, după Hans Wussing (*Mathematik in der Antike*, Leipzig, Teubner, 1962, p. 86), curba in cauză și lămuririle corespunzătoare:

Construirea cvadratricei hippiene

Tridiviziunea unghiului cu ajutorul cvadratricei lui Hippias

„Într-un pătrat ABCD, dreapta $\overline{DC}$ se mișcă, paralel cu sine și uniform, în jos. În același timp, $\overline{AD}$ se mișcă, tot uniform, rotindu-se în jurul lui A către $\overline{AB}$. Punctele de intersecție care se formează în acest chip for-

mează *Quadratrix*. Aplicația la trisecțiunea unghiului e evidentă: trebuie doar, ... ca dreapta $\overline{BE}$, ce corespunde unghiului α să fie împărțită în trei. Paralela prin F la $\overline{AB}$ taie *Quadratrix* în G. Prin $\overline{AG}$ se obține treimea lui α"

Pe cît se pare Hippias a avut în vedere, nemijlocit, doar rezolvarea problemei trisecțiunii unghiului. Dar, observă în continuare Wussing, *Quadratrix* nu trebuie nicidecum considerată ca limitîndu-se la această sarcină. Ea este și a și fost pusă în legătură cu problema cvadraturii cercului, care, împreună cu menționata chestiune a trisecțiunii unghiului și cu aceea a dublării cubului, ne dă tabloul celor trei probleme geometrice celebre în toată antichitatea, obiect de preocupare al matematicienilor și filosofilor (Wussing, p. 80). De asemenea și mai tîrziu, timp de două milenii (E. Kolman, *Istoria matematicii în antichitate*, ed. rom., București, Ed. Științifică, 1962, p. 105).

Nu avem dovezi sigure că Hippias ar fi folosit *Quadratrix* și în problema cvadraturii cercului, dar examinarea acestei teme, faptul că ea e în fond prezentă în schema lui *Quadratrix*, cum și reputația de iscusit și natur matematician a lui Hippias (vd. comentariul nostru la fr. A 16 a), *toate acestea ne interzic să respingem putința ca sofistul din Elis să fi* avut în vedere într-un fel oarecare și chestiunea cvadraturii cercului. Untersteiner spune: „cunoaștem năzuința lui Hippias de a rezolva cvadratura cercului" (*The Sophists*, p. 279); în același sens, vd. A.E. Taylor (*Continuity*, în RE, IV, p. 91 b, *ap.* Unterst., *id.*, p. 296, n. 20). În altă parte, Untersteiner precizează: „Pare probabil că Hippias a fost conștient de valoarea pe care o reprezenta *Quadratrix* pentru cvadratura cercului, dar că totuși nu a fost în stare să găsească o metodă și o dovadă suficient de precisă (în sprijinul unei demonstrații)" (*Sofisti. Testimonianze* III, p. 101, notă).

[54] Abel Rey, *L'apogée de la science technique grecque*, Paris, Albin Michel, 1946, pp. 220–227.

[55] *Ibid.*, p. 220.

[56] *Ibid.*, p. 221.

[57] Vd. Jacques Chevalier, *La pensée antique*, Paris, Flammarion, 1955, p. 133.

[58] Rey, *op. cit.*, pp. 222–223.

[59] Guthrie, *op. cit.*, p. 284.

[60] În *Istoria generală a științei*, redactată sub dir. lui R. Taton, vol. I, ed. rom., București, Ed. Științifică, 1970, p. 238.

[61] Cf. Pausanias V, 28. Kalon este considerat drept autor al statuii lui Hermes de la Olympia. Sculptorul a trăit la sfîrșitul sec. al V-lea (A.P.).

[62] *Spartoi*, cuvînt derivat de la gr. σπείρω, „a semăna". Pentru thebani era o glorie să fie considerați urmași ai așa-numiților *Spartoi*, oameni legendari apăruți din dinții balaurului ucis de Cadmos și apoi semănați în pămîntul Beoției (A.P.).

[63] Despre listele învingătorilor la Jocurile olimpice și despre perioada cînd au început să fie întocmite, vd. art. lui J. Regner, „Olympionikon", în RE XVIII, 1, pp. 232–241 (A.P.).

[64] Despre Thargelia, vd. Plutarh, *Pericle* 24. Vd. de asemenea „Gorgias", fr. A 35. Retorul a compus un discurs ca să-i laude însușirile, așa cum a făcut și pentru Elena (A.P.).

[65] Fragmentul este pus sub semnul întrebării. Pe de altă parte, Jacoby (FGH I, p. 478), notează Untersteiner (*Sofisti. Test.* III, p. 84) se gîndea la posibilitatea, nedemonstrată însă, a existenței unei scrieri hippiene *Despre poeți și sofiști*, ca sediu posibil al relatării.

[66] Eventuală referire la lucrarea *Numele popoarelor* (A.P.).

[67] Prin preocupările sale de limbă și istorie a limbii, Hippias e, alături de Prodicos, precursor al momentului de creare a filologiei de către alexandrini.

[68] Herodot VI, 73; 86; IX, 45 (A.P.).

[69] Despre celelalte cetăți care poartă numele de Ephyra, vechiul nume al Corintului, RE VI-2, p. 20 (Philippson) (A.P.).

[70] Fr. B 16 și 17: adversitatea sofistului față de principiul *nomos* ia, în fr. 17, forma criticii *concrete* a legii, și anume pe tema calomniei. Dar, indirect, și cazul invidiei, pomenit în fr. 16, ne oferă un exemplu similar: în adevăr, ticăloșii pe care opinia publică, neconsemnată în vreo dispoziție legală, îi condamnă, sînt „ținuți la loc de cinste", spune Hippias; or, nu poate fi vorba decît de cei ce ocupă un asemenea loc necuvenit lor printr-o desemnare legală nedreaptă, de un fel oarecare.

[71] În *Caracterele* lui Teofrast, Hippias nu e menționat, dar apartenența hippiană a textului introductiv al menționatei opere, reprodus în fragmentul de față, este general admisă.

[72] Luîndu-se în considerare preocupările literare ale lui Hippias (fr. A 12), cum și întreaga discuție pe tema frumosului ce începe în *Hipp. Mai.*, la 286 C, apar puternice motive să se presupună că sofistul avea în vedere ceea ce numim noi frumos *estetic* și că — în ciuda faptului că Platon, prin Socrate, dă de-nțeles că gînditorului din Elis nu i-ar fi la-ndemînă să facă trecerea de la individual la concept — el, dimpotrivă, lua în considerare într-o măsură oarecare principii teoretice de ordinul esteticii, cum rezultă din fr. B 19 b. E, spre a invoca încă un text, greu de înțeles că cineva, care nu e deloc angajat în acest cîmp, meditează pe tema evoluției gustului estetic (fr. A 12 a). Care e direcția estetică în care se dirijează el, se poate doar bănui; oricum, e de presupus că nu ne oferea o demarcație limpede între estetic și etic.

[73] Dupréel (*op. cit.*, p. 203), ținînd seamă și de alte texte pe care le consideră hippiene (vd. *Nota introd.*), interpretează fragmentul de față în sensul că ceea ce-i reproșează sofistul lui Socrate nu e o vagă lipsă a cuprinderii de ansamblu, ori prea multă atenție față de amănunt. Hippias ar respinge în fond acel mod de a cugeta ce constă în a izola noțiunile de realitatea concretă; în virtutea unei atare cugetări, ar spune interlocutorul lui Socrate, există riscul ca noțiunile să fie combinate în mod fantezist, în timp ce o bună filosofie ține seamă de complexitatea lucrurilor și de consistența lor, determinații care-și impun condițiile felului nostru de a le cunoaște și a le utiliza.

[74] În mss.: din Thasos. Despre sensul acestui pasaj, vezi D.M. Pippidi, Aristotel, *Poetica*, Ed. Acad., 1965, *Comentariu*, p. 188, notele 22 și 23. E mai probabil ca personajul să nu fie Hippias din Elis (A.P.).

[75] Cf. *Odiseea* XXIII, 328. Aici problema este următoarea: avem de-a face cu negația οὐ (fără accent) sau cu forma de gen. a pronumelui ὅς și anume οὗ (A.P.).

[76] Se presupune că aceste cuvinte, care formează un hemistih în *Iliada* XXI, 297, s-ar fi găsit la începutul cîntului II al epopeei, ca o recomandare

adresată de Zeus lui Hypnos (Visul), trimis ca mesager la Agamemnon. Prin deplasarea de accent, înțelesul este altul. Răspunderea înșelării lui Agamemnon revine Visului (A.P.).

[77] Chipul lui Hippias, luat în zeflemea în cele două dialoguri platoniciene ce-i poartă numele, ni se înfățișează în chip notabil diferit în *Protagoras*. Aici Platon începe prin a-l înfățișa ocupînd un loc central printre cei prezenți și avînd asupra lor un vădit ascendent (*Prot.* 315 B—C). Și mai semnificativ e, mai departe, faptul că e arătat într-o postură similară cu aceea a lui Prodicos, sofist — poate singurul— față de care Platon nu are niciodată o atitudine de desconsiderare.

[78] Cel care, aici, laudă norma nescrisă ce nu ține seamă de barierele pe care dreptul pozitiv le instituie între etnii, cum spune Gomperz (*op. cit.*, p. 425) — și, observăm noi, nu doar dreptul scris, dar și natura (vd. comentariul de la p. 566) — nu-și pune problema suprimării diferențelor dintre noroade, dar își proclamă atașamentul față de un *universal* uman, de asemenea „natural", căruia i se cuvine suprema laudă.

[79] Nestle, (*op. cit.*, p. 367), afirmă că trebuie semnalat contrastul dintre acest enunț și acela prin care Pindar proclamă legea drept „regină". Nu vedem contrastul, deoarece, fapt care-i scapă lui Nestle, Pindar vorbește de legea „regină", suverană peste „muritori și nemuritori", așadar nu de legea scrisă, ci de cea transcendentă, în același spirit cu conceptul *physis* al lui Hippias. Semnificația teoretică de bază a expresiei „lege-tiran" este relevată în comentariul nostru pe tema *physis nomos*. E posibil însă ca sofistul să-i fi dat și o altă semnificație. În fr. A 14 (14) e denunțat faptul că legea depinde de bunul plac al oamenilor. Ca prodemocrat, el ar putea avea în vedere instituirea legii, drept instrument de exercitare a tiraniei *politice*. G. Saitta, într-o ordine de idei similară spune că cel care, ca Hippias, se gîndește la o lege morală nescrisă ce ar guverna pe toți oamenii, admite implicit că, de la natură, toți oamenii sînt egali; s-ar constata, in acest fel, în cugetarea sofistului un „ferment revoluționar". (*L'illuminismo della sofistica greca*, Milano, Frat. Bocca, 1938, p. 119).

[80] Spunînd că, în privința „cunoașterii naturii lucrurilor", nici unul din cei prezenți nu dă ceva demn de remarcat, sofistul lasă să se înțeleagă că doar el posedă o atare cunoaștere (Untersteiner, *The Sophists*, p. 295, n 6).

[81] Cf. Antiphon Sofistul, fr. B 44 și Critias, fr. B 25 (A.P.).

[82] Untersteiner, *The Sophists*, p. 281.

ANONIMUL LUI IAMBLICHOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

„Anonimul lui Iamblichos" denumeşte convenţional pe autorul unui scurt *Îndemn la filosofie* (Λόγος προτρεπτικὸς ἐπὶ φιλοσοφίαν) desprins din cartea a II-a a lucrării filosofului neoplatonic Iamblichos, „Culegere de doctrine pythagorice" şi publicat separat de Pistelli (Leipzig, 1888). În ciuda numeroaselor propuneri de identificare avansate (Antiphon Sofistul, Antiphon din Rhamnus, Protagoras, Critias, Democrit, Hippias, Theramenes), autorul a rămas necunoscut. Pe baza indiciilor interne, lucrarea pare a fi compusă în ultimii ani ai sec. V şi primul deceniu al sec. IV î.e.n. Destinat poate celor ce doreau să se avînte în viaţa politică, Protrepticul desfăşoară o compoziţie articulată simetric şi responsiv, după modele didactice, în genul discursurilor demonstrative (teză — dezvoltare — concluzii). După autorul anonim, aspirantul la virtutea totală (ἀρετὴ ἡ σύμπασα) o poate dobîndi numai dacă la înzestrarea naturală se asociază o practică îndelungată şi susţinută. Înarmat cu virtutea — iar nu prin bani — poţi deveni binefăcător al oamenilor devenind apărător al legilor şi al dreptăţii, care, singurele, nasc concordia. Acestor două ţeluri pozitive le este indispensabil un anumit dispreţ faţă de bogăţii, de putere, de viaţa însăşi. Legea şi dreptatea sînt o necesitate: puterea nu se poate menţine bazată pe samavolnicie (πλεονεξία), ci numai unită cu ele. Infinit mai bună decît absenţa legilor (ἀνομία) este buna legiuire (εὐνομία), căci din ea decurg avantaje capitale, şi anume: încrederea reciprocă (πίστις), circulaţia banilor şi a bunurilor, folosirea timpului pentru plăcutele ocupaţii ale vieţii individuale (ἔργα), somnul fără griji. Dezavantajele anomiei sînt cele opuse: neîncrederea şi lipsa de relaţii reciproce, stocarea banilor, irosirea timpului în luptele politice (πράγματα), somnul încărcat de spaime. Iar cel mai mare rău ce derivă din lipsa legilor şi din setea de putere este tirania. *Ergo*, trebuie să aşezi legile drept călăuză a vieţii tale. Acesta este raţionamentul corect. Adesea Protrepticul a fost considerat ca o înşăilare stîngace, fastidioasă şi neoriginală de locuri comune în filosofie (Kroll) sau ca o pastişă de împrumuturi din filosofi anteriori (Guthrie). Mai multe trăsături originale îi asigură totuşi un loc aparte în cadrul mişcării sofiştilor. Astfel, încercînd o conciliere a opoziţiei dintre *physis* şi *nomos*, Anonimul observă că în evoluţia civilizaţiei omeneşti legile sînt dictate de „natură", cu alte cuvinte *nomos*-ul e încorporat în *physis*. Virtutea (ἀρετή) e identificată cu Binele (1, 1), dobîndind în felul acesta un conţinut moral, întocmai ca la Socrate şi Platon, ceea ce poate constitui un element de datare. Pentru a exemplifica imposibilitatea menţinerii puterii prin samavolnicie, autorul creează imaginea unui „om de fier" (ἀνὴρ ἀδαμάντινος), un „supraom" (7, 13; cf. 6, 2). Opoziţia dintre virtute, a cărei dobîndire necesită timp şi efort, şi arta de a vorbi, care poate fi rapid stăpînită, dez-

văluie o poziție polemică față de retorica timpului. Cît privește stilul, izbește predilecția autorului pentru acumulări sinonimice, poate sub influența învățăturii lui Prodicos, precum și pentru perechi antonimice perfecte, de exemplu: εὐνομία — ἀνομία, ἔργα — πράγματα, εὐτυχία — δυστυχία, σάρκινος — ἀδαμάντινος.

Acest moralist de maximă seriozitate promovează în micul său tratat o etică idealistă pozitivă, ca aceea din ambianța lui Socrate.

C.G.

ANONIMUL LUI IAMBLICHOS[1]

1. IAMBL., *protr.* 1, p. 95, 13 Pistelli (1) Orice lucru pe care cineva doreşte să-l aducă pînă la supremă desăvîrşire (εἰς τέλος τὸ βέλτιστον) — fie că e vorba de înţelepciune, bărbăţie, elocinţă (εὐγλωσσίαν)[2] sau virtute (ἀρετὴν), cea totală[3] sau cea numai parţială — poate fi dobîndit cu următoarele condiţii. (2) Mai întîi trebuie să existe o predispoziţie înnăscută (φῦναι)[4], or acest lucru e dăruit de hazard (τῇ τύχῃ); cele ce stau însă în puterea omului sînt: să devină doritor de lucruri frumoase şi bune, să fie iubitor de trudă, să înceapă să înveţe cît mai de timpuriu şi să persevereze în ele vreme îndelungată[5]. (3) Dacă din aceste condiţii va lipsi una singură, nu va fi cu putinţă să aducă nimic pînă la culmea desăvîrşirii[6], în schimb cine le posedă pe toate[7], în tot ce întreprinde devine de nedepăşit.

2. 26, 1. (1) De aceea, cine vrea să dobîndească faimă între oameni şi să apară aşa cum e[8], trebuie să înceapă încă de tînăr[9] şi să se ocupe de acest lucru întotdeauna în mod constant, nu o dată aşa, şi altă dată altfel. (2) Căci, sincronizată cu celelalte, fiecare activitate de acest fel, începută de om şi crescută odată cu el[10], dobîndeşte la sfîrşit faima şi gloria (κλέος)[11], prin aceea că de acum înainte acestui om i se acordă neîndoios credit (πιστεύεται)[12], şi apoi nu mai survine invidia oamenilor[13], din pricina căreia pe unele realizări oamenii nu le slăvesc şi nici nu le prezintă în chip rezonabil, iar pe altele chiar le critică defăimîndu-le împotriva adevărului (παρὰ τὸ δίκαιον). (3) Fiindcă nu e plăcut pentru oameni să aprecieze pe un altul (căci ei înşişi se socot în acest caz păgubiţi cu ceva), dar constrînşi de necesitatea însăşi şi mînaţi cu binişorul, devin lăudători chiar fără voia lor. (4) Şi totodată ei nu mai stau să şovăie dacă omul este aşa cum pare[14] sau dacă pîndeşte şi vînează faima prin înşelătorie şi înfrumuseţează ceea ce face, spre a-i ademeni pe ceilalţi oameni; în schimb, exercitată în

acel fel pe care l-am amintit mai înainte, virtutea insuflă încredere (πίστιν) şi bună reputaţie (εὔκλειαν) în legătură cu omul însuşi. (5) Căci oamenii, odată cuceriţi cu forţa, nici nu mai pot uza de invidie şi nici nu mai cred că sînt înşelaţi. (6) În afară de aceasta, timpul mult şi îndelungat, asociindu-se cu fiecare lucrare şi faptă, întăreşte activitatea exercitată[15], pe cînd timpul scurt nu poate înfăptui acest lucru. (7) Dacă cineva învaţă şi deprinde arta discursurilor poate deveni în scurt timp tot atît de bun ca şi profesorul său[16], în schimb virtutea, care este constituită din multe lucrări[17], nu poate fi dusă la desăvîrşire dacă începi tîrziu, şi nici în scurt timp, ci trebuie să creşti împreună cu ea (συντραφῆναι)[18] şi să te dezvolţi odată cu ea (συναυξηθῆναι), abţinîndu-te de la vorbele şi de la obiceiurile rele, practicînd şi îndeplinind ⟨binele⟩ timp îndelungat şi cu rîvnă. (8) Pe de altă parte, şi la buna reputaţie dobîndită în timp prea scurt se adaugă o oarecare ştirbire, de felul acesta: căci pe cei ajunşi dintr-o dată sau în scurt timp bogaţi[19], înţelepţi, buni sau viteji — oamenii nu îi acceptă cu plăcere.

3. p. 97, 16. (1) Cînd cineva, după ce a năzuit la unul din aceste lucruri, în cele din urmă l-a dobîndit, ducîndu-l pînă la perfecţiune, fie acest lucru elocinţa, înţelepciunea sau forţa fizică[20], trebuie să-l folosească în scopuri bune şi legiuite[21]; dar dacă se va folosi de binele dobîndit în scopuri nedrepte şi ilegale[22], un asemenea lucru devine cel mai rău dintre toate şi e mai bine să lipsească decît să fie. (2) Şi după cum cel ce posedă una din aceste calităţi devine cu desăvîrşire bun, folosindu-se de ele în scopuri bune, tot astfel ajunge să fie o desăvîrşire a răului cel ce se foloseşte de ele în scopuri rele. (3) Şi iarăşi, cine aspiră la virtutea totală[23] trebuie să chibzuiască, prin ce oare, prin gînd sau faptă (λόγου ἢ ἔργου), poate fi el cel mai bun; şi aşa va fi, dacă devine folositor pentru cei mai mulţi[24]. (4) Dacă cineva face un bine semenilor săi dîndu-le bani, pe de altă parte va fi silit să fie rău strîngînd alţi bani; după aceea, nu va putea aduna atîta bănet, încît să nu-i irosească tot dînd şi dăruind; apoi se mai adaugă acest al doilea neajuns, odată cu acumularea banilor: din bogat să ajungă sărac[25], iar din om avut, unul care nu mai are nimic[26]. (5) Cum ar putea aşadar cineva ca, fără să împartă

bani, ci în vreun alt fel, să fie binefăcător al oamenilor, şi asta nu cu necinste, ci cu virtute? Şi pe lîngă aceasta, cum ar putea cineva ca, făcînd mereu daruri, să păstreze la nesfîrşit ceea ce dă? (6) Acest lucru va fi cu putinţă dacă devine apărător al legilor şi al dreptăţii[27], căci aceasta uneşte (τὸ συνοικίζον) şi ţine laolaltă (τὸ συνέχον) cetăţile şi pe oameni.

4. p. 98, 17. (1) Şi într-adevăr, orice om trebuie să fie îndeosebi stăpîn pe sine[28]; dar va putea fi aşa mai cu seamă dacă e mai presus de avuţii[29], din pricina cărora toţi se corup şi nu-şi cruţă viaţa[30] străduindu-se pentru dreptate şi urmărind virtutea; căci în faţa acestor două ţeluri cei mai mulţi nu sînt stăpîni pe sine. (2) Aceste lucruri li se întîmplă din următorul motiv: ei ţin la sufletul lor, fiindcă sufletul e cum am spune viaţa[31]; aşadar pe acesta îl cruţă şi îl doresc din dragoste pentru viaţă şi din obişnuinţa în care sînt crescuţi; dar la bani ţin din pricina acelor lucruri care le produc spaimă. (3) Şi care sînt acestea? Bolile, bătrîneţea, pagubele neaşteptate; nu vorbesc de daunele venite din partea legilor[32] (căci de acestea te poţi feri şi păzi), ci de felul acestora: incendii, moartea slujitorilor sau a vitelor, şi alte nenorociri de acelaşi fel care ameninţă unele trupurile, altele sufletele iar altele avutul. (4) Aşadar din toate aceste motive orice om aspiră la bogăţie, ca să aibă bani în vederea acestor primejdii. (5) Dar mai sînt şi alte motive care, nu mai puţin decît cele spuse anterior, îi imboldesc pe oameni la strîngerea de bogăţii: ambiţiile reciproce, rivalităţile şi dorinţele de dominare, din cauza cărora ţin banii la mare preţ, fiindcă aceştia contribuie la atingerea unor asemenea scopuri. (6) Cel care însă este cu adevărat un om de bine, acela nu vînează faima[33] unei podoabe străine împrumutate, ci a propriei virtuţi.

5. p. 99, 18. (1) Iar cît priveşte dragostea de viaţă[34], oricine trebuie să fie convins că dacă i-ar fi dat omului — în caz că nu moare de mîna altuia, — să trăiască în veci, neatins de bătrîneţe şi nemuritor, atunci s-ar găsi deplină indulgenţă pentru cel ce-şi cruţă propria viaţă; (2), dar, deoarece unei vieţi prea îndelungate îi e dată şi bătrîneţea, care e atît de apăsătoare[35] pentru oameni, şi faptul de a nu fi nemuritori — e o mare prostie[36] şi aplecare (συνήθεια) spre argumente şi dorinţe josnice să o păstrezi cu infamie,

şi să nu laşi în locul ei o faimă nemuritoare, iar în locul unei existenţe care e muritoare, o glorie trainică şi veşnic trăitoare[37].

6. p. 100, 5 (1) Pe lîngă aceasta, nu trebuie să te avînţi spre samavolnicie (πλεονεξίαν)[38] şi nici să consideri că puterea în slujba samavolniciei este virtute, iar supunerea faţă de legi, laşitate[39], căci acesta e gîndul cel mai mîrşav, şi din el se naşte tot ceea ce se opune Binelui, răutatea (κακία) şi nenorocirea (βλάβη). Căci dacă oamenii sînt din născare neputincioşi să trăiască izolaţi (ἔφυσαν ἀδύνατοι καθ'ἕνα ζῆν), şi s-au adunat unii cu alţii cedînd necesităţii (τῇ ἀνάγκῃ εἴκοντες)[40], şi s-au străduit să-şi găsească întreaga lor subzistenţă (ζωή), precum şi ingeniozităţile (τὰ τεχνήματα) pentru asigurarea ei, în schimb nu e cu putinţă ca ei să vieţuiască unii cu alţii şi să-şi ducă traiul în lipsa legilor (căci ar rezulta un prejudiciu mai mare (μείζω ζημίαν) decît acela al felului de viaţă izolat (κατὰ ἕνα), ei bine, din cauza acestor imperative necesare (ἀνάγκας) legea şi dreptatea (τὸ δίκαιον)[41] trebuie să se înstăpînească printre oameni şi nicidecum nu s-ar putea desprinde de oameni; căci prin natura lor[42] au fost puternic legate de ei. (2) Dacă însă ar exista din născare (ἐξ ἀρχῆς)[43] cineva cu o astfel de natură, invulnerabil în ce priveşte carnea (ἄτρωτος τὸν χρῶτα), neatins de boală (ἄνοσος) şi de suferinţă (ἀπαθής), un om extraordinar (ὑπερφυής)[44], dur ca diamantul (ἀδαμάντινος)[45] la trup şi suflet, cineva ar putea crede că unui asemenea om îi este suficientă puterea bazată pe samavolnicie[46] (căci un astfel de om, chiar de nu s-ar supune legii, tot ar rămîne nepedepsit (ἀθῷον)), fără îndoială acel cineva nu gîndeşte just[47]. (3) Fiindcă chiar dacă ar fi cineva atît de puternic, cum nu există în realitate, numai aşa s-ar putea salva un asemenea om: aliindu-se cu legile şi dreptatea şi întărindu-le şi folosindu-şi forţa întru acestea şi întru tot ce le ocroteşte; iar într-alt chip n-ar putea rămîne nevătămat. (4) Căci ar fi de ajuns ca toţi oamenii să se rînduiască duşmani ai celui cu o astfel de natură, în temeiul propriei lor bune legiuiri (διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν)[48], şi mulţimea (τὸ πλῆθος) fie prin viclenie (τέχνῃ), fie prin forţă (δυνάμει) l-ar copleşi şi l-ar birui[49] pe un astfel de om. (5) În felul acesta, apare

limpede că pînă şi forţa (αὐτὸ τὸ κράτος), de orişice fel ar fi ea, nu se menţine decît prin lege şi cu dreptate[50].

7. p. 101, 11 Merită să ştim însă în legătură cu buna legiuire (περὶ τῆς εὐνομίας)[51] şi absenţa legilor (ἀνομίας)[52], cît de deosebite sînt una faţă de alta precum şi faptul că buna legiuire este cel mai bun lucru pentru obşte şi pentru indivizi, iar lipsa de legi, cel mai rău lucru; căci cele mai mari prejudicii decurg nemijlocit din absenţa legilor. Să începem prin a arăta cele mai importante avantaje ale bunei legiuiri[53]. (1) Din buna legiuire, cea dintîi se iveşte încrederea (πίστις)[54], care aduce mari foloase tuturor oamenilor[55] şi acesta este printre avantajele cele mai mari; căci graţie ei banii devin de folosinţă comună şi astfel, fiind puşi în circulaţie, chiar dacă sînt puţini, sînt totuşi suficienţi, pe cînd fără încredere, nici chiar dacă sînt mulţi, banii nu vor fi suficienţi. (2) De asemenea, întîmplările ce au ca obiect banii şi viaţa, fie ele bune sau nu, dacă sînt însoţite de buna legiuire, cîrmesc în chipul cel mai folositor pentru oameni; căci şi cei cărora le surîde norocul se bucură de norocul lor în siguranţă şi fără intrigi, iar cei aflaţi în nenorocire sînt ajutaţi de cei bogaţi[56] din pricina circulaţiei banilor şi a încrederii ce rezultă din buna legiuire. (3) De asemenea, graţie bunei legiuiri, timpul pentru oameni nu se iroseşte steril în luptele politice (τὰ πράγματα), ci devine rodnic pentru ocupaţiile vieţii individuale (τὰ ἔργα τῆς ζωῆς)[57]. (4) Într-o legiuire bună, oamenii sînt eliberaţi de grija cea mai apăsătoare, şi dimpotrivă se dedică celei mai plăcute preocupări; căci cea mai neplăcută este grija pentru treburile publice, pe cînd grija pentru trebile proprii e cea mai plăcută[58]. (5) Iar cînd se lasă în voia somnului care este pentru oameni o încetare a relelor[59], ei adorm fără teamă (ἀφόβους) şi fără griji dureroase, şi trezindu-se primesc alte impresii de acelaşi fel, şi nu se scoală brusc înfricoşaţi, şi nici nu aşteaptă ca ziua următoare să fie întunecată de vreo schimbare politică (μεταλλαγῆς), ci fără teamă, nutrind griji nesupărătoare (ἀλύπους) cu privire la ocupaţiile vieţii personale, şi uşurîndu-şi strădaniile prin nădejdi întemeiate şi bine-aşteptate de a primi nişte bunuri în schimb; cauză a tuturor acestora este buna legiuire. (6) Şi ceea ce procură oamenilor nenorocirile cele mai mari — războiul[60], care duce la ruină şi sclavie — chiar şi acesta

survine mai degrabă la popoarele fără legi (ἀνομοῦσι) şi mai puţin la cele cîrmuite de legiuiri bune (εὐνομουμένοις). (7) Dar şi multe alte avantaje se află în buna legiuire, cele care se nasc din ea ca ajutoare pentru viaţa de fiecare zi şi mîngîiere în vremuri de restrişte. Pe cîtă vreme relele care provin din lipsa de legi sînt următoarele. (8) Mai întîi, oamenii devin plini de griji şi se preocupă de cel mai neplăcut lucru, de luptele politice[61] iar nu de treburile lor personale, iar banii, din cauza neîncrederii[62] şi lipsei de relaţii reciproce, îi stochează acasă şi nu îi pun în circulaţie obştească; în felul acesta banii devin rari, chiar dacă sînt mulţi. (9) Şi ursitele (αἱ τύχαι), atît cele rele cît şi cele bune, au efecte contrare[63]; căci succesul (εὐτυχίαν) nu e sigur într-o cîrmuire bazată pe ignorarea legii, ci este supus uneltirilor, iar insuccesul (δυστυχία)[64] nu e înlăturat, ci se întăreşte prin neîncredere şi lipsă de relaţii reciproce. (10) Din aceeaşi cauză se stîrnesc mai uşor atît războiul în afară (ὁ πόλεμος ἔξωθεν)[65] cît şi dihonia dinlăuntru (ἡ οἰκεία στάσις)[66], şi dacă acestea nu se întîmplau mai înainte, se întîmplă atunci; şi în treburile publice această luptă este permanentă din cauza comploturilor (διὰ ἐπιβουλὰς) reciproc urzite, din pricina cărora necontenit stau de veghe şi fac planuri unii împotriva altora. (11) Şi nici cînd se trezesc[67], gîndurile nu le sînt plăcute, nici cînd se lasă în voia somnului odihna nu le tihneşte, ci e însoţită de spaime (ἐνδείματον), iar trezirea este încărcată de teamă şi-l îngrozeşte[68] pe om cu amintirea bruscă a unor nenorociri. Acestea şi celelalte rele, toate cele amintite mai înainte, sînt cele care provin din lipsa de legi. (12) Dar şi tirania (ἡ τυραννίς), un rău atît de mare şi de temut, se naşte nu din altă cauză decît din lipsa de legi[69]. Unii oameni, care judecă incorect, cred că tirania se instituie dintr-un alt motiv şi că oamenii sînt lipsiţi de libertate nu din vina lor[70], ci fiindcă sînt siliţi de tiranul care s-a înscăunat; raţionamentul este greşit[71]. (13) Cel care crede că un rege sau un tiran apar dintr-un alt motiv decît din lipsa de legi şi setea de putere (πλεονεξίας), este un prost[72], căci de cîte ori toţi s-au întors spre ticăloşie, atunci se întîmplă şi aceasta; fiindcă nu este cu putinţă ca oamenii să trăiască fără legi şi fără dreptate. (14) Deci, cînd aceste două lucruri, adică legea (ὁ νομος) şi dreptatea (ἡ δίκη)[73], dispar din

popor (ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπῃ), din acel moment[74] supravegherea (ἐπιτροπείαν) și paza (φυλακήν) acestora trec în mîinile unuia singur; căci cum altfel ar putea să încapă conducerea în mîna unuia singur, decît dacă a fost izgonită legea, care e în folosul poporului? (15) Trebuie așadar ca acel om care va desființa dreptatea și legea, care e obștească (πᾶσι κοινόν) și folositoare pentru toți cetățenii[75], să fie un om de fier[76], dacă are de gind să spolieze mulțimea cetățenilor de aceste bunuri, fiind el unul singur împotriva celor mulți; (16) dar cine e plămădit din carne[77] aidoma celorlalți oameni nu ar putea face aceste lucruri; dimpotrivă, dacă restaurează cele abandonate de mulțime[78], va putea domni de unul singur; de aceea unii oameni nici nu realizează modul cum se întîmplă acest lucru[79]. (17) Dacă așadar lipsa de legi este cauză (αἰτία) a unor rele atît de mari, iar buna legiuire e un bine atît de mare, nu-i chip să dobîndești fericirea (τυχεῖν εὐδαιμονίας) altcum, decît dacă așezi legile drept călăuză a vieții tale (νόμον ἡγεμόνα τοῦ οἰκείου βίου)[80]. Acesta este un raționament corect (λόγος ὀρθός)[81], fiindcă prescrie ce trebuie să faci și te oprește de la ce nu se cuvine, în orișice lume (τῷ παντὶ κόσμῳ), în cetăți (ἐν πόλεσι), în casele oamenilor (ἐν ἰδίοις οἴκοις) și în străfundul sinelui (αὐτῷ τινι ἑκάστῳ πρὸς ἑαυτόν).

NOTE

[1] Cu privire la autorul acestui „Îndemn la filosofie" (λόγος προτρεπτικὸς ἐπὶ φιλοσοφίαν) desprins din cartea a doua (capitolul XX) a lucrării neoplatonicului Iamblichos despre doctrina pythagoreică (συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων) și publicat separat de Pistelli în 1888, s-au făcut următoarele propuneri de identificare, fără ca vreuna să convingă pe de-a-ntregul: Antiphon Sofistul (Fr. Blass), Antiphon din Rhamnus (W. Nestle), Protagoras (U. v. Wilamowitz, A. Th. Cole Jr.), un continuator al lui Protagoras (W.K.C. Guthrie), Critias (Wilamowitz, Nestle), Democrit (Q. Cataudella), Hippias (Th. Gomperz, M. Untersteiner), Theramenes, un autor mai vechi din școala pythagorică. La începutul secolului, W. Kroll (RE XVII, 1914, col. 646) vedea în acest opuscul un plagiat fastidios din mai multe dialoguri importante ale lui Platon (*Phaidon*, *Legile*, *Statul*, *Gorgias*, *Menexenos*), din *Protrepticele* pierdute ale lui Aristotel și din vechii pythagorei. Pe de altă parte, s-a remarcat influența exercitată de către Anonim asupra lui Aristofan, Panaitios, Cicero (în *De officiis*, cartea a II-a), Seneca și Dion Chrysostomul. A se vedea,

pentru întreaga problemă: M. Untersteiner, *I Sofisti*, III (1954), p. 110; W.K.C. Guthrie, *Soph.*, *pp.* 318–319; Q. Cataudella, *Chi è l'anonimo di Giamblico?*: REG, 1950, pp. 74–106; *Nuove ricerche sull' Anonimo di Giamblico*: RAL, 1937, pp. 182–210; *Sulle fonti del de officiis di Cicerone*: Atti I Congr. studi Ciceron. (Roma, 1961), pp. 479–491; A. Th. Cole Jr., *The Anonymus Iamblichi and his place in Greek political theory*: HSPh, LXV 1961, pp 127–163; S. Griffo, *Problemi di ricostruzione del Protreptico di Aristotele*: ASNP, VIII, 1978, pp. 375–392. În prezent, se consideră că Anonimul este un autor care, fără a fi sofist de profesie, vehicula idei sofistice la sfîrşitul sec. V î.e.n.

[2] Această triadă a calităţilor eminente este reluată în 3, 1.

[3] Virtutea totală sau „absolută" (σύμπασα) include toate cele trei valori precedente, cea parţială (μέρος) indică lipsa uneia dintre ele. Cf. 1, 3.

[4] Prima premisă este fundamentală: „predispoziţia naturală" (φῦναι) sau talentul (cf. lat. *in-genium*), care nu este altceva decît „natura" (φύσις). Asocierea dintre φύσις şi τύχη (hazard) pare originală.

[5] Cf. „Protagoras", fr. B 3: „Arta de a învăţa necesită înzestrare şi exerciţiu şi trebuie să înveţi încă de tînăr"; Democrit, fr. B 183: „Nu timpul te învaţă să fii înţelept, ci o educaţie căpătată în copilărie şi firea ce o ai"; Aristotel, la Diogenes Laërtios V, 1, 18: „Pentru a dobîndi cultură sînt absolut necesare trei lucruri: o înclinare înnăscută, studiu şi un exerciţiu continuu" (trad. M. Marinescu-Himu).

[6] Cf. mai sus, 1, 1.

[7] Cf. nota 4.

[8] Acestea sînt, după autorul anonim, cele două recomandări privind reuşita în viaţă: virtutea şi identificarea cu imaginea despre sine, influenţate de gîndirea lui Socrate. Cf. Xenophon, *Memorab.* I, 7, 1: „[Socrate] spunea întotdeauna că nu există cale mai bună spre bunul renume decît să devii bun, aşa cum vrei să pari". Similar în *Memorab.* II, 6, 39. De asemenea, Pindar, *Pyth.* II, 72: „Învaţă să devii aşa cum eşti!".

[9] Cf. mai sus, 1, 2.

[10] Cf. Demokedes, fr. 3: „Odată cu creşterea trupului, dimpreună sporesc şi facultăţile mintale ..." (trad. M. Nasta).

[11] De mai multe ori, pe parcursul acestui opuscul, autorul îşi trădează predilecţia pentru acumulări sinonimice, ce trebuie pusă în legătură cu învăţătura lui Prodicos.

[12] Cf. mai jos, 7, 1: „Din buna legiuire, cea dintîi se iveşte încrederea".

[13] Cf. Socrate (la Stobaios 38, 35): „Pe cei care merg prin soare îi urmează în mod necesar umbra; iar pe cei care păşesc prin glorie (διὰ τῆς δόξης) îi însoţeşte invidia" (trad. Th. Simenschy). De asemenea, Cassius Dio XXXVIII, 39.

[14] Cf. mai sus, 2, 1.

[15] Cf. Plato Comicus, fr. 19.

[16] Minimalizînd rolul retoricii formale, disciplină simplă a cărei deprindere desăvîrşită cere un timp limitat, Anonimul pare a-şi dovedi neapartenenţa la tagma sofiştilor de profesie.

[17] Opusă retoricii formale, virtutea (ἀρετή) înglobează un complex de calităţi a căror şlefuire durează o viaţă.

[18] Cf. mai sus, 2, 2.

[19] Untersteiner, *I Sofisti* III, p. 118, relevă impopularitatea noilor îmbogățiți în a doua jumătate a sec. V î.e.n., pentru care trimite la Aristofan, *Viesp.*, v. 1309 sau Euripide, *Rugătoarele*, v. 742. Cf. Euripide, *Colax*, la Stobaios 10, 21 : „Nici un om drept nu se îmbogățește iute" (trad. Th. Simenschy).

[20] Cf. 1, 1.

[21] Asocierea dintre virtute și bine indică deja conotația morală pe care Socrate și Platon o împrumutau conceptului de ἀρετή (Guthrie, *op. cit.*, p. 79). Sensul special al lui νόμιμος, „legiuit" definit aici în opoziție cu ἄνομα, se regăsește la Hippias (Untersteiner, p. 119). Cf. R. Müller, *Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung*, în *Menschenbild und Humanismus der Antike*, ed. cit., p. 85.

[22] Perechile antonimice, „bune" (= drepte) și „legiuite": „nedrepte și ilegale" folosite în legătură cu una din cele trei componente ale virtuții totale subliniază, în gîndirea autorului, ambivalența virtuții parțiale. Cf. 7, 1, preambul.

[23] Cf. 1, 1.

[24] Virtutea nu este urmărită în sine sau pentru utilitatea individului nedeterminat (acel „cineva" din 1, 1), ci spre folosul societății, a cărei armonie nu se poate menține — spune Anonimul mai departe — decît prin apărarea legilor și a dreptății.

[25] S-a văzut aici o aluzie la Timon din Atena, personaj istoric, care, îmbogățit rapid, a sărăcit la fel de iute, în prima fază a războiului peloponesiac, între 331 și 322 î.e.n. Numele său ajunsese proverbial, cum arată o referire explicită din Aristofan, *Păsările*, v. 1549. Cicero, în *Despre îndatoriri* II, 54, pare să se gîndească la Anonimul insuși atunci cînd spune: „Uneori însă trebuie să faci daruri și în bani, și acest gen de binefacere nu este cu totul de disprețuit. Trebuie să dai din avutul tău oamenilor lipsiți, care merită, dar cu atenție și măsură, fiindcă mulți și-au risipit averea făcînd la daruri fără socoteală" (trad. D. Popescu). Lucian a consacrat unul din dialogurile sale figurii lui Timon (vezi *Timon*, în special 5).

[26] Pasajul poate servi ca element de datare, întrucît abordează importanta problemă socială a distribuirii bogățiilor, așa cum fusese ea tratată în comedia *Plutos* (Bogăția) de Aristofan, a cărei primă redactare datează din anul 408 î.e.n.

[27] Cf. 6, 1 și Antiphon, fr. B 44 A, col. 1, 18. Concordia socială și statală presupune un climat de legalitate.

[28] Cf. Platon *Legile* 1, 3. Cuvîntul ἐγκρατέστατον („stăpîn pe sine") este opus lui ἀκρατεῖς de la sfîrșitul paragrafului.

[29] Aceeași expresie la Tucidide II 60, 5.

[30] Cf. 4, 2 și 5, 1.

[31] Identificînd, sau mai bine zis corelînd, sufletul cu viața și anexîndu-i, ca ideal pozitiv, dreptatea și virtutea, autorul il opune banilor, izvor de corupție și împilare dar totodată paliativ al spaimelor și primejdiilor care amenință viața omului. Pentru identificarea sufletului cu viața a se vedea și Marcus Aurelius 10, 38: „Adu-ți aminte că ceea ce te conduce este ceea ce-i ascuns înlăuntrul tău: acela-i graiul, aceea-i viața, acela-i omul, dacă putem spune așa" (trad. Th. Simenschy).

[32] Este vorba de amenzile în bani stabilite de lege în cazul violării legilor (W. Capelle, *Vors.*, p. 384, nota 1).

[33] Cf. 2, 1. E inerentă omului — pare a spune Anonimul — aspirația la glorie, pentru că inerentă e și aspirația sa la nemurire (cf. 5, 2).

[34] Cf. 4, 2.

[35] Cf. Euripide, la Stobaios 116, 6: „ὡς οὐδέν ἐστι χεῖρον ἐν θνητῷ γένει" ("pentru că nu se află rău mai mare printre muritori"); *idem*, 116, 2 și 116, 36; de asemenea, Menandru, fr. 644 Koerte—Thierfelder.

[36] Cf. 7, 13.

[37] Cf. Heraclit, fr. B 29: „Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veșnică față de cele trecătoare". Să se remarce la Anonim acumularea de termeni sinonimici: ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν (vezi mai sus nota 11).

[38] Cuvîntul πλεονεξία, specific dialectului attic, reunește numeroase semnificații, aproape toate negative; de la „străduință de agonisire" (Platon, *Gorgias* 483 C) pînă la „dorință de dominație" (Tucidide III, 82, 8) și „lăcomie" (Xenophon, *Memorab.* I, 6, 12). Blamînd practica pleonexiei, Anonimul îi opune obediența civică, după cum pythagoricianul Archytas din Tarent îi va opune ideea egalitarismului (ἰσότας, Archyt., fr. B 3).

[39] Această mentalitate este una din cele generate de război ca „dascăl al violenței", explică Tucidide în III 82, 4.

[40] Existența sentimentului social, inerent oamenilor prin natura lor, este una din premisele necesare ale nașterii comunităților umane, a doua premisă fiind nevoia de lege și ordine, la fel de proprie naturii umane. Este o încercare originală a Anonimului de conciliere a relației *nomos* — *physis*, prin încorporarea *nomos*-ului în *physis*. Problema apariției unei societăți umane era frecvent și variat dezbătută în cercurile sofistice, cf. Platon, *Protagoras* 322 B—D (= Protagoras, fr. C 1), Critias, fr. B 25, Antiphon, fr. B 44.

[41] Cf. 3, 6 și nota 27.

[42] Cf. Euripide, *Bacchantele*, vv. 891—896.

[43] Ceea ce este imposibil, după cum se arată mai jos în 6, 3.

[44] Adică un „supra-om".

[45] Cf. 7, 15.

[46] Se reia ideea din 6, 1.

[47] Cf. 7, 12 și 7, 17.

[48] Anticipare a temei capitolului 7.

[49] Serie sinonimică; vezi nota 11.

[50] Una din țintele polemice ale autorului anonim este imoralismul politicienilor (D. Viale, *L'Anonimo di Giamblico*: „Sophîa", IX, 1941, pp. 235—246).

[51] Εὐνομία, propriu-zis „buna rînduială în Stat" este un concept politic curent în secolul al cincilea, dar cu o îndelungă tradiție în poezia greacă. La Homer (*Odiseea* XVII, 487), εὐνομίη, „practicarea virtuții" apare în opoziție cu ὕβρις, „ticăloșia". Hesiod folosește atît Εὐνομίη personificată, ca fiică a lui Zeus și a Mnemosynei, alături de Δίκη, „Dreptatea" și Εἰρήνη, „Pacea", cît și Δυσνομίη, „strîmbătatea rînduielilor în Stat", fiică a Vrajbei (Ἔρις), dar în locuri diferite și nelegate între ele (*Theogonia*, v. 902 și v. 230). Εὐνομίη, „buna rînduială în Cetate", opusă direct lui Δυσνομίη apare întîi la Solon în fr. 3 Diehl. Cf. vol. I, partea 1, p. 128, notele 4 și 8; de asemenea, Xenofan, fr. B 2.

[52] Anonimul pune în opoziție ἀνομία cu antonimul său perfect εὐνομία, ambele concepte politice cu circulație în statele democratice, ca și termenul

înrudit ἰσονομία (pe care îl găsim, de exemplu, la Alkmaion, fr. B 4; Herodot III, 80; cf. Empedocles, fr. A 1).

[53] Avantajele majore ale eunomiei sînt enumerate între paragrafele 1–7, iar dezavantajele anomiei, între paragrafele 8–16. Timpanaro Cardini (nota 8) leagă ideile expuse în capitolul 7 de unele fragmente socio-politice ale lui Democrit (fr. B 248–252 şi B 255).

[54] Cf. Tucidide III, 83, 2.

[55] Cu acest loc prezintă o curioasă asemănare principiul filosofului utilitarist englez J. Bentham, după care urmărirea folosului individual duce la fericirea generală (Guthrie, p. 80, nota 1).

[56] Cf. Democrit, fr. B 255; Archytas din Tarent, fr. B 3.

[57] Deosebirea sinonimică între πράγματα, „afacerile publice" (în latină, *res*) şi ἔργα, „ocupaţiile proprii" se transformă la Anonim într-o adevărată opoziţie antonimică (cf. 7, 8), în care preferinţa e acordată celui de-al doilea termen. Dealtfel, această preferinţă reiese şi din insistenţa asupra aceluiaşi radical lexical: ἀργὸν — ἐργάσιμον — ἔργα.

[58] Text nesigur.

[59] Cf. Critias, fr. B 6, v. 20.

[60] Ca democrat convins şi apărător al *nomos*-ului, autorul se gîndeşte cu oroare la ravagiile războiului în general şi în speţă ale războiului peloponesiac (Untersteiner, p. 131). În problema războiului şi a păcii, Anonimul accentuează importanţa societăţii, dar o subordonează unui *nomos* ideal. (M. Dieckhoff, *Über Krieg und Frieden als Maximen in der historisch-politischen Literatur der Griechen* (Thucydides, Anonymus Iamblichi, Xenophon): „Das Altertum", XVIII, 1972, pp. 13–27).

[61] Cf. 7, 4.

[62] Cf. 7, 1.

[63] Celor din cadrul bunei legiuiri.

[64] Să se observe procedeul stilistic utilizat: tema neutră (τύχαι) şi variaţiunile antonimice (εὐτυχίαν şi δυστυχίαν).

[65] Cf. 7, 6.

[66] Cf. Tucidide III, 82, 3; Democrit, fr. B 245.

[67] Cf. 7, 5.

[68] Altă serie sinonimică: ἐνδείματον — cuvînt care pare a fi creaţie proprie a Anonimului — ἔμφοβον, πτοοῦσαν. Cf. nota 11.

[69] Teoria despre apariţia tiraniei din lipsa legilor a mai fost formulată, înainte de data la care scrie Anonimul, de autori ca Herodot (I, 96–97), Tucidide (I, 18, 1) şi Euripide (*Rugătoarele*, v. 429–431).

[70] Cf. Solon, vol. I, partea 1, fr. 12, p. 126 (= fr. 8 Diehl): „Poporul, prin prostia lui (ἀιδρείῃ) cade sub robia unui tiran".

[71] Raţionamentul corect este expus mai jos în 7, 17.

[72] Aceasta este prima atestare din proza attică a cuvîntului μωρός cu sens depreciativ (Untersteiner, p. 135).

[73] Cf. 3, 6.

[74] Aici — spune Untersteiner, p. 135 — se poate surprinde sentimentul evoluţiei constituţiilor. Învăţătura despre mersul ciclic al constituţiilor apare însă schiţată mai întîi la Herodot (III, 82).

[75] Cf. 3, 3.

[76] Cf. mai sus, 6, 2: Ideea unui „om de fier" sau „de oţel", un „supraom", este originală în context, dar poate că autorul a avut în minte figura legendară a lui Talos (Τάλως), „un om de bronz" (χαλκοῦς

ἀνήρ) care străjuia coastele Cretei pe vremea lui Minos (Apollodoros, *Biblioteca* I, 140).

[77] Σάρκινος este antonimul lui ἀδαμάντινος de mai sus. Alte perechi antonimice apar în 7, 1; 7, 3; 7, 9; cf. şi notele 51, 57, 64.

[78] Adică repune în drepturi *legea*, *lepădată de mulţime în condiţii* de haos politic şi lipsă de legi, dar îi schimbă caracterul, transformînd-o în lege tiranică.

[79] Textul nu este sigur.

[80] Corolarul întregii argumentări, echivalînd cu biruinţa raţiunii-frînă asupra naturii instinctuale.

[81] Cf. 7, 12 şi 6, 2.

THRASYMACHOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Figura lui Thrasymachos nu este printre cele mai proeminente în sofistica greacă. Sărăcia informațiilor care îi privesc nu pare pe deplin motivată prin acest argument. Originar dintr-una din coloniile Megarei—Chalcedonul Bithyniei—Thrasymachos a trăit, se pare, la Atena. Stricta lui biografie constă dintr-o singură dată (fr. A 7), dar analiza filologică o consideră mai curînd drept o greșeală (vezi n. 28).

Încercările de a stabili perioada cînd a trăit Thrasymachos nu pot adăuga nimic substanțial la rezultatul la care a ajuns M. Untersteiner. Ei se întemeiază pe singurele două texte informative în acest sens: fr. A 4 — *terminus post quem* al nașterii = 427 î.e.n. și fr. B 2 — *terminus post quem* al morții = 413 î.e.n. În același context se poate discuta problema perioadei de *akme* — pe care o pune Dionysos din Halicarnas (fr. A 3) — și anume, pe de o parte în succesiunea Tisias/Thrasymachos (fr. A 1)/Lysias (fr. A 3) — deci din punct de vedere al evoluției interne a retoricii — și, pe de altă parte, în raport cu ironiile lui Aristofan (fr. A 4), care ilustrează într-un procent considerabil reacția din exterior față de fenomenul sofist.

Referitor la Thrasymachos s-a conservat numai imaginea tradițională a sofistului, „sofistul în sens deplin, care lua bani în schimbul instrucției pe care o dădea ... călătorea prin cetăți ... etc.", așa cum o descrie W K. Guthrie. Pare însă mai verosimil ca acest personaj să se fi construit pe criteriul unui anumit comportament – în care intră fapte precum comanda inscripției funerare (fr. A 8) — și nu al activității reale. Pentru mulți autori, ideea că Thrasymachos a fost sau nu un „sofist" este încă de domeniul demonstrației (cf. Untersteiner). Oricum ar fi, se constituie, credem, din toate aceste incertitudini, cel puțin o informație pozitivă: practica retoricii cu seria de invenții atribuite lui Thrasymachos (fr. A 2; 3; 11; 12 etc.). Retorica nu a fost, dealtfel, singurul său domeniu. Eliminînd din discuție lungul text din *Statul*, introdus de Untersteiner, in fragmentele păstrate (fr. A 1; 13; B 6; 8) rămîn suficiente aluzii pentru a dovedi afinitatea lui Thrasymachos cu dreptul; însăși ironia lui Platon (fr. B 6) este expresivă în acest sens. Pe de altă parte nimic nu dovedește că Thrasymachos ar fi redactat lucrări cu caracter juridic. Stabilirea apartenenței unor opere pierdute la genul judiciar — precum acel misterios *Eleoi* — se întemeiază din păcate pe demonstrații fragile, fără să producă argumentul suficient. Ipoteza avansată de Untersteiner, care ține seama și de afirmațiile lui Dionysos (fr. A 13), este cel mai puțin susceptibilă de eroare: „A fost avocat, dar se pare că nu a publicat discursuri" (cf. și Guthrie).

Cît despre nota lui Cicero, care încearcă să-i atribuie lui Thrasymachos și o doctrină „fizică" — deci un sistem speculativ — informația rămîne incontrolabilă, datorită caracterului ei sumar și izolat. Singurul fragment

care poate trece drept eşantion al capacităţilor acestui autor este textul reprodus de Dionysos (fr. B 1) pentru exemplificarea aşa-numitului stil mediu (cf. n. 70 şi 71).

Pe baza puţinelor şi scurtelor fragmente care rămîn se poate deduce că Thrasymachos figura în primul rînd ca autor de tratate şi manuale practice de retorică (fr. A 1 ; 13 etc.) în tradiţia greacă. Este sigur că o serie de lucrări minore (fr. A 1 ; B 4 ; 5 ; 7) îi aparţin ; unele constituiau, eventual, exerciţii şi exemple pentru secţiunea preceptistică (cf. fr. B 4 şi n. 96). Dar în privinţa naturii lor exacte nu se pot face decît presupuneri (n. 111). După o mărturie — altminteri contradictorie — a lui Dionysos (fr. A 13) Thrasymachos ar fi compus cu precădere discursuri de aparat.

Relativ la modalităţile (sau mărcile) acestui autor, tradiţia este unanimă in a recunoaşte două: a) apelul la sentimente (fr. B 6) — deci stilul persuasiv — şi b) precizia (fr. A 13; cf. şi fr. A 3) aproape expeditivă, mergînd pînă la obscuritate. Din păcate, nu putem depista în ce raport se aflau aceste componente aparent contradictorii în stilul lui Thrasymachos.

În metrică, Aristotel îi atribuie inventarea peanului. Celelalte inovaţii ale lui Thrasymachos ţin de nivelul suprasegmental al discursului: împărţirea în perioade şi adecvarea ideii la structura lor binară; densitatea şi precizia (raport între informaţie şi claritate) ; în fine, descoperirea tonului „de mijloc" — stilul mediu — care, aşa cum remarca Blass (cf. Untersteiner), îndreptăţeşte imaginea unui Thrasymachos iniţiator al marii retorici, imagine schiţată in articolul *Thrasymachos* din Lexiconul bizantin *Suda*.

M.T.

THRASYMACHOS

A) VIAŢA ŞI DOCTRINA

1. *Suda.* Thrasymachos Chalcedonianul, sofist din Chalcedon în Bithynia — cel care s-a ocupat pentru prima oară[1] de period şi de structura lui[2] şi a introdus modelul de astăzi[3] al retoricii, el fiind discipolul[4] [?] filosofului Platon şi al retorului Isocrate — a scris: discursuri în genul deliberativ[5], un tratat de retorică[6], poezii minore[7] şi principii de retorică[8].

2. ARISTOT., *Soph. el.* 33, 183 b 29 Cei care se bucură azi de consideraţie au preluat ştiinţa retoricii[9] de la mulţi care, ca să spunem aşa, o făcuseră să progreseze încet şi în detaliu[10], şi au ridicat-o la condiţia ei actuală: Tisias după cei dintîi, Thrasymachos după Tisias, Theodoros după el şi încă mulţi alţii, care au contribuit în parte.

3. DIONYS., *Lys.* 6 În afară de asta, descopăr la Lysias o virtute uimitoare, al cărei iniţiator, Teofrast [*Despre stil*, fr. 3 Schmidt], susţine că ar fi Thrasymachos — dar eu cred că <este> Lysias. Căci, din punct de vedere cronologic, mi se pare că acesta îl precede (vreau să spun, luînd drept criteriu perioada în care fiecare din ei se afla în floarea vîrstei)[11].... Care este virtutea la care mă refer? Un stil care condensează ideile[12] şi le exprimă cu precizie[13] — întru totul adecvat şi indispensabil în discursurile judiciare şi în orice confruntare adevărată.

4. ARISTOPH., *Daetales*[14] [reprezentată în 427] fr. 198, 5 sqq.] [Fiul] E posibil, cu timpul[15], să te dai peste cap[16]. [Tatăl] Termenul acesta, „a se da peste cap", vine de la retori. [Fiul] Ce insinuezi cu aceste cuvinte? [Tatăl] Termenul acesta, „a insinua", vine de la Alcibiade[17]. [Fiul] De ce tot faci presupuneri şi îi vorbeşti de rău pe cei care depun eforturi spre a se desăvîrşi? [Tatăl] Oh, Thrasymachos[18], ce avocat[19] a inventat această subtilitate?

5. ARISTOT., *Rhet.* III, 11, 1413 a 7 [Există şi cazuri în care][20]... se poate spune că Nikeratos[21] este un

Philokthetes muşcat de Pratys[22], cum şi-a imaginat Thrasymachos văzîndu-l pe Nikeratos învins de Pratys, in chip de cîntăreţ, cu părul lung, zburlit.

6. ARISTOT., *Rhet.* II, 23, 1400 b 19 Întocmai[23] cum citea Konon[24] numele lui Thrasybulos[25], în acelaşi fel îi spunea Herodikos lui Thrasymachos „eşti întotdeauna un thrasymachos"[26], iar lui Polōn „eşti întotdeauna un polōs"[27].

7. IUV. VII, 203 Catedra, vanitoasă şi searbădă, i-a chinuit pe mulţi, aşa cum o dovedeşte sfîrşitul lui Thrasymachos[28] [?]. *Schol.* la acest loc. Retor la Atena, care a murit spînzurîndu-se.

8. ATHEN. X, 454 F Neoptolemos din Parion[29] spune, în tratatul *Despre inscripţiile din Chalcedon*, că pe mormîntul lui Thrasymachos sofistul era gravată următoarea inscripţie[30]:

Numele: theta, ro, alfa, sigma, ypsilon, my, alfa, chi, omicron, sigma.
Ţinutul natal: Chalcedon. Profesiunea: sofist[31].

9. CIC., *de orat.* III, 32, 128 Majoritatea lor [Prodicos, Thrasymachos, Protagoras, cf. Protagoras, fr. B 3] au discutat şi chiar au scris, în epoca aceea îndepărtată, pînă şi despre principiile fizice[32].

10. PLATON, *de rep.* I, 336 B [*Socrate*] În timp ce discutam[33], Thrasymachos a încercat de mai multe ori să intervină în argumentare; de fiecare dată era însă împiedicat de cei din jur, care voiau să asculte expunerea pînă la capăt. Îndată ce ne-am oprit şi am spus eu aceste lucruri[34], nu a mai avut răbdare — ci, luîndu-şi avînt, ca o sălbăticiune, s-a aruncat asupra noastră ca pentru a ne nimici; eu şi Polemarchos am rămas încremeniţi de teamă. Iar el, repezindu-se în mijloc, a strigat: „Ce înseamnă pălăvrăgeala asta în care sînteţi prinşi de atîta vreme, Socrate?" 338 C [Thrasymachos][35]. Eu susţin că ceea ce este drept[36] nu este altceva decît interesul celui mai puternic[37] [cf. B 6 a]. 338 D—339 A ⟨Thrasymachos mi-⟩a spus: „Nu ştii că, printre *polis*-uri, unele au regim tiranic, altele au regim democratic, iar altele au regim aristocratic?"[38]. — „Cum să nu?" — „Şi, în fiecare polis, principiul care deţine puterea nu este oare acela care conduce?" — „Fireşte". —

„Fiecare conducere instaurează legi în conformitate cu propriul ei interes: democraţia — ⟨legi⟩ democratice, tirania — ⟨legi⟩ tiranice, şi celelalte după acelaşi model. După ce le-au instaurat, ele demonstrează că ceea ce este drept faţă de supuşi este interesul, din punctul lor de vedere, iar pe cel ce deviază îl pedepsesc ca pe unul în afara legii şi împotriva dreptăţii. Ei bine, dragul meu, aceasta se potriveşte cu ceea ce am spus eu: în toate *polis*-urile, principiul dreptăţii constă într-unul şi acelaşi lucru: interesul autorităţii constituite. Întotdeauna ea deţine puterea, de unde rezultă, pentru orice om care gîndeşte corect, că ceea ce este drept reprezintă pretutindeni, unul şi acelaşi lucru: interesul celui mai puternic"[39]. **343 A — 344 C** Cînd am ajuns în acest punct al discuţiei şi pentru toţi apărea limpede că definiţia a ceea ce este drept s-a transformat în contrariul ei[40], Thrasymachos, în loc să răspundă, mi s-a adresat: „Spune-mi, Socrate, ai o doică?" — „De ce?" am întrebat eu; „n-ar fi mai bine să răspunzi, decît să pui asemenea întrebări?" — „Pentru că", a explicat el", nu bagă de seamă că ai guturai[41] şi nu-ţi şterge nasul, deşi ai avea nevoie, de vreme ce nu deosebeşti turma de păstor". — „De ce vorbeşti aşa?" am întrebat eu. — „Pentru că tu îţi închipui că păstorii sau bouarii se gîndesc la binele turmelor sau al boilor, că îi îngraşă şi îi îngrijesc urmărind vreun alt bine decît pe-al stăpînilor şi pe-al lor propriu. Şi, tot aşa, crezi că cei ce conduc în *polis* — aceia care deţin, într-adevăr, puterea — capătă faţă de supuşi alte sentimente decît ar putea avea cineva faţă de o turmă, sau că ei se gîndesc zi şi noapte la altceva decît la ceea ce aduce profit exclusiv pentru ei. Şi apoi, într-atît mergi cu mintea de departe, cu privire la ceea ce este drept şi la ce este dreptatea şi în materie de ceea ce nu este drept şi de nedreptate, încît nu ştii că dreptatea şi principiul dreptăţii constituie, în realitate, un bine străin[42]: interes al celui mai tare şi al celui care stăpîneşte, şi pagubă obişnuită a celui care se supune şi serveşte, în timp ce nedreptatea reprezintă principiul contrar şi stăpîneşte[43] peste cei ce sînt cu adevărat naivi[44] şi drepţi şi care, în subordonarea lor, îi exercită interesul — adică interesul celui ce se arată mai puternic — şi îl fac prosper, întreţinîndu-l, în vreme ce pe ei înşişi se lasă în voia întîmplării. Apoi, naivule Socrate,

trebuie să bagi de seamă că un om drept se află în inferioritate în toate privinţele faţă de unul nedrept. În primul rînd, în relaţiile dintre ei: ori de cîte ori unul va avea de-a face cu celălalt, nu vei descoperi niciodată, la sfîrşitul acestui contact, că cel drept a cîştigat mai mult decît cel nedrept, ci mai puţin. În al doilea rînd, prin raportare la *polis*: totdeauna, cînd se plătesc taxe, omul drept contribuie cu o sumă mai mare decît cei din aceeaşi categorie cu el, iar celălalt, cu o sumă mai mică. În schimb, cînd se primesc recompense, primul nu beneficiază de nimic, iar al doilea obţine un profit considerabil. Iar în cazul în care fiecare din ei exercită o magistratură, pentru omul drept, fie și în cazul în care nu primește vreo altă pedeapsă, acest fapt are drept consecinţă că tot ce ţine de interesele sale personale cade în paragină din pricina lipsei lui de grijă, că el nu se alege cu nimic din banii publici de pe urma faptului că este drept şi, peste toate acestea, că este renegat de prieteni și de rude, pentru că refuză să le facă vreun serviciu împotriva a ceea ce este drept. Pentru omul nedrept, consecinţele sînt contrariul acestora. Mă refer la tipul de om despre care am vorbit, acela capabil să obţină profit în chestiuni importante: așadar pe acesta să-l analizezi, dacă vrei să-ţi dai seama cu cît faptul că este nedrept avantajează mai mult propria sa personalitate[45] decît contrariul — dacă ar fi drept. Vei înţelege asta mai ușor decît orice altceva dacă îți vei reprezenta nedreptatea absolută — aceea care face din tine omul cel mai norocos numai cu condiţia să fii nedrept, iar în schimb pe cei care au fost nedreptăţiţi, dar care refuză să nedreptățească, îi aduce în starea cea mai lamentabilă. Acest mecanism este identic cu cel al tiraniei[46], care nu se înstăpînește puţin cîte puţin, pe ascuns şi prin violenţă peste cele sacre și peste cele sfinte[47], peste bunurile individuale şi peste bunurile publice, ci dintr-o singură lovitură. Cînd cineva care comite nedreptatea sub vreuna din formele ei nu se ascunde, este pedepsit şi are parte de rușinea cea mai cumplită; de aceea li se spune sacrilegi, piraţi, spărgători, răpitori şi hoţi celor care comit nedreptatea parţial, prin asemenea vicii. Însă cînd cineva, în afară de banii cetăţenilor, se înstăpînește chiar peste oameni, transformîndu-i în sclavi, în locul tuturor acestor nume ruşinoase i se spune „binecuvîntatul"[48] şi

„preafericitul”[49] — nu numai din partea concetățenilor, dar și dintr-a altora, care sînt informați că a practicat nedreptatea de o manieră totală. Căci cei care sînt reticenți în fața nedreptății sînt reticenți pentru că se tem nu să comită, ci să sufere nedreptatea. Așa se face, Socrate, că nedreptatea care se exercită cu amploarea cuvenită este mai tenace și mai demnă de un om liber și de un stăpîn decît dreptatea; și aceasta corespunde cu ceea ce am spus la început; principiul dreptății urmărește interesul celui mai tare și invers: principiul nedreptății urmărește propriul său cîștig și interes[50]. *348 B—349 A* „Hai, Thrasymachos”, am spus eu, „explică-ne de la început: tu susții că nedreptatea perfectă este în cîștig față de dreptatea perfectă?” — „Într-adevăr, așa susțin”, a răspuns ⟨Thrasymachos⟩, „și am arătat de ce”. — „Încearcă să vezi, referitor la aceleași concepte, cum rezolvi următoarea problemă: pe primul dintre ele îl numești virtute[51], iar pe cel de-al doilea — viciu?” — „Cum altfel?” — „Nu este atunci dreptatea o virtute, și nedreptatea, un viciu?” — „Este absolut firesc, dragul meu, din moment ce și eu susțin că nedreptatea aduce profit, în timp ce dreptatea nu”. — „Și ce este ea în consecință?” — „Principiul contrar” ⟨mi⟩-a răspuns el. — „Dreptatea este cumva un viciu?” — „Nu, ci o foarte nobilă simplicitate”[52]. — „Consideri atunci nedreptatea o perversiune?”[53] — „Nu, ci o putere de discernămînt”[54] a răspuns ⟨Thrasymachos⟩. — „Atunci oamenii nedrepți ți se par a fi înțelepți și buni, Thrasymachos?” — „Numai aceia capabili să fie nedrepți în mod absolut, pentru că ei au puterea de a aduce sub stăpînirea lor *polis*-uri și neamuri de oameni. S-ar putea să-ți închipui că mă refer la borfașii de rînd[55]. E drept că și asta aduce cîștig”, a adăugat el, „dacă nu iese la iveală; dar nu asemenea lucruri constituie un subiect demn de discuția noastră, ci tocmai acelea despre care am vorbit adineauri”. — „Nu mi-e deloc greu să înțeleg ce vrei să spui; de un singur lucru însă mă mir, și anume, că tu pui nedreptatea în categoria virtuții și a cunoașterii, iar dreptatea în categoria contrară.” — „Într-adevăr, chiar așa le împart”. — „Prietene”, am spus eu, „această afirmație este destul de drastică și nu ușor va găsi cineva ce să-ți răspundă. Căci dacă ai fi declarat că nedreptatea aduce profit, căzînd însă de

acord, așa cum fac și ceilalți, că ea este un viciu și o faptă rușinoasă, am fi avut ce discuta, pentru că am fi făcut-o pe baza unor convenții stabilite. Pe cînd acum este limpede că vei spune că nedreptatea este frumoasă și puternică și că îi vei atribui, pe deasupra, toate celelalte proprietăți pe care noi le atribuim dreptății — de vreme ce ai îndrăznit s-o pui în rînd cu dreptatea și cu știința". — „Ai înțeles perfect", a remarcat ⟨Thrasymachos⟩. — „Și totuși", am spus eu, „nu trebuie să-mi pierd curajul de a răzbate cu raționamentul în această cercetare, din moment ce presupun că spui ceea ce gîndești. Fiindcă eu cred pur și simplu, Thrasymachos, că acum nu glumești, ci că îți expui părerea despre adevăr". — „Ce importanță are pentru tine", întreabă ⟨Thrasymachos⟩, „dacă aceasta este sau nu părerea mea, și de ce nu îmi respingi raționamentul?".

11. [8]. ARISTOT., *Rhet.* III, 8, 1409 2 A rămas ritmul[56] pean, de care se foloseau retorii, începînd din epoca lui Thrasymachos, dar nu se poate spune ce natură avea[57]. QUINTIL., *instit. orat.* IX, 4, 87[58]. Ephorus nu are decît să adopte peanul [cf. FGH 70, T 29, F 107], inventat de Thrasymachos și confirmat de Aristotel[59]. [Cf. Gorg. 4 (82), A 30 e 32 = Radermacher, *A.S.*, B IX, 14—15].

12. CIC., *Orat.* 13, 40 Isocrate ... pentru că i se părea că Thrasymachos a segmentat[60] discursul prin ritmuri abrupte, și Gorgias la fel — deși se spune că ei sînt primii care ar fi înlănțuit cuvintele în conformitate cu anumite principii — și că Tucidide este încă și mai sincopat și, ca să spunem așa, nu îndeajuns de armonios, a stabilit el, primul, obiceiul de a amplifica prin cuvinte și de a satura frazele cu ritmuri mai lente[61].

12 a. PLATON, *Phaidros* 271 A [*Socr.* :] Este evident[62] că Thrasymachos sau oricare altul care va preda cu seriozitate știința retoricii va descrie, mai întîi de toate, sufletul, și-l va aduce înaintea ochilor, în cele mai mici amănunte.

12 b. PLATON, *Phaidros* 269 D [*Socr.* :] Dacă în mod natural ai o înzestrare pentru retorică, vei ajunge retor vestit numai însușindu-ți știința[63] și prin exerciții[64]; oricare din ele ți-ar lipsi, ai fi astfel ⟨un orator⟩ incomplet. În ceea ce privește arta acestei profesiuni, mi se pare că

nu pe calea pe care au urmat-o Lysias şi Thrasymachos[65] se află metoda.

13. DIONYS., *Isaios* 20 Din rindul celor care înclină spre acurateţea discursului şi practică oratoria judiciară fac parte Antiphon din Rhamnus[66], Thrasymachos din Chalcedon, Polycrates din Atena, Critias (care i-a condus pe Cei Treizeci), şi Zoilos, care a lăsat tratate asupra lui Homer ... Thrasymachos, ⟨cu stilul⟩ pur şi distins[67], şi iscusit în a inventa şi exprima exact ceea ce doreşte, s-a ocupat exclusiv de tratatistică şi de genul epideictic. Nu a lăsat discursuri judiciare [sau deliberative]. Aceleaşi lucruri le-ar putea spune oricine şi despre Critias [98 A 18] şi despre Zoilos, în afară de faptul că se deosebesc unul de altul într-o oarecare măsură prin stilul elocuţiei.

14. Lex. *Suda* Ouestinos ⟨= Vestinus⟩, numit Iulius, sofist. ⟨A scris⟩ *Epitome* la Lexiconul lui Pamphilos, în 94 de cărţi; o *Selecţie* a cuvintelor din ⟨cărţile lui⟩ Demosthenes; *Selecţie* din cărţile lui Tucidide, Isaios, Isocrate şi Thrasymachos, Retorul — şi ale altor retori[68].

15. QUINTIL., *Instit. orat.* III, 3, 4[69] Şi în nici un caz nu trebuie dat ascultare ... celor care susţin că elementele fundamentale ale retoricii sînt numai trei, pe motiv că memoria şi reprezentarea se pun în relaţie cu natura şi nu cu arta ... — deşi Thrasymachos avea aceeaşi părere despre reprezentare (cf. fr. B 5).

B) FRAGMENTE

⟨Despre forma de stat⟩

1. [2 Sauppe. O.A., II, 162] DIONYS., *Demosth.* 3 [p. 132, 3 Raderm. — Usen.] Cel de-al treilea stil era mixt şi se compunea din primele două [adică stilul solemn şi stilul umil][70]. Nu aş putea să spun numele celui care i-a dat pentru prima oară o structură şi l-a adus la înfăţişarea (Κόσμος) actuală — fie că e vorba de Thrasymachos Chalcedonianul, aşa cum crede Teofrast [*Despre stil*, fr. 4 Schmidt], fie că e vorba de altcineva[71]. În schimb, cei care l-au preluat şi l-au cultivat, şi nu a lipsit mult pînă să-l desăvîrşească, au fost, între retori, Isocrate Atenianul, şi

între filosofi, Platon, discipolul lui Socrate. Căci ar fi greu să mai găsim pe alții — în afară de Demosthenes — care să folosească cu mai multă eficacitate însușirile necesare și utile ale limbajului sau care să dea dovadă de vorbire elegantă[72] și de aparat[73] mai bine decît acești autori. Așadar, stilul lui Thrasymachos, ⟨indiferent⟩ dacă a fost într-adevăr o sursă pentru tipul mixt, pare să dovedească o selecție, după preferință[74], ea însăși vrednică de examinat. ⟨El⟩ constă dintr-un amestec bine proporționat și din fiecare ⟨componentă⟩[75] ia utilul însuși. Dovadă că nu dispunea de calități pe măsura intenției[76] stă următorul fragment dintr-unul din discursurile sale în genul deliberativ[77]: „Mi-aș dori[78], atenieni, să fi avut parte de vremurile acelea de demult, cînd tinerii se mulțumeau să tacă — deoarece evenimentele nu-i constrîngeau să țină [discursuri publice —, iar cei vîrstnici administrau[79] cetatea după dreptate[80]. Dar pentru că voia destinului[81] ne-a expus unor asemenea vremuri, în care trebuie să ne supunem cînd de fapt alții conduc în cetate[82], și în schimb să suportăm[83] singuri pagubele; și pentru că cele mai grave dintre aceste evenimente nu sînt opera zeilor sau a întîmplării[84], ci se datoresc personalităților politice[85] — iată-mă nevoit să vorbesc. Altminteri, fără simțire și din cale-afară de răbdător se va arăta acela gata să se lase înșelat de cei dornici ⟨de un asemenea fapt⟩ și dispus să ia asupră-și răspunderea intrigilor și a rele-voinței altora[86] etc. Ajunge timpul care s-a scurs, ajunge că ne aflăm în război, în loc de pace, că am străbătut primejdii pînă la vremurile de azi — ⟨ajunge⟩ pentru noi cei care ne bucurăm de ziua care a trecut și ne temem de cea care vine — fiindcă am pășit, în loc de înțelegere[87], spre dușmănie și ostilitate reciprocă. Belșugul îi duce pe alții la lipsa de măsură [și la răzvrătire; noi însă devenim înțelepți tocmai în mijlocul prosperității. În schimb, ne pierdem cumpătul în situații dezastruoase[88], care în mod obișnuit îi duc la cumințenie pe ceilalți. Atunci, de ce să mai șovăie cineva să ia decizia de a vorbi, cînd a ajuns să sufere pentru situația prezentă și]să considere că deține un remediu de așa natură, încît o asemenea conjunctură nu va mai dăinui? Mai întîi, voi demonstra că cei care au opinii diferite unii față de alții — atît printre retori cît și în rîndul celorlalți — au suferit reciproc, în timpul disputei,

ceea ce cu necesitate suferă cei care se ceartă din plăcere, fără judecată. Căci, crezînd că își spun lucruri contrare[89], nu își dau seama că ajung la aceiași rezultat[90] și că teza celorlalți se ascunde chiar în propria lor teză. Să cercetăm de la început ce anume își propun, și unii, și ceilalți. Mai întîi, le oferă pretext de discusiune constituția noastră strămoșească[91], fiind ca cea mai lesne de înțeles și comună, fără excepție, pentru toți cetățenii. Trebuie să aflăm din discursuri tradiționale tot ceea ce se situează dincolo de cunoașterea noastră; însă ceea ce strămoșii noștri au cunoscut ei înșiși, trebuie să învățăm de la aceia care știu".... Așa se prezintă elocuția lui Thrasymachos, medie între celelalte două, bine proporționată, linie de joncțiune[92] exact potrivită pentru ambele stiluri.

Pentru larisseni

2 [1]. CLEM., *Stromat.* VI, 16 [II, 435, 16 St.] Tot așa cum Euripide a declamat în *Telephos* (reprezentat în 438): „Noi, care sîntem eleni, vom fi sclavi barbarilor?" [fr. 719 Nauck²], Thrasymachos declamă, în discursul pentru larisseni[93]: „Îi vom fi sclavi lui Archelaos, noi, care sîntem eleni, lui, care e barbar?"[94].

Marele Tratat

3 [4]. *Schol.* ARISTOPH., *Av.* 880 Aceleași informații ca și Theopompos [fr. 115 despre includerea chioților[95] în rugăciunea atenienilor la începutul războiului peloponesiac] le dă și Thrasymachos în al său *Mare Tratat.*

[Tratatului îi aparțin, în afară de *Principii de retorică* (cf. fr. A 1), fragmentele următoare, citate cu titluri speciale].

4 [3]. ATHEN. X, 416 A Thrasymachos Chalcedonianul povestește într-unul din proemiile sale[96] că Timocreon[97], ajuns odată la Marele Rege și primit ca oaspete, s-a ghiftuit din plin. Cînd l-a întrebat Regele ce avea de gînd să facă după asta, el a spus că va despica perși fără număr. Iar în ziua următoare, după ce a învins pe mulți în lupta corp la corp, a început să facă exerciții cu mîinile[98]. Rugat

fiind să dezvăluie motivul, a explicat că atîtea lovituri îi rămăseseră — dacă cineva s-ar apropia.

5 [7]. ARISTOT., *Rhet.* III, 1, 1404 a 13 Unii s-au îndeletnicit să scrie cîte ceva despre ea [arta scenică][99], precum Thrasymachos în *Compătimiri*[100].

6 [5]. PLATON, *Phaidros* 267 C [101] Asupra discursurilor care trezesc compasiune[102] de pe urma reprezentării bătrîneţii şi mizeriei [103], mi se pare că forţa[104] Chalcedonianului stăpîneşte prin meşteşug[105]. El este deopotrivă abil să exalte[106] mulţimea şi din nou s-o liniştească — vrăjindu-i pe cei tulburaţi, după cum se exprimă[107]. El stăpîneşte cel mai bine arta de a calomnia şi de a şterge calomnia, la întîmplare. HERMEIAS, *ad l.* [p. 239, 18 Couvreur] Chalcedonianul — cu alte cuvinte Thrasymachos — a dat precepte despre felul în care trebuie să aduci judecătorul pe calea compasiunii şi să stîrneşti milă, tînguindu-te pe tema bătrîneţii, a sărăciei, a copiilor — şi pe altele asemănătoare.

6 a. PLATON, *Statul* 338 C Eu ... Thrasymachos afirma că dreptatea nu este altceva decît ceea ce convine celui mai puternic.

7 [6]. PLUTARCH., *Quaest. conviv.* I, 2, 3, p. 616 D Cu totul deplasat se arată a fi unul care, din oaspete, se transformă în judecător şi arbitru pentru cei care nu-i cer părerea şi nici nu se întreabă care dintre ei ar fi mai bun sau mai rău în raport cu ceilalţi. Căci ei nu se află în faţa unei întreceri — ci au venit la masă. Pe de altă parte, deosebirea nu e uşor de făcut.

.....[108] [Cu privire la aşezarea invitaţilor,] ca şi cum ar pregăti un exerciţiu de comparaţie[109], trebuie să aibă la îndemînă *Topica*[110] lui Aristotel şi *Despre exagerări*[111] a lui Thrasymachos, fără ca aceasta să aducă ceva folositor; ba dimpotrivă, pentru că transpune la masă o glorie searbădă care îşi are locul în agora şi la teatru.

7 a. PHILODEM., *Rhet.* II, 49 = Sudhaus, p. 85 [Suppl. ed. Sudhaus Lps., 1895, pp. 42 sqq.] Iar Metrodoros [fr. 20 sqq. A. Körte, Suppl. *Jahrb. f. cl. Phil.* Suppl. 17 (1880), 548][112], în prima carte *Despre poezii*, pare a demonstra îndeajuns faptul că retorica sofistă constituie o disciplină ... şi ⟨susţine că⟩ şi alţi oratori din aceeaşi categorie au vorbit în faţa mulţimii despre lucruri care o inte-

rescază, fără să învețe precepte din arta lui Thrasymachos sau a altcuiva dintre ei ... El susține chiar contrariul, argumentînd prin aceea că ... Thrasymachos şi alții (nu puțini dintre aceia care sînt renumiți fiindcă ar deține asemenea norme ale discursurilor politice sau retorice) ori de cîte ori ajung legislatori, nu aduc la îndeplinire nimic din principiile al căror meşteşug se pretinde că-l stăpînesc.

Dintr-o scriere incertă

8. HERMEIAS *ad Plat. Phaedr.*, p. 239, 21 Couvreur [Thrasymachos] a scris ceva de aceeaşi natură într-un discurs: anume, că zeii nu privesc spre lucrurile omeneşti[113] de vreme ce scapă din vedere binele cel mai mare al oamenilor: dreptatea. Căci sîntem martori că oamenii nu se folosesc de ea.

NOTE

[1] πρῶτος: cf. şi fr. B 1. Tradițiile cu privire la paternitatea şi cronologia relativă a „invențiilor" retorice par a fi în general incerte; însă contiguitatea unor elemente, precum şi caracterul foarte elaborat al terminologiei ulterioare (aristotelice şi postaristotelice) diminuează — parțial — importanța acestor lacune. Ceea ce se poate stabili cu certitudine este faptul că Thrasymachos ar fi inițiatorul (sau reprezentantul) unui anumit gen de proză ritmată (λέξις κατεστραμμένη), care funcționa după principiul că mai multe perioade împlinesc unitatea unei singure idei. Or, acest model contrastează cu discursul lui Gorgias, unde segmentarea frazei în perioade ar corespunde unei desfăşurări analitice a gîndirii — cf. M. Untersteiner, I *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1948, cap. *Thrasymachos*, p. 3. Se mai poate înțelege că însuşi stilul lui Gorgias reprezintă o evoluție firească a noului model pe care tradiția îl atribuie lui Thrasymachos şi care „se potriveşte cel mai bine cu geniul intelectual al grecilor, acela al antitezei" (Dufour-Wartelle, în comentariul la Aristotel, *Retorica* II, Paris, 1973, p. 111).

[2] Περίοδος; κῶλον. Referirea la o terminologie aristotelică (*Rhet.* III, cap. 9; cap. 13 etc.) înlătură dificultatea de a se găsi un echivalent specific pentru περίοδος, deşi termenul are mai multe sensuri în retorica greacă (cf. şi Dufour-Wartelle, *loc. cit.*).

[3] Τὸν νῦν = de acum. După cum indică Untersteiner, κῶλον este un element constitutiv al „vorbirii ritmice", κατεστραμμένη (λέξις). Aceasta se opune „vorbirii coordonate", λέξις εἰρομένη, constituită τῷ συνδέσμῳ (prin conjuncții sau prin coordonare, cum este, de pildă, stilul lui Herodot şi în general orice (ἀρχαία λέξις) prin aceea că *are ritmicitate sau număr* (ἀριθμὸν ἔχει) — adică se desparte în secvențe cantitative regulate — şi

deci *este opusă nedeterminării* (ἐναντίως ἔχειν τῷ ἀπεράντῳ, Arist., *Rhet.* III, 1409 a 24 sqq.). Dufour traduce λέξις κατεστραμμένη prin „style implexe" (p. 59) din cauza structurii acestui tip de discurs: „în secvența *a—b—c—d—e*, *a* trimite la *e* și *b* trimite la *d*, totul prin intermediul lui *c*" (p. 111). Este interesant faptul că tradiția îl situează pe Thrasymachos la originea acestei opoziții a stilurilor, revelantă și în istoria clasificării genurilor literare.

[4] Textul este corupt. Diels propune înlocuirea lui μαθητής (discipol) prin καθηγητής (preceptor) și reconstituie, după Bernhardy: ⟨ὧν Τεισίου, καθηγητής δὲ⟩ πλάτωνος (p. 319). Pentru justificarea acestei succesiuni, cf. fr. A 2 și obiecțiile lui Untersteiner, *op. cit.*, n.1 (p. 4).

[5] Συμβουλευτικούς. Reamintim cele trei genuri mari ale retoricii; demonstrativ (ἐπιδεικτικόν), judiciar (δικανικόν), deliberativ (συμβουλευτικόν). Clasificarea la Arist., *Rhet.* I, 1358 b 36 sqq.

[6] În grecește, τέχνη ῥητορική. Este posibil ca acest tratat să fie identic cu lucrarea citată în fr. B 3 sub titlul Μεγάλη τέχνη. Dimpotrivă, fr. Blass, *A.B.* I, p. 249, consideră că această Τέχνη ῥητορική ar fi constituit o Μικρὰ τέχνη, în opoziție „complementară" cu Μεγάλη τέχνη. W. Schmid III, p. 188, n. 2 nu discută această ipoteză (Untersteiner, *op. cit.*, p. 4).

[7] *Paignia.* În mod obișnuit, acest termen desemnează una din speciile poeziei erotice ușoare (laolaltă cu forme ale liricii populare arhaice: κῶμος, σκόλιον, etc., preluate de poeții monodici, apoi recodificate în cadrul marii lirici corale). Pentru acest context Blass identifică παίγνια cu λόγοι ἐπιδεικτικοί (discursuri în genul demonstrativ), gen care altminteri nu este menționat printre preocupările retorice ale lui Thrasymachos. Untersteiner traduce titlul prin „Scritti fantastici", comentînd: „În cadrul lor, probabil, își dezvolta Thrasymachos doctrinele sofiste" (*op. cit.*, n. 1; și Untersteiner, *I Sof.*, p. 375). Jean-Paul Dumont traduce prin „Badinages" (*Les sophistes*, Fragments et témoignages, Presses Univ. de France, Paris, 1969, p. 131).

[8] În grecește, ἀφορμὰς ῥητορικάς: „puncte de vedere", elemente notate probabil disparat, în așa fel încît lucrarea să nu aibă caracter de tratat. Pentru trimiteri la asemenea tip de scrieri, cf. Untersteiner. *loc. cit.*

[9] ⟨știința retoricii⟩. Contextul lasă să se înțeleagă, aici, τοὺς ῥητορικοὺς λόγους.

[10] Menționăm că acest punct de vedere este specific demersului aristotelic și familiar nouă din încercările Stagiritului de a da o sistematizare istorică tradițiilor filosofice grecești (*Metaph.* A). Informația se arată aici cu atît mai prețioasă cu cît analiza evolutiv-istorică este foarte rar o componentă a judecăților antice.

[11] Afirmația este incorectă. Numele lui Thrasymachos era deja cunoscut în 403 î.e.n. — anul debutului lui Lysias (cf. fr. A 4, și Untersteiner, *op. cit.*, p. 4, n.3).

[12] În grecește, συστρέφουσα. Folosirea termenului τὰ νοήματα în limbajul definițiilor retorice, stilistice etc. este atestată, printre alții, la Platon, *Protagoras* 342 E, Aristotel, *Retorica* III, 1419 a 19, Aischines 3, 100 etc.

[13] În grecește, στρογγύλως. Adjectivul στρογγύλος înseamnă „rotunjit", de unde „dens", „compact" — și apoi „concis" (în stilistică); Liddel-Scott traduce întreaga sintagmă: „express neatly and tersely".

[14] Comedia se articulează pe tema ridicolului şcolii sofiste care vehicula concepte şi terminologii noi (cf. Aristofan, *Norii* etc.). Pentru prezentarea subiectului, v. Untersteiner, *op. cit.*, pp. 4-5. Fragmentul citat face parte din ἀγών: tatăl, tradiţionalist, atrage atenţia asupra fiecărui modernism „specios" din exprimarea fiului, pe care îl întrerupe. Anul reprezentării acestei comedii funcţionează ca element de datare; la fel şi notorietatea numelui lui Thrasymachos la Atena, aşa cum rezultă ea din acest context (cf. Untersteiner, *op. cit.*, p. 6).

[15] „Cu timpul". Textul este corupt. Liddel—Scott citează acest vers sub forma: ... ἡμῶν ἴσως . . . τῷ χόρῳ („e posibil să fii învins de corul nostru").

[16] καταπλιγήσει. Compus atestat doar aici şi în comentariul lui Hesychios, ceea ce face greu de interpretat conotaţia retorică şi nuanţa exactă a acestei ironii. Pentru o interpretare pornind de la valoarea etimologică a lui πλίγμα, cf. Untersteiner, *op. cit.*, p. 86.

[17] Alcibiade (450—407 î.e.n.): ilustrul personaj din viaţa politică ateniană. După moartea lui Pericle, concurenţa cu Nicias şi afilierea la un nou model de comportament civic fac parte din motivele implicării lui în marele scandal care a fost afacerea mutilării hermeşilor din Atena, considerată ca un semn prevestitor la dezastrul flotei ateniene în expediţia din Sicilia (415).

[18] M. Koch (CAFr.) interpretează această frază în felul următor: „quid curiose quaeris qui sint verborum meorum auctores"? De ce cauţi cu nesaţ cine sînt autorii expresiilor mele? Se recunoaşte aici o tradiţie unanimă în a pune originea noului stil pe seama lui Thrasymachos.

[19] În text, ξυνηγόρων: după cum indică şi nota lui Untersteiner, este vorba de o categorie de avocaţi ai apărării, care resping acuzaţiile prin demonstraţii retorice, W. Schmid III, p. 186 deduce de aici că Thrasymachos ar fi exercitat o astfel de profesiune, deşi genul judiciar (δικανικὸν γένος) nu este nicăieri menţionat în legătură cu opera sa.

[20] Este vorba, ceva mai sus, despre structura comparaţiei (raportată la structura metaforei) şi despre eficacitatea ei.

[21] Nikeratos: rapsod din Herakleea, adversar al lui Antimachos din Colofon (Plut., *Lys.* 18, 8); ar fi trăit în ultima parte a secolului V (Blass I, p. 296). Pentru identificarea acestui personaj cu cel din Aristotel, cf. W. Schmid IV, p. 472, n. 2 şi H. Diehl, *Nikeratos* (2), în RE XVII, 1, 313—314.

[22] Philokthetes: după tradiţie, acest erou ar fi suferit muşcătura de şarpe (rana pestilenţială) în drum spre Troia, la Tenedos (sau în insula Chrysa), unde oştile aheilor au făcut popas. Există şi alte variante ale acestui episod. — Pratys este un personaj necunoscut.

[23] Acest fragment face parte dintr-o expunere mai lungă despre entimemul demonstrativ (pentru concepţia aristotelică despre ἐντύμημα — a se consulta cartea a II-a a *Retoricii*).

[24] Konon: atenian, ofiţer sub comanda lui Alcibiade şi apoi amiral atenian în ultimii doi ani ai războiului peloponesiac (cf. Untersteiner, p. 7, n. 6).

[25] Thrasybulos: comandant de flotă atenian. A condus împreună cu Thrasyllos lupta navală de la Samos, din 411, împotriva celor „Patru Sute" (regim oligarhic instalat la Atena); apoi l-a rechemat pe Alcibiade. În fruntea partidei democratice, între 404—403, a fost eliberatorul Atenei

de sub regimul Celor Treizeci de tirani. Există o biografie a lui scrisă de Cornelius Nepos. Jocul de cuvinte constă în analiza numelui, care, ca adjectiv compus înseamnă „cel care ia hotărîri îndrăzneţe" (θρασύς şi βουλή).

[26] Thrasymachos — acelaşi joc de cuvinte: „cel care luptă cu îndrăzneală" (μάχη = „luptă").

[27] πῶλος, „mînz". Cf. Gorgias, fr. A 2.

[28] Mărturia este foarte nesigură, pentru că nu toate manuscrisele au numele lui Thrasymachos în acest loc. Ediţia Friedländer preferă lecţiunea „sicut Lysimachi". Dealtfel, şi silaba iniţială a numelui lui Thrasymachos este cu vocală scurtă, ceea ce nu s-ar potrivi cu hexametrul. Vezi şi comentariul lui J.A. Hild la această satiră (*D. Iunii Juvenalis, Satira Septima*, Paris, 1890, p. 77).

[29] Neoptolemos din Parion: erudit de la începutul secolului III î.e.n. Poet şi filolog, autor, printre altele, al unui tratat de poetică cunoscut lui Horaţiu.

[30] Untersteiner este de părere că aceste jocuri destul de naive, care pregătesc manierismele literaturii alexandrine, se întîlnesc frecvent încă din perioada clasică. El trimite la descrierea numelui lui Theseus la Euripide, fragmentul 382 Nauck. Se poate totuşi obiecta că Euripide nu este cel mai bun exemplu nici ca mentalitate şi nici de epocă clasică.

[31] τέχνη σοφίη. Traducerea lui *techne* (τέχνη) prin „profesiune", deşi potrivită, nu pune suficient în evidenţă paradoxul expresiei, pe care Untersteiner îl sesizează exact: „în zona ioniană, termenul *sophie* (σοφίη) a evoluat mai ales spre aspectul intelectual, aşa încît îl aflăm ca fiind în contrast cu *techne*". În aceste condiţii, τέχνη σοφίη se referă strict la dexteritatea sau rutina oratorului, tratată în mod analog cu abilităţile manuale etc.

[32] „Despre principiile fizice" *(De natura rerum)*. W Schmid III, p. 186 admite posibilitatea ca Thrasymachos să se fi ocupat de filosofia naturii (περὶ φύσεως). Pentru W. Nestle, *V.M. z.L*, p. 348, n. 15 ca şi pentru K. Freeman, *Pre-Socr.*, p. 381, ipoteza rămîne indemonstrabilă.

[33] Despre deformările care apar la Platon în prezentarea tradiţională concepţiei sofiste, cf. Untersteiner, p. 9, n. 10. Alte observaţii cu privire la obiectivitatea pasajelor despre Thrasymachos: A.E. Taylor, *Plato*, Londra, 1949, ed. VI, pp. 267—268; Klaus Oppenheimer, *Thrasymachos*, RE VI, A 1, 586, 28—30; R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, Londra, 1929, p. 26. W.K.C. Guthrie expune o teorie interesantă: pornind de la inaptitudinea lui Platon de *a înţelege* mai curind decît de *a accepta* un punct de vedere ca acela al lui Thrasymachos („Thrasymachos parle ici en homme amèrement désenchanté, tout comme par opposition à ce qui de son point de vue est l'optimisme facile de Socrate"), el propune soluţia unei lecturi răsturnate a textului (W.K.C. Guthrie, *Les sophistes*, Payot, 1976, traduit de l'anglais par I.P. Cotereau, p. 301).

[34] ἐγὼ ταῦτ' εἶπον: la începutul primei cărţi din *Republica* are loc o expunere generală a temei, cu circumscrieri preliminare de tip platonic (să faci bine prietenilor, să dai fiecăruia ce i se cuvine etc.). Exclamaţia lui Thrasymachos se plasează în acest context.

[35] 338 C. Lungul pasaj care urmează nu apare la Diels—Kranz, VS; el este constituit din patru fragmente din cartea întîi a *Republicii*, pe care Untersteiner le consideră a exprima concepţia sofistului. Pentru justificarea acestui punct de vedere — la care subscriem — cf. *op. cit.*, p. 10, n. 10

[36] Τὸ δίκαιον. Ţinînd seama de dificultatea traducerii acestei sintagme în româneşte (unde „drept" nu poate crea un nume abstract după modelul „binelui"), am folosit alternativ două formule: „ceea ce este drept" (în majoritatea cazurilor) şi „principiul dreptăţii" pentru a face opoziţie cu ἄδικον, conceptul contrar. Am rezervat pentru δικαιοσύνη echivalentul românesc „dreptatea". Pentru o înţelegere istorică riguroasă a acestui concept, cf. Guthrie, *op. cit.*, p. 103, n.1 *a* şi *b*.

[37] τοῦ κρέττονος, cf. *de rep.* 338 D în continuare: „cel mai puternic" este definit ca fiind în general o grupare (majoritară sau minoritară) iar, la limită, un singur individ. Este caracteristic punctul de vedere al sofisticii, care aplică un singur principiu (acesta enunţat de Thrasymachos) tuturor regimurilor politice, fără diferenţieri. Guthrie atrage atenţia asupra paralelismului cu un element din gîndirea lui Tucidide: „singura lege pe pămînt şi în ceruri este aceasta: cel tare trebuie să-l sugrume pe cel slab" (V, 105, 2). Se pare că acest mod de a gîndi provine dintr-o tradiţie foarte îndepărtată — pe care o atestă, de pildă, apologul cu uliul şi privighetoarea (Hesiod, *Lucrări şi zile* 202 sqq.): infatuarea uliului poate fi expresia unei conştiinţe *sui generis* a dreptului arhaic. Reproducem şi comentariul lui Taylor: „deoarece (Thrasymachos) nu consideră că dreptul ar avea vreun sens oarecare, el nu are nevoie să arate că suveranul deţine vreun drept oarecare la supunere. Ajunge să-ţi dai seama că puterea lui de a-şi asigura supunerea este garantată prin simplul fapt că este suveran". (*Plato* 268). Este motivul pentru care Kerferd îi aplică lui Thrasymachos formula „nihilism etic", susţinînd că Thrasymachos ar fi popularizat o doctrină a dreptului natural (*The Doctrine of Thrasymachos in Plato's Republic*, 1947, I, pp. 19—27). În schimb, în opinia lui Guthrie — care interpretează întregul dialog din perspectiva unei opoziţii binare real/aparent, real/ideal, *a fi/a trebui* etc. — scopul lui Thrasymachos „este de a demasca ipocrizia şi de a indica pînă unde sensul cuvîntului «drept» a fost pervertit" (*op. cit.*, p. 100).

[38] Pentru evoluţia teoriei celor trei forme de guvernămînt, cf. Herodot III, 80—82; Platon, *Statul* VIII—IX, *Legile* 714 B — C; Aristotel, *Politeia* III, 1278 b 6 sqq., 1289 a 26 sqq. etc.; cf. şi lucrarea lui H. Ryffel, Μέταβολὴ Πολιτείων. *Der Wandel der Staatsverfassungen*, Berlin, 1949.

[39] (τὸ) σύμφερον = „interesul", concept fundamental în gîndirea sofistă (Heinimann, *Nomos und Physis*, p. 128, n. 10). Untersteiner citează definiţia lui Erik Wolf: „σύμφερον", «ciò chè è vantaggioso lo è appunto, in quanto è ciò che ben conviene a un esistente, ciò che gli spetta conforme alla sua natura, ciò che conserva e sviluppa il suo essere". *Griechisches Rechtsdenken*, vol. II, *Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik*, Frankfurt am Main, 1952, p. 112.

[40] Adică, în contrarul definiţiei date de Thrasymachos.

[41] Joc de cuvinte bazat pe dublul sens al verbului κορυζάω, „a fi răcit" şi de aici „a avea capul greu", „a fi prost".

[42] În greceşte, ἀλλότριον; termenul este ambiguu în măsura în care el poate fi interpretat ca însemnînd şi „străin", „care aparţine altcuiva" şi „duşmănos", „ostil". În contextul nostru sînt implicate ambele sensuri, după cum o indică şi lunga perifrază explicativă: dreptul este un bine pentru cel care nu-l are, şi anume în măsura în care îl au ceilalţi.

[43] Cf. 361 A: omul nedrept pînă la perfecţiune se recunoaşte după faptul că trece unanim drept un om desăvîrşit în dreptate. Max Salomon

vorbește despre o evoluție în discursul lui Thrasymachos, de la o sociologie descriptivă și pînă la tema schimbării legilor și a guvernului, operații pe care nu le poate face decît „cel mai mare criminal" — *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, tomul 32, 1911, pp. 129—167, pasajul citat la p. 143.

44 Remarcăm faptul că, ceva mai jos, Thrasymachos i se adresează și lui Socrate cu același termen. A se vedea teoria lui Guthrie (*loc. cit.* la n. 33) care opune un Thrasymachos lucid unui Socrate naiv și „optimist". Să fie oare vorba despre o inversare a ironiei socratice?

45 Conceptul este exprimat, în grecește, prin ἰδία — care este echivalent cu „ceea ce este absolut specific unui singur individ"; a se compara cu perifraza ironică prin care Platon sugerează imitativ megalomania sofistă: fr. B 6 și n. 35.

46 De aici se vede că, pentru Thrasymachos, între tiranie și celelalte regimuri politice nu există decît o diferență de grad.

47 În text, ἱερὰ καὶ ὅσια: formula pare redundantă, însă avînd în minte polarizarea sensului în cazuri cum ar fi latinescul *sacer*, s-ar putea traduce ἱερὸς prin „referitor la zei", de unde ὅσιος — „sacru printre oameni".

48 εὐδαίμονες: Untersteiner pune alături fragmentul 286 din Euripide, unde se desfășoară o comparație analogă între τύραννος și εὐδαίμων (vv. 5—9).

49 εὐδαίμονες καὶ μακάριοι: aceste formule sînt evazive. După cum remarcă Guthrie, nicăieri, în textul lui Platon, Thrasymachos nu califică direct puterea stăpînitoare prin calificativul de cea „dreaptă". De aici multe rețineri și dificultăți de interpretare.

50 „Șocul paradoxului constă în aceea că pentru orice grec cuvintele «dreptate» și «drept» (δίκαιον) comunică sentimentul unei valori morale pozitive: în realitate ele cuprind un cîmp semantic atît de întins încît se poate spune că și conceptul de δίκαιον este la fel de vast ca și conceptul de valoare morală". Guthrie, *op. cit.*, p. 99.

51 348 B — 349 A. Cf. 353 A—B, unde sensul lui ἀρέτην este tehnic și se referă la funcționalitatea urechilor și ochilor.

52 πάνυ γενναίαν εὐήθειαν. O exprimare analogă la Tucidide III, 82—84 (Cf. și Guthrie, *op. cit.*, p. 98, n.1).

53 εὐήθειαν/κακοήθειαν. Opoziția simplicitate/perversiune. În versiunea Fraccaroli, exprimarea *semplicità/duplicità*, deși mai vagă, are avantajul de a conserva figura etimologică din original.

54 S-ar putea face o grupare de concepte care apar în jurul noțiunilor de δίκαιον și ἄδικον și care exprimă foarte bine gîndirea lui Thrasymachos:

1. εὐήθεια, „simplicitate" — εὐβουλία, „prudență" (referitor la curaj, ca act de luciditate);
2. ἄρχεσθαι, ὑπερετεῖν, „a sluji" — ἄρχειν, „a comanda"; în (ordinea valorilor „politice");
3. γενναῖος, „nobil" — ἴδιος, „propriu"; (referitor la raportul personalitate/tradiție);
4. μακάριος; εὐδαιμονία, „fericire" — ὄνειδος, „blam"; (reflexul social);
5. τὸ λυσιτελοῦν, „avantaj" — ζημία, „pierdere"; (în planul recompenselor materiale).

[55] Ca şi cum acest criteriu ar funcţiona paralel cu acela al ierarhiei prin naştere (cf. Lykophron, fragmentul 4), furnizînd o aristocraţie concurentă celei tradiţionale.

[56] Observaţia lui Aristotel parc a se întemeia pe faptul că perioadele lui Thrasymachos se compuneau frecvent din peoni IV (∪ ∪ ∪ —), contrastînd cu acelea ale lui Gorgias, mai „prozaice", adică dactilo-epitritice. Relativ la rolul lui Thrasymachos în structurarea metrică a prozei, cf. A.W. De Groot, *A Handbook of Antique Prose-Rhythm*, Groningen, 1942, pp. 108 — 109.

[57] Freeman, *Pre-Socr.*, p. 377, este de părere că Aristotel nu cunoştea rolul şi nicidecum natura — acestui ritm (cf. Untersteiner, p. 19, n. 11).

[58] În legătură cu adăugarea acestui pasaj, care nu figurează în Diels—Kranz, cf. Schmid III, 190, n. 1 şi L. Radermacher, *A.S.*, p. 75 (Untersteiner, *loc. cit.*).

[59] Cf. Aristotel, *Rhet.* III, cap. 8.

[60] *Concisus* se referă aici atît la decuparea în perioade, deci la „distensiunea" oratorică a discursului, cit şi la concizie şi obscuritate. O dovedeşte apropierea de stilul lui Tucidide care este aperiodic şi ostil oricărei deliberări retorice a expresiei.

[61] În text *mollioribus numeris*, probabil în opoziţie cu peonul (Cf. fr. A 11).

[62] Discuţia din care face parte acest fragment aduce problema opoziţiei unu/multiplu la nivelul opoziţiei suflet/trup, încercînd să construiască astfel o proporţie.

[63] ἐπιστήμη, termenul are aici o valoare bine circumscrisă: „sistem de elemente care definesc o ştiinţă/un domeniu".

[64] ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην: loc comun. Léon Robin remarcă banalitatea acestei formulări (*Platon*, tome IV, Paris, 1933, p. 79, n. 1).

[65] În continuare, Platon contrapune celor doi sofişti stilul lui Pericle, ca model de naturaleţe şi de perfecţiune oratorică.

[66] Demos attic din tribul Oiantizilor. Relativ la Antiphon Retorul, vezi pp. 678—680.

[67] În text, καθαρός („purificat, curat") şi λεπτός (de la λέπω, „a decortica, a jupui" etc.: „fragil, delicat", de unde „subtil").

[68] Cf. Schmid III, p. 189, n. 8 (la Untersteiner, p. 20, n. 14).

[69] Pentru adăugarea acestui fragment, care nu figurează în ediţia Diels — Kranz, vezi Schmid III, p. 191 sau Untersteiner, *loc. cit.*

[70] Stilul solemn sau sublim: μεγαλοπρεπής (= αὐστηρά, περιττός, ἁδρός); stilul umil: ἰσχνός (= λιτός); stilul mediu: μέσος (= μικτός).

[71] Teoria celor trei stiluri pe care o va dezvolta Aristotel (Cf. A Rostagni, *Aristotele e aristotelismo nella storia dell'estetica*, SIFC, N.S. II, 1922) este într-adevăr atribuită lui Teofrast; Untersteiner, pp. 22—23, n. 1).

[72] În text, τὴν καλλιλογίαν.

[73] Textul: τὰς ἐπιθέτους κατασκευάς; ἐπίθετον (ὄνομα) desemnează, în retorică, elementul care se adaugă unui nume şi-l defineşte din exterior. (De unde τὸ ἐπίθετον: „adjectivul", Aristotel, *Rhet.* III). Κατασκευή este termenul general pentru „organizarea discursului" şi figurează într-o serie de opoziţii retorice: κατασκευή/μετασκευή = organizarea conţinutului/organizarea expresiei; κατασκευή/ἀνασκευή = raţionament afirmativ/raţionament negativ; κατασκευή/παρασκευή = structură fixă/structură de tranziţie etc.

[74] În text προαίρεσιν, termen care desemnează intenția stilistică sau determinarea individuală a limbajului. L-am putea apropia de conceptul „*parole*" la Saussure.

[75] ἑκατέρας, adică stilul înalt şi stilul umil.

[76] Aici este folosit termenul βούληται, care desemnează intenția ca act de voință şi nu intenția de comunicare in sens tehnic (cf. n. 5).

[77] E. Norden susține că dimpotrivă, discursul ar fi judiciar şi explică astfel simplicitatea stilului (*Kunst* I, p. 43). Untersteiner respinge această presupunere (p. 24, n.1).

[78] a) Discursul citat pare să se fi constituit în jurul unei teme familiare în concepția sofistă: caracterul aberant al legii (νόμος), manifest în evoluția instituțiilor democratice. „Soluția pe care o propune Thrasymachos consistă într-o revenire la πάτριος πολιτεία şi se rezolvă, aşadar, într-un manifest al partidei oligarhice" (Untersteiner, p. 24, n. 1; cf. Untersteiner, *I Sof.*, pp. 391–392). b) Structura discursului a fost analizată de Blass, I, pp. 254–256. Fragmentul citat de Dionysos cuprinde proemiul şi πρόθεσις (de la πρῶτον μὲν οὖν; cf. Untersteiner, *loc. cit.*). c) În fine. Untersteiner prezintă două datări posibile ale discursului; anul 411 î.e.n. cu încordările între partida aristocratică şi partida democratică (sau războiul pentru Decelia, Nestle, *V.M.z.L.*, p. 346) şi anul reluării lor 403 î.e.n. (Freeman, *Pre-socr.*, p. 375), cu concluzia că anul 411 constituie un terminus *post quem*.

[79] Thrasymachos foloseşte aici o formă a verbului ἐπιτροπεύω care trimite la ideea conducerii de tip patriarhal (Untersteiner, p. 25, n. 1).

[80] De aici rezultă că cele două calități fundamentale ale vechiului regim (πάτριος πολιτεία), în concepția lui Thrasymachos, sînt faptul că tinerii stau de-o parte (σιωπᾶν) şi faptul că autoritatea este de nediscutat. În aceste condiții, rectitudinea guvernării (ὀρθῶς) nu se poate verifica, cel puțin in domeniul discursivității. Remarcăm că adverbul ὀρθῶς este rareori folosit de Platon în sensul lui juridic, care apare aici.

[81] În greceşte δαίμων. Despre dificultățile interpretării generale şi ale traducerii acestui termen, vezi Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1968, pp. 9–21. Pentru diversele sale interpretări în acest context, vezi Untersteiner, p. 25, n.1, cu toate trimiterile. A se consulta şi lucrarea lui M. Detienne, *La notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.

[82] Textul este corupt. Radermacher nu ia deloc în considerare sintagma ⟨ἑτέρων μὲν ἀρχόντων⟩, iar în notă propune „desideratur fere τὰ μὲν εὐτυχήματα" (*A.S.* p. 73).

[83] În text ⟨πάσχειν⟩, pe care Radermacher îl înlocuieşte cu ⟨. . .ὁρᾶν⟩.

[84] Pentru comentarea lui τύχης, cf. Untersteiner, *loc. cit.*

[85] În greceşte, τῶν ἐπιμεληθέντων: textual „a celor în răspunderea cărora cad evenimentele politice". În ordinea conceptelor corelative de responsabilitate şi putere, Untersteiner sugerează o filiație posibilă cu Democrit (fr. 68 B, 119 şi 175).

[86] Este anume vorba de cetățeanul care arată supunere oarbă față de lege(νόμος).

[87] În text, ὁμονοίας, motiv care va deveni fundamental prin aprofundările lui Antiphon (Untersteiner, p. 26, n.1).

[88] Ceea ce descrie aici Thrasymachos prezintă o mare înrudire cu situația eroului de tragedie, care poate fi definită ca o reacție aberantă

a unui caracter excepţional, supus la o încercare nefirească. În opinia lui C.M. Bowra, particularitatea eroului tragic constă în aceea că prăbuşirea sa într-o situaţie anormală are aceleaşi raţiuni psihologice ca şi eroicitatea sa în situaţii normale (*Tradition and Design in the Iliad*, 1930).

[89] τοὺς . . . ἐναντία λέγειν ἀλλήλοις. Untersteiner interpretează *antilogiile* ca pe nişte manifestări care decurg din războaie şi disensiuni.

[90] τὰ αὐτά, ironic: „La causa di ogni male risiede nella forme di governo accessibile e quindi occasione di dissensi" (Italo Lana, *Protagora*, p. 15).

[91] În greceşte πάτριος πολιτεία. În această epocă nu exista nici o îndoială asupra conţinutului oligarhic al acestei formulări. Să se consulte în acest sens trimiterile din Untersteiner, p. 29, n. 1 şi mai ales interesantul său articol la acest paragraf.

[92] Pasajul este aproape intraductibil: ἀφετήριον (substantivizat) înseamnă „locul de unde sînt lansaţi pe pistă caii şi carele". Traducerea franceză a lui Dumont foloseşte aici cuvîntul „trambulină" — dar această alegere exclude posibilitatea traducerii lui ἐπίκαιρον care cuprinde şi relaţia atelaj — conducător necesară pentru a sugera caracterul de tranziţie al acestui metaforism.

[93] „Cum în acest discurs se protestează împotriva supunerii Thessaliei sub puterea lui Archelaos, scrierea lui Thrasymachos trebuie situată între 413 şi 399 î.e.n., epoca domniei acestui uzurpator" (Untersteiner, p. 30, n.2). Mai mult, Blass presupune că motivul acestui discurs ar fi fost anume sosirea unei ambasade din Larissa la Atena, pentru a cere ajutor (I, p. 250).

[94] βαρβάρῳ. Cu acest epitet se poate intra într-o discuţie despre statutul macedonenilor in ansamblul lumii greceşti; spre deosebire de Herodot, Thrasymachos îi consideră barbari. Este probabil ca numeroasele lor legături cu alte seminţii să fi contribuit la această impresie (Untersteiner, pp. 30—31, n. 2).

[95] Devastarea Chiosului a avut loc în urma revoltei din 412 î.e.n., an care s-ar putea fixa ca *terminus ante quem* al acestor informaţii.

[96] Se presupune că istoria ar fi fost plasată la începutul *Marelui Tratat*, ca o pildă simbolică pentru puterea de invenţie fără margini (σθένος) a lui Thrasymachos (Untersteiner, p. 31, n. 4 şi Diels-Kranz — II, p. 325 etc.). Alegerea personajului este semnificativă.

[97] Timocreon din Rhodos, renumit pentru lăcomia sa, atlet şi poet (cf. Simonides din Ceos, fr. 99 Diehl — *Anth. Pal.* VII, 348); a fost un duşman neîmpăcat al lui Themistocles şi Simonides.

[98] Aici, în greceşte, apare cuvîntul ἐχειρονόμησε. Această expresie este tehnică şi se referă la un antrenament al mîinii, asemănător „sacului" din boxul modern; K. Freeman îl traduce prin *shadow-boxing* (*Ancilla to the presocratic Philosophers*, p. 142, — citat la Dumont, p. 168).

[99] La consideraţii de asemenea natură se referă probabil Quintilian, citîndu-i opinia despre ὑπόκρισις (actorie); cf. fr. A 15.

[100] Ἐλέοις. Acest titlu poate fi pus în legătură cu fragmentul următor, ca şi cum Aristotel s-ar referi la acelaşi text. Vezi mai jos fragmentul din Platon, *Phaidros* 267 C.

[101] Pasajul, conţinînd o parodie a stilului poetic, compusă în cadenţe metrice şi după anumite legi de selecţie a vocabularului (σύνθεσις ὀνομάτων), de combinare a cuvintelor (ἐκλογὴ ὀνομάτων) şi poate cu principii de

fiziologie a sunetelor (cf. Untersteiner, p. 32, n. 6), pare să adeverească ipoteza lui Radermacher: „ex quo conicias in ἐλέων exemplis admodum numerosam fuisse sophistae orationem" (*op. cit.*, p. 71).

[102] În text, οἰκτρογόων. Radermacher, *A.S.*, pp. 71—72, este de părere că οἰκτρογόοι λόγοι nu se poate referi decît la "Ελεοι şi găseşte aluzii la ἐλεεινολογία lui Thrasymachos într-o serie de pasaje: Platon, *Phaedr.* 272 A; Arist., *Rhet.* 1354 a 14; 1356 a 15; Tuc. III, 40, 2; Xenofon, *Cyrop.* II, 2, 13 etc.

[103] γῆρας καὶ πενίαν. Nu se poate stabili cu precizie la ce gen se referă aceste cuvinte. Hermeias consideră că este vorba de dezbateri în tribunal; Schmid atribuie aceste teme unor exerciţii de şcoală etc.

[104] τὸ . . . σθένος. Persiflarea este evidentă prin folosirea acestei perifraze homerice, liric-arhaice etc.; cf. şi interpretarea numelui în A 6.

[105] Pentru diverse corectări ale lecţiunii manuscrise în acest loc şi pentru interpretarea lor, cf. Untersteiner, *loc. cit.*

[106] γέγονε. Din folosirea perfectului în acest loc Blass deduce că Thrasymachos ar fi murit înainte de redactarea dialogului lui Platon.

[107] În greceşte: ὀργίσαι: „această metodă oratorică ar corespunde celei a lui Pericle (Tuc. II, 65, 9): aici se face aluzie la δείνωσις: de o parte se află δείνωσις, (ὀργίσαι — διαβάλλειν) şi de alta, ἐλεεινολογία (ὀργισμένοις ἐπᾴδων κηλεῖν — ἀπολύσασθαι διαβολάς): cf. Platon, *Phaedr.* 272, care defineşte aceste două momente ca εἴδη λόγων sofistice" (Untersteiner, p. 34, n. 5).

[108] Această primă parte care lipseşte din ediţia Diels—Kranz a fost adăugată de Untersteiner după Radermacher (*A.S.*, p. 72), „pentru mai multă claritate".

[109] În greceşte, συγκριτικήν: „σύγκρισιν a Thrasymacho *exercitatam esse a Plutarchi testimonio concluditur . . . Item* ἐκ συγκρίσεως *sunt illa* εἰκότα. ***quae Andocides 1, 3 et 1,6 sq. ad iudicum animos movendos profert, quod prooemium universum ex technographo aliquo haustum esse inter omnes constat. Denique in Antiphontis or. 1, 21 sq. inesse*** σύγκρισιν ***misericordiae movendae gratia, quod ad Thrasymachi*** ἐλέους ***bene quadrat, recte monet Schmid III, 106 ad n.4***" (Radermacher, *A.S.*, *p.* 72, citat la Untersteiner, p. 36, nota 7).

[110] Probabil numai primele trei capitole din cartea I (Blass I, p. 249, n. 1).

[111] În privinţa titlului acestei lucrări există mai multe teorii. Christ. Stählin-Schmid, *Gesch. d. griech. Liter.*, München, 1912⁶, I, p. 515: „Technik der Hyperbeln"; Nestle, *V.M.z.L.*, p. 346: „Discursuri triumfale" şi după el Untersteiner; K. Freeman: „Argumente preponderente", etc. Schmid este de părere că ar putea fi mici exerciţii de αὔξησις (III, 186, n. 7; cf. Platon, *Rep.* 492 B). Oppenheimer, articolul citat, 589 consideră că aceste discursuri alcătuiau de fapt o culegere de τόποι care să demonstreze preţul diverselor persoane sau lucruri. Maria Timpanaro Cardini traduce „i Prodigi oratori" şi comentează: „ὑπερβάλλοντες λόγοι, probabilmente modelli di discorsi di graduata intensità oratoria, per ottenere determinati effetti; cf. fr. B 6. L'ideea della gradualità sembra richiesta dalla stessa citazione di Plutarco che, per decidere la difficile questione del criterio di seguire per l'ordine dei convitati, ricorre all'esempio dei due autori (p. 970, nota 25, c).

[112] Cf. Protagoras, fr. A 21 a. „La technique sophistique dont il est ici question parait être la science politique dont parle Protagoras : celui qui la possède dispose de la totalité du savoir de ce qui est utile aux cités" (Dumont, *op. cit.*, p. 139, nota 3).

[113] Acest fragment împreună cu anumite sentențe din fr. A 10 (cf. I. Lana, *Prot.*, p. 15) stă la baza diverselor încercări de a defini sau explica atitudinea lui Thrasymachos prin intermediul unei filosofii pesimiste (cf. Guthrie, *op. cit.*, p. 99). Untersteiner remarcă exagerările lui H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, Teubner, 1912, p. 50, în acest sens, dar definește totuși fragmentul drept „il grido di un pessimismo radicale". Cît despre Guthrie, el pare a împărtăși această opinie.

CALLIKLES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Callikles, mare admirator al lui Gorgias, este unul din personajele dialogului *Gorgias* de Platon. Asupra sofistului nu există nici o altă ştire în afară de puţinele amănunte transmise de Platon. Aparţinea aristocraţiei ateniene şi era un om avut. S-a tras concluzia de către anumiţi comentatori ai dialogului că ar fi un personaj fictiv. Cum Platon nu obişnuia să introducă în dialogurile sale personaje inventate, ceva mai mult chiar, deoarece în paragraful 495 D precizează că interlocutorul lui Socrate face parte din demosul Acharnienilor, este mai mult decît probabil că existenţa lui Callikles a fost reală. S-a încercat o identificare a personajului cu acel Callikles care, alături de Critias, a făcut parte din consiliul Celor Treizeci de tirani (405 î.e.n). Callikles este susţinătorul dreptului natural şi, cum în natură învinge cine este mai tare, susţinătorul dreptului forţei. Teoria a fost dezbătută şi de Tucidide (vezi vol. II, partea 1, p. 318) şi este sigur că discuţiile în jurul acestei teme provin din cercurile aflate sub influenţa lui Gorgias.

I.B.

CALLIKLES

1. PLATON, *Gorgias* 482 E-483 B [*Callikles*] De fapt, Socrate, tot spunînd că urmărești adevărul, te îndrepți spre acele discuții banale, vulgare, asupra acelor lucruri care nu sînt bune în conformitate cu natura (φύσει), dar bune din punct de vedere al legii (νόμῳ)[1]. Cum însă natura și legea sînt în majoritatea cazurilor în contradicție una cu alta, dacă cineva se sfiește și nu cutează să spună fățiș ceea ce gîndește, silit este să alunece și el în contradicții. Tu însă, pe deplin conștient de această subtilitate, te folosești de ea cu rea-credință în argumentările tale: dacă cineva îți vorbește despre lege, tu îl întrebi despre natură, iar dacă îți vorbește despre natură, îl întrebi despre lege. Așa de pildă, adineaori, cînd s-a pus în discuție tema „a săvîrși nedreptatea și a suferi nedreptatea", cînd Polos[2] arăta ceea ce este mai urît de partea legii, tu făceai o analiză a legii din punct de vedere al dreptului natural. În adevăr, potrivit naturii, tot ceea ce este urît este și rău* ... a suferi nedreptatea, potrivit legii, a o săvîrși. A suferi nedreptatea nu se cuvine unui bărbat[3], ci unui sclav, pentru care este mai bine să moară decît să trăiască, deoarece acesta, cînd suferă o nedreptate și este schingiuit nu se poate apăra nici pe sine, nici pe acei care îi sînt dragi. Iată de ce, după părerea mea, acei care fac legile sînt cei slabi și mulți. Așadar, ei redactează legile pentru ei, în folosul lor personal, hotărînd ceea ce merită să fie lăudat și ceea ce trebuie înfierat. Prin aceasta caută să-i sperie pe cei mai tari, capabili să aibă mai mult decît ceilalți, pentru a-i împiedica de a-i întrece. În acest scop ei declară că tendința de „a avea cît mai mult"[4] este urîtă și nedreaptă și că nedreptatea constă în a tinde de a avea mai mult decît ceilalți. În ce-i privește, lor le convine să aibă o parte

* Lacună în text.

egală cu a acelora, deşi sînt mult mai prejos decît ei. Din această pricină legea numeşte nedrept şi urît năzuinţa de a poseda mai mult faţă de cei mulţi. [Cei ce au făcut-o] numesc acest lucru nedreptate. Pe de altă parte, mi se pare că însăşi natura ne arată că drept este ca omul mai vrednic să aibă mai mult decît nevolnicul iar cel mai tare mai mult decît cel slab. Pretutindeni ea ne arată că aşa este, la celelalte vieţuitoare, ca şi la oameni, în toate cetăţile şi neamurile, ne arată că hotărît este ca dreptatea să fie aşa: cel mai tare stăpîneşte pe cel slab şi are mai mult decît el. În adevăr, cu ce drept Xerxes s-a năpustit asupra Greciei, iar tatăl său asupra sciţilor?[5] Şi cîte mii de alte cazuri am putea înşira. Dar convingerea mea este că aceşti oameni au acţionat potrivit unui drept izvorît din natură şi, pe Zeus, potrivit legii naturii. De bună seamă, nu potrivit legii născocite de noi, oamenii, care-i formăm pe cei mai buni şi pe cei mai tari, luîndu-i de mici, ca puii de lei, şi molcomindu-i prin descîntece şi tot felul de tertipuri pentru a le insufla ideea că sînt datori să aibă cît şi ceilalţi, că tocmai acest lucru este frumos şi drept. Să zicem că într-o zi s-ar ivi un bărbat bine înzestrat de la natură, în stare să scuture toate acestea, să rupă lanţurile şi să se elibereze, sînt încredinţat că el va călca în picioare prescripţiile noastre, descîntecele şi tertipurile noastre, toate legile noastre, contrare naturii. El, care a fost sclavul nostru, se va răzvrăti şi se va ridica in faţa noastră ca un stăpîn. Atunci, deodată, va străluci dreptul naturii; mi se pare că şi Pindar a dat glas celor spuse de mine în cîntecul în care spune că:

Legea-i regina tuturor lucrurilor
A celor pieritoare cît şi a celor nepieritoare

şi mai departe:

Cu mîna ei atotputernică [legea] face ca
silnicia să apară ca un act de dreptate.
Dovada se găseşte în muncile lui Herakles,
Fiindcă ... fără plată[6] ... .

2. — — 491 E-492 C [*Callikles*] — Dar cine, Socrate, poate fi fericit dacă este sclavul cuiva? Ei bine, îţi voi arăta eu, fără înconjur, ceea ce este de la natură frumos şi

bun: pentru a trăi cum drept este, trebuie să lași să se dezvolte nestingherit cele mai aprige dorinți, fără să le pui frîu, să fii în stare să le satisfaci, prin îndrăzneală dar și prin inteligență, oricît ar fi de nemăsurate, și să le procuri tot ceea ce poate să le ațîțe. O asemenea viață nu este pe măsura celor mulți, de aceea și batjocoresc ei pe astfel de oameni și, deoarece se simt umiliți, ei caută să-și ascundă propria lor neputință. Ei denunță necumpătarea ca urîtă, cu gîndul, cum spuneam adineaori, să-i înrobească pe cei mai bine înzestrați de la natură. Și fiindcă nu pot să-și facă rost de cele trebuincioase pentru îndestularea dorințelor ce le au, ei preaslăvesc cumpătarea și dreptatea, din lașitate. În adevăr, pentru cel care s-a născut fiu de rege sau are de la natură puterea necesară de a întemeia o conducere, o tiranie sau o altă formă de guvernămînt, ce poate fi mai rușinos și mai rău decît să fie cumpătat? Atunci cînd nimic nu-i stă în cale pentru a-și face toate poftele, să-și facă el singur un stăpîn din legea, părerea și cîrteala mulțimii? Și cum să nu se simtă profund nefericit de pe urma binelui izvorît din dreptate și înțelepciune cînd el nu va putea face pentru prietenii lui nimic mai mult decît pentru dușmani? Acesta este, Socrate, adevărul după care spui că alergi: o viață largă, necumpătarea și bunul plac. Celelalte toate sînt doar vorbe goale, convenții omenești împotriva naturii, flecăreli, lucruri lipsite de valoare.

NOTE

[1] Lege: în sensul de convenție socială.

[2] Polos, un alt personaj al dialogului, originar din Magna Graecia (din Agrigent), era și el un elev și admirator al lui Gorgias. A locuit la Atena pînă la sfîrșitul războiului peloponesiac unde, la rîndul lui, a devenit profesor de retorică. Tradiția îi atribuie un tratat de retorică și lucrări cu un conținut filosofic. În paragrafele precedente din *Gorgias*, Polos, în discuția purtată cu Socrate, recunoscuse că a săvîrși o nedreptate este ceva foarte urît din punct de vedere al legii, nu însă și din acela al dreptului natural.

[3] În sensul de „om liber".

[4] În limba greacă *pleonektein*, „a avea cît mai mult", noțiune opusă aceleia de „cumpătare", „măsură", curentă in etica vechilor greci.

[5] Expediția lui Darius împotriva sciților de la sfîrșitul sec. al VI-lea (527? î.e.n.).

[6] Versuri dintr-o odă necunoscută a lui Pindar. Completarea

trebuie înțeleasă în felul următor: oda se referea la Moira, mai puternică chiar decît zeii. În continuare, Callikles declară că nu știe oda pe dinafară dar, își amintește că poetul îl menționează pe Geryon, gigantul cu trei capete și șase brațe, care furase boii Soarelui. Herakles, la porunca lui Euristheus, îl omoară pe gigant și aduce boii spre Grecia, mînîndu-i tocmai din Peninsula Iberică, unde se afla Geryon. Herakles, fără să cumpere boii, fără ca Geryon să-i înapoieze de bună voie, i-a răpit în virtutea dreptului celui mai tare.

EUENOS DIN PAROS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Sofist și poet elegiac din a doua jumătate a sec. V î.e.n. După cît ne îngăduie să judecăm fragmentele rămase de la el, pare să fi fost un reprezentant al ultimei faze a vechii elegii, care demonstrează anumite relații cu proza filosofică. Se crede că moartea poetului a urmat curînd sfîrșitului lui Socrate (399 î.e.n.)

A.C.

EUENOS DIN PAROS

Fr. 1

Mulți obișnuiesc să contrazică în orice privință, fără alegere. Se cuvine, într-adevăr, să procedezi în acest fel, dar (în mod tradițional) nu așa se obișnuiește. Pentru acest fel de a fi e de ajuns o vorbă din bătrîni: Tu, rămîi la părerile tale, iar eu, la ale mele. Cineva bun de gură i-ar putea repede convinge pe cei isteți, pe cei ce prind ușor învățătura[1].

Fr. 1 Diehl

Fr. 2

Orice lucru strict necesar produce necazuri[2].

Fr. 8 Diehl

Fr. 3

Timpul este cel mai înțelept și totodată cel mai neghiob.

Fr. 10 Diehl

NOTE

[1] Evident, aici este vorba despre sofiști, Numai că Euenos însuși era un sofist, ale cărui lecții (o spune Platon in *Apologia lui Socrate*) costau 5 mine. Motiv pentru care părerea lui Socrate, ca și cea a lui Platon,

dealtfel, despre Euenos, să nu fie prea bună; astfel, în *Phaidon* Socrate îl însărcinează pe Cebes (61 B) să-i spună lui Euenos să-l urmeze, pe el, Socrate, cît mai repede, adică să moară. La răspunsul lui Cebes că nu crede că sofistul îi va urma sfatul, Socrate întreabă cu ironic: „dar ce, Euenos nu este oare un filosof?" — sugerînd, evident, că nu era așa ceva.

[8] Sensul acestei sentențe este lămurit de către Aristotel, *Metafizica* IV, 5, p. 1015 a 26: „Silnicia este numită necesitate pentru cel ce o îndură, iată de ce ea este atît de dureroasă, după cum afirmă și Euenos".

DISSOI LOGOI (DIALEXEIS)[1]

NOTĂ INTRODUCTIVĂ*

Textul în cauză a ajuns la noi fără vreo indicație din care să rezulte titlul sau autorul lui. Tîrziu, Stephanus l-a denumit *Dialexeis*, apelativ sub care este intîlnit uneori și azi. În vremea noastră e menționat însă cel mai adesea sub titlul *Dissoi logoi*. A fost întocmit, neîndoielnic, după 404 î.e.n., anul victoriei spartane contra Atenei, anume, fie în ultimii ani ai secolului V, fie în primii ani ai secolului IV. Locul natal pare, după unele păreri, să fi fost Sicilia sau sudul Italiei. Modul în care ni se prezintă expunerea nu îngăduie laude: o compoziție simplistă, stîngace, nu lipsită de hiaturi logice, trădînd amestecul de planuri (ontologic, gnoseologic, logic, lingvistic și retoric). În plus, se constată lacune, iar expunerea se întrerupe la mijloc de frază. Intenția ce animă pe autor nu ne e comunicată. Cu toate acestea, în subtextul expunerii, se lasă întrevăzută o gîndire subtilă, originală, plină de sens filosofic. Ca și cînd un nechemat și-ar fi propus să redea, cu măruntele lui puteri, una sau mai multe expuneri, auzite sau citite, ale unui distins cugetător, a cărui identitate rămîne de aflat. După părerea lui Eugène Dupréel (*Les sophistes*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948, p. 41) ar fi vorba de Hippias din Elis. Îndeosebi, capitolele 8 și 9 ar constitui prezentarea — șchioapă, simplificată în stil de ciornă — a ansamblului doctrinei sofistului. Mario Untersteiner (*I Sofisti*, Firenze, La Nuova Italia, fasc. III, 1954, pp. 148—150), urmînd pe Dupréel, cum și pe W. Kranz, adoptă, în linii mari, o atitudine similară. O apreciere pozitivă asupra fondului de idei ce răzbate prin scriitură are și W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, Kröner, 1942, pp. 437—447).

Admițînd că între capitolele textului există o unitate — unii contestă aceasta — încercăm, sondîndu-l, așa cum este și atît cît este, să formulăm o ipoteză asupra continuității ideatice din substanța acestei unități. Ipoteză care ar putea cădea dacă, prin imposibil, am cunoaște și ceea ce acum lipsește. O supoziție și atît.

Se pare că în capitolele 1—5 gîndul este acela de a se arăta la ce concluzii eronate s-a ajuns, plecîndu-se de la teza conform căreia, referitor la unul și același obiect, pot fi formulate propoziții contradictorii, la fel de îndreptățite. Nu ni se spune cine a formulat opinia asupra putinței unei ,,argumentări duble", dar știm că figurează la Protagoras (fr. A 20), care, dealtfel, ar fi scris lucrarea *Antiloghiou*, consacrată acestei teme. Or, consemnează anonimul, din ,,antilogic" s-a tras concluzia că atributele opuse ar fi tot una: binele identic cu răul, frumosul cu urîtul etc. Autorul nostru protestează, cerînd să nu se confunde faptul că un lucru poate avea, în împrejurări diferite, sau din puncte de vedere diferite, sem-

---

* Traducerea textului este întocmită de Manuela Tecușan. Nota introductivă și notele finale de către I. Banu.

nificații contradictorii, ceea ce e just, cu faptul că lucrul în cauză ar fi, în același timp, el însuși și contrariul rău, ceea ce e fals. Faptul că rezultatul unei întreceri e bun pentru învingător și rău pentru cel învins, nu îngăduie concluzia că „bun" și „rău" sînt una. Altfel spus, observăm noi, autorul, sub imbold probabil heraclitic, dar, mai aproape, urmînd pe Gorgias (cf. prezenta lucrare, cap. „Gorgias", notele noastre 49 și 196), admite legitimitatea dublei predicații contradictorii: un lucru este P și Non-P. Dar aceasta nu numai că nu înseamnă identitatea dintre P și Non-P, dar, dimpotrivă, presupune conservarea identității lui P și a lui Non-P, conservarea caracterului lor contradictoriu. Autorul nostru, departe de a se angaja în vreun enunț teoretic, se epuizează în exemple. Dacă însă ne asumăm dreptul de a proiecta asupra rațiunii teoretice implicate, poate fără știință, în modalitatea sa practică de exprimare, o terminologie modernă, atunci putem spune că ceea ce ni se oferă, într-o formă pur practică, este accepțiunea teoretică, după care principiul de logică dialectică al *predicației contradictorii* trebuie să respecte principiul de logică formală al *identității*, conform căruia P = P, Non-P = Non-P. Capitolele 2, 3, 4 păstrează aceeași schemă logică constatată și în cap. 1. Mai departe, cap. 5 pare a voi să indice că evidențierea din capitolele anterioare a disponibilităților contradictorii ale lucrurilor se subordonează, ca și la Heraclit și Gorgias, principiului unității lor: realitatea lumii, deși fundată pe individuali contradictorii, este unitară. În limbă, tot așa: νόος (spirit) și ὄνος (măgar) sînt contrare, dar, în substratul fonetic, avem grupul de litere — unitar — ν-ο-•-ς, însă în grupaje diferite; la σάκος (scut) și σακός (îngrăditură) „contrare" de asemenea, grupajul de litere e același, deci unitar, dar cu lungimi și accente diferite. Se conturează așadar, din cele relevate pînă acum, o înțelepciune a unității fundate pe contradicție, care, cum s-ar înțelege din cap. 5, ar avea ca destinație *omul*, și anume integrarea sa în viața colectivă. Dar, pentru ca acest scop să devină tangibil, trebuie ca înțelepciunea definită mai sus să poată fi însușită de către oameni prin învățătură. Capitolul 6 cuprinde tocmai respingerea argumentelor acelora ce neagă putința unui atare studiu (s-ar putea ca, aici, să fie vizată gnoseologia negativistă a lui Gorgias, dacă, în adevăr, a avut un asemenea caracter).

Admițînd că în cap. 6 este continuată ideatica din capitolele anterioare, atunci — dat fiind că înțelepciunea adusă în cîmpul reflecției constă în adecvata asimilare a binelui, frumosului, justului, adevărului și sensului lucrurilor, admis fiind că tocmai în toate acestea constă *virtutea* — rezultă că cel ce a dobîndit înțelepciunea a devenit implicit stăpîn pe cunoașterea virtuții.

Legătura dintre cap. 7 și cele de mai înainte e și mai puțin sigură. Pare însă îndreptățit să fie examinată prin prisma constantelor euristice din sfera preocupărilor caracteristice ale cercurilor sofiștilor. Invariabil, meditația lor viza raporturile dintre individul uman și Cetate, dintre el și *nomos*. Cetatea și omul sînt tema secolului. Statornicirea virtuții Cetății potrivit înțelepciunii prin care cetățenii decid în ce constă virtutea (ce anume este ea, pentru *ei*, *atunci* și *acolo*) fusese filosofema predilectă a lui Protagoras. După ce „programul" virtuții și al înțelepciunii a fost statornicit, se pune acum chestiunea de a ști pe ce cale va izbuti Cetatea, prin legi, să răspundă comandamentelor voite de cetățeni. Se impune deci, pe firul acestei meditații, preocuparea asupra calității guvernanților

— instituitori de legi — de unde revendicarea selectării lor în funcție de garanțiile intelectual-morale pe care le oferă și devine deci de neadmis procedura desemnării lor prin tragere la sorți. Totul e o chestiune de *sophia* și de *arete* (cap. 6), iar nu de hazard (cap. 7).

Definit fiind obiectivul final, precizată fiind condiția instituțională a atingerii scopului, mai rămîne de fixat programul cunoștințelor ce trebuie insușite în practică. Pentru anonim, ca și pentru Socrate, cunoașterea virtuții trebuie să aibe drept consecință înfăptuirea ei (8, 2). Avem în acest capitol „sinteza disciplinelor care își disputau la finele sec. V favoarea publicului: fizica ... și politica, sau arta de a guverna cetățile și gospodăriile" (Dupréel, *op. cit.*, p. 195). Preferabil ar fi fost să spunem „prin fizică, la politică".

Mai rămînea o chestiune de procedeu didactic. Rostul cap. 9, din care dispunem de puține rînduri, va fi fost acela de a evidenția valoarea pozitivă pe care o are, în plan pedagogic și mnemotehnic, discursul oral.

Dissoi logoi ne oferă schița unei atitudini teoretice care aparține ideatic sofisticii secolului V î.e.n., atitudine care e inspirată nemijlocit de Protagoras și mijlocit de Heraclit, e aproape de Socrate și de „physiologii" secolului și în care s-ar recunoaște, pare-se, în esență, cugetarea lui Hippias (Cf. prezenta lucrare, Cap. *Hippias*).

I.B

DISSOI LOGOI (DIALEXEIS)[1]

1. Despre bine şi rău

(1) În Grecia, filosofii formulează argumente duble despre bine şi rău. Unii spun că binele e una şi răul, alta; ceilalţi, că e acelaşi lucru, că pentru unii el ar fi bine, pentru alţii, rău şi chiar că pentru acelaşi om el ar fi uneori bine, alteori rău. (2) În ceea ce mă priveşte, acestora mă alătur. Voi aduce argumente legate de viaţa omului, ale cărei preocupări sînt mîncarea, băutura şi plăcerile. Toate acestea constituie un rău pentru omul bolnav, dar pentru omul teafăr care încearcă nevoia lor, un bine. (3) Nestăpînirea în faţa lor este un rău pentru cei nestăpiniţi, dar pentru cei ce le comercializează şi trag profituri, un bine. Boala este un rău pentru cei ce suferă, însă un bine pentru medici. Moartea este un rău pentru cei ce mor, însă un bine pentru antreprenorii de pompe funebre şi pentru lucrătorii în marmură. (4) Agricultura care produce recolte bogate este un bine pentru cultivatori, dar pentru comercianţi un rău. Spargerea şi sfărîmarea corăbiilor este un rău pentru armator, însă un bine pentru constructor. (5) Ruginirea, tocirea şi uzarea fierului este pentru toţi ceilalţi un rău, numai pentru fierar un bine. Sfărîmarea unui vas este pentru toţi ceilalţi un rău, numai pentru olar un bine. Tocirea şi ruperea sandalelor este pentru toţi ceilalţi un rău, numai pentru cizmar un bine. (6) Tot aşa şi in intrecerile sportive, artistice sau războinice: într-o întrecere de alergători, de pildă, victoria este un bine pentru cîştigător, însă un rău pentru cei învinşi. (7) La fel şi cu atleţii, cu pugiliştii şi cu orice fel de artişti. De exemplu, o victorie in cîntul la cithară este un bine pentru cîştigător, însă un rău pentru cei învinşi. (8) În război (şi mă voi referi numaidecît la fapte foarte recente), victoria lacedemonienilor, aceea pe care au repurtat-o asupra atenienilor şi aliaţilor lor, a fost un bine pentru lacedemonieni, însă un rău pentru atenieni şi pentru aliaţii lor[2]. Victoria pe care

grecii au repurtat-o asupra perșilor a fost un bine pentru greci, însă un rău pentru barbari. (9) Luarea Troiei a fost un bine pentru ahei, însă un rău pentru troieni. La fel și aventurile thebanilor și ale argivilor. (10) Lupta Centaurilor cu Lapiții era un bine pentru Lapiți, însă un rău pentru Centauri. Lupta tradițională a zeilor cu Giganții și victoria lor era un bine pentru zei, dar pentru Giganți un rău. (11) Se formulează și o altă argumentare, după care binele ar fi una iar răul, alta; cum diferă numele, tot așa și faptul. Eu unul o voi explica în felul următor. Am impresia că nu ar fi deloc limpede cum e binele și cum e răul, dacă ele ar fi identice și nu fiecare altceva; și ar fi lucru de mirare. (12) Cred că cel ce face asemenea afirmații n-ar mai ști ce să răspundă dacă l-ar întreba cineva: „Spune-mi, ți-au făcut vreun bine părinții pînă acum?" — „Multe și mari", ar spune el. — „Atunci le datorezi rele mari și multe, de vreme ce binele e identic cu răul". (13) „Și spune, ai făcut pînă acum vreun bine alor tăi?" — „Multe și mari". — „Înseamnă că ai făcut rău alor tăi". — „Mai spune-mi: dușmanilor le-ai făcut rău pînă acum?" — „Multe și mari". — „Le-ai făcut așadar un bine imens". — (14) „Ia să-mi răspunzi și la asta: nu-i așa că ți-e milă de cerșetori pentru că îndură mult rău și că, pe de altă parte, îi fericești pentru că au parte de mult bine, de vreme ce răul și binele sînt totuna?" (15) Nimic nu-l împiedică pe Marele Rege să se pună în rînd cu cerșetorii. Căci binele a ceva mare și mult este un rău mare și mult, odată ce răul și binele sînt totuna. Și aceste judecăți vor trebui aplicate oricărui caz. (16) Le voi trata separat, începînd cu mîncarea, băutura și plăcerile. Pentru oamenii slabi e un rău să se dedea la ele; pe de altă parte, să se dedea la ele e, tot pentru ei, un bine, de vreme ce binele și răul sînt totuna. Pentru bolnavi e un rău că s-au îmbolnăvit și totodată e un bine, de vreme ce binele e identic cu răul. (17) Și tot așa în toate exemplele pe care le-am folosit în argumentul anterior[3]. Nu spun ce este binele, ci mă străduiesc să arăt următorul lucru: răul și binele nu sînt identice, ele există separat[4].

2. Despre frumos și urît[5].

(1) Şi pe seama a ceea ce e frumos şi a ceea ce e urît se expun argumentări duble. Unii spun că frumosul e una iar urîtul, alta şi că realitatea este diferită precum sînt şi numele; ceilalţi, că frumosul şi urîtul sînt identice. (2) Eu voi încerca să rezolv problema în felul următor. Pentru un băiat tînăr, de exemplu, este frumos să se bucure de iubitul lui, însă de cineva care nu-l iubeşte, urît. (3) Ca femeile să facă baie acasă este frumos, însă la palestră este urît. (Pentru bărbaţi frumos este, în schimb, la palestră şi la gimnaziu). (4) Cu un bărbat este frumos să te uneşti în linişte, într-un loc apărat de ziduri; afară, în văzul lumii, este urît. (5) Să te uneşti cu propriul tău bărbat este frumos; cu un altul e foarte urît. Iar pentru un bărbat, frumos este să se unească cu propria sa femeie; cu o alta e urît. (6) Să te împodobeşti, să-ţi îngrijeşti faţa, să-ţi pui bijuterii este urît din partea unui bărbat, dar frumos din partea unei femei. (7) Este frumos să faci bine prietenilor, duşmanilor însă, urît. Să fugi de duşmani în luptă este urît, însă de adversari, la alergări, este frumos. (8) Şi tot aşa cu toate. (9) Voi trece acum la ceea ce neamurile şi cetăţile stigmatizează ca fiind urît. De exemplu, la lacedemonieni este frumos ca fetele să facă gimnastică şi să se arate în public cu braţele goale şi fără hiton; la ionieni este urît. (10) Şi mai este frumos ca tinerii să nu înveţe artele şi literatura; la ionieni, în schimb, este urît ca ei să nu cunoască toate aceste lucruri. (11) La thessalieni este frumos din partea cuiva să-şi ia cai şi măgari dintr-o turmă şi apoi să-i domesticească singur, ori să-şi ia boi şi apoi să-i omoare, să-i jupoaie şi să-i taie singur în bucăţi; în Sicilia acest lucru este urît şi face parte din corvezile sclavilor. (12) Macedonienilor li se pare că e frumos ca fetele, înainte de a se căsători cu bărbatul lor, să iubească un bărbat şi să trăiască cu el; după ce se căsătoresc acest lucru e urît; pentru greci e urît şi într-un fel şi într-altul. (13) La traci, fetele se tatuează în semn de podoabă; la celelalte neamuri tatuarea este o pedeapsă a celor nelegiuiţi. Sciţii consideră frumos ca cel ce a omorît un duşman să-i jupoaie capul şi să-i pună coama în fruntea calului, iar ţeasta s-o acopere

cu aur şi argint, să bea din ea şi să facă libaţii pentru zei; or, printre greci, nimeni n-ar mai voi să intre sub acelaşi acoperiş cu unul care va fi făcut astfel. (14) Masageţii îşi mănîncă părinţii după ce i-au tăîat în bucăţi şi gîndesc că a zăcea înmormîntat în trupul fiilor tăi este cea mai frumoasă înmormîntare; dar dacă cineva ar săvîrşi in Grecia una ca asta, ar fi izgonit din Grecia şi ar muri în ruşine, ca unul care a comis fapte urîte şi grozăvii. (15) Perşii consideră frumos ca bărbaţii să se împodobească la fel ca femeile şi să se unească cu fiica, mama ori sora lor. Grecii consideră urîte şi fărdelege aceste fapte. (16) Lidienilor li se pare că e frumos ca fetele să se prostitueze, să cîştige bani şi în felul acesta să se mărite; or, printre greci, nimeni n-ar mai fi dispus să le ia în căsătorie. (17) Egiptenii nu apreciază drept frumoase aceleaşi lucruri ca şi ceilalţi. Căci prin părţile noastre frumos este ca femeile să ţească şi să lucreze lîna, în timp ce, pe meleagurile lor, bărbaţii, iar femeile fac lucruri pe care la noi le fac bărbaţii. La ei e frumos să frămînţi argila cu mîinile iar pîinea, cu picioarele, pe cînd la noi, invers[6]. (18) Cred că, dacă cineva ar porunci ca toţi oamenii să adune la un loc faptele pe care fiecare le judecă urîte iar apoi, din mulţimea lor, să ia fiecare faptele pe care le consfinţeşte drept frumoase, n-ar mai rămîne nici una; între ei le-ar împărţi toţi pe toate. Căci nu toţi au aceleaşi obiceuri. (19) Voi cita un poem în acest sens:

Şi vei vedea astfel că legea e diferită pentru muritori,
înţelegînd că nimic nu e pretutindeni frumos,
nici urît, ci că momentul potrivit ia un acelaşi fapt
şi îl face mai întîi urît iar apoi, transformîndu-l, frumos[7].

(20) Într-un cuvînt, toate sînt frumoase la momentul potrivit şi urîte în nepotrivire. Cum să închei? Am spus că voi demonstra că lucrurile urîte şi lucrurile frumoase sînt identice şi, în toate aceste cazuri, am şi demonstrat. (21) Şi despre urît şi frumos se afirmă că ar fi altceva fiecare. Căci, presupunînd că cineva îi va întreba pe cei ce afirmă că urîtul şi frumosul sînt acelaşi lucru dacă există ceva frumos făcut de ei, vor admite că acel ceva este totodată urît, de vreme ce urîtul şi frumosul sînt identice. (22) Şi văzînd un om frumos ei vor admite că acelaşi om

este totodată urît; văzînd ceva alb vor admite că acel ceva este totodată negru. Este şi frumos să-i cinsteşti pe zei, este şi urît să-i cinsteşti pe zei, de vreme ce urîtul şi frumosul sînt identice. (23) Despre toate va trebui să spun acelaşi lucru; dar mă voi întoarce acum la raţionamentul pe care îl fac chiar ei. (24) Dacă este frumos ca o femeie să se împodobească, este totodată urît ca o femeie să se împodobească, de vreme ce urîtul şi frumosul sînt identice — şi tot aşa cu celelalte. (25) Copiii să facă gimnastică este frumos în Lacedemona, copiii să facă gimnastică este urît în Lacedemona şi aşa mai departe. (26) Oponenţii susţin că, dacă oamenii ar aduna de la neamuri fapte urîte de pretutindeni şi, întrunindu-se apoi, ar porunci ca fiecare să le ducă cu sine pe cele pe care le consideră frumoase, ar fi toate luate înapoi în chip de fapte frumoase. În ceea ce mă priveşte, m-aş mira ca faptele urite, odată strînse laolaltă, să devină frumoase în loc să rămină cum erau. (27) Fără îndoială, dacă mîni cu tine cai, boi, oi sau oameni nu vei lua altceva înapoi; dacă duci aur nu vei aduce aramă şi nici dacă duci argint nu vei aduce plumb. (28) Şi cum o să aduci atunci lucruri frumoase în schimbul celor urîte? Să vedem, dacă cineva mînă cu sine un om urît, oare frumos îl va lua îndărăt? Şi-i iau martori pe poeţi, care plăsmuiesc pentru plăcere şi nu pentru adevăr[8].

3. Despre cele drepte şi nedrepte

(1) Afirmaţii duble se fac şi pe seama a ceea ce e drept şi a ceea ce e nedrept. Unii afirmă că justul ar fi una, injustul, alta, ceilalţi, că justul şi injustul ar fi identice; iar eu voi încerca să apăr acest punct de vedere. (2) Pentru început, a minţi şi a înşela voi susţine că e drept. Asemenea lucruri este frumos şi drept să le faci duşmanilor; faţă de prieteni, însă, este urît şi păcat dacă le faci[9]. În ce împrejurări ar fi ⟨urît şi păcat⟩ faţă de duşmani, iar faţă de cei dragi nu? De exemplu faţă de părinţi: de-ar fi nevoie ca tata sau mama să bea ori să mănînce o doctorie şi n-ar voi, n-ar fi oare drept să le-o punem în terci sau în băutură fără să le mărturisim că ea se află înăuntru? (3) Prin urmare este drept să-ţi minţi şi să-ţi înşeli părinţii. Şi este de asemenea drept să furi bunurile prietenilor şi să foloseşti

violenţa împotriva celor dragi. (4) Dacă, de pildă, cineva care-şi plînge o rudă şi e sfîşiat de durere ar avea de gînd să-şi ia zilele cu sabia, cu funia ori cu ceva asemănător, oare n-ar fi drept să-i furi aceste instrumente, dacă poţi — ori, dacă soseşti prea tîrziu şi îl găseşti cu ele, să i le smulgi cu forţa? (5) Nu e drept să-ţi transformi duşmanii în sclavi, ba chiar, dacă se poate, să vinzi o cetate întreagă după ce ai cucerit-o? Şi să spargi zidul lăcaşurilor obşteşti pare drept. Căci dacă tatăl tău, învins de tabăra duşmanilor şi aruncat în lanţuri, ar fi în pericol de moarte, nu ar fi oare drept ca, surpînd închisoarea, să-l răpeşti, să-ţi salvezi tatăl? (6) Şi să juri strîmb: dacă cineva căzut în mîinile duşmanilor, ar promite sub jurămînt că-şi va trăda cetatea cu condiţia să se salveze pe sine, oare aşa ar fi drept să facă şi să-şi ţină jurămîntul? (7) Eu unul nu cred. Drept ar fi mai curînd să-şi salveze cetatea, prietenii şi sanctuarele strămoşeşti, jurînd strîmb. Sau să jefuieşti temple: (8) lăsînd la o parte interesul privat al cetăţilor pentru interesul comun al Greciei, adică al centrelor de la Delfi şi de la Olympia — cînd barbarul se pregăteşte să cucerească Grecia, iar salvarea se află în bani, nu e oare drept să-i iei şi să-i foloseşti pentru război? (9) E drept să-i ucizi pe cei dragi[10]. Aşa au făcut Oreste şi Alkmaion: zeul le-a dat oracol că în felul acesta ei ar săvîrşi o faptă dreaptă. (10) Mă voi referi la arte şi la ceea ce fac poeţii. Căci, in tragedie şi în pictură, cine înşeală cel mai tare, plăsmuind lucruri asemenea adevărului, acela este cel mai bun. (11) Vreau să fac apel şi la mărturia poemelor din vechime[11]. Din Cleobulina [fr. 2, p. 47 Crus şi fr. 2 Diehl]:

Am văzut un om furînd şi minţind de nevoie;
dar să faci fără voie aşa ceva este cum nu se poate mai drept.

(12) Acesta era gîndul celor vechi. Iar al lui Eschil, acesta [fr. 301, 302]:

Zeul nu-şi întoarce faţa de la o minciună dreaptă ⟨şi⟩:

Zeul cinsteşte uneori minciuna, dacă momentul o cere[12].

(13) Se înfăţişează şi o teză contrară acesteia, şi anume una după care ceea ce e drept ar fi una, ceea ce e nedrept

ar fi alta; cum diferă numele, tot aşa şi faptul. Căci, admiţînd că cineva i-ar întreba pe cei ce susţin că justul şi injustul sînt identice dacă au săvîrşit pînă în prezent ceva drept faţă de părinţii lor, ei ar spune că da. Însă acel ceva ar fi totodată nedrept; doar ei admit că ceea ce e nedrept şi ceea ce e drept sînt identice. (14) Iată un alt exemplu: dacă tu cunoşti un om drept, înseamnă că tot el este nedrept; şi, după acelaşi principiu, marele este totdeauna mic. Cine a comis multe nedreptăţi să fie condamnat la moarte pentru vina de a fi săvîrşit multe fapte drepte! (15) Dar despre asta destul. Pornesc acum împotriva a ceea ce afirmă cei ce pretind a demonstra că dreptul şi nedreptul sînt identice. (16) Căci se poate demonstra că e drept să furi bunurile duşmanilor, dar că tot asta e şi nedrept, dacă raţionamentul lor e bun; şi tot aşa în celelalte cazuri. (17) Ei aduc exemple din domeniul artelor, unde nu există just şi injust. Poeţii nu plăsmuiesc versuri de dragul adevărului, ci pentru desfătarea oamenilor.

4. Despre adevărat şi fals

(1) Şi pe seama a ceea ce e adevărat şi a ceea ce e fals se enunţă argumente opuse, dintre care, potrivit unuia discursul fals e una şi cel adevărat, alta; potrivit celuilalt, în schimb, se spune că ele sînt identice. (2) Acelaşi lucru îl susţin şi eu. Mai întîi pentru că se vorbeşte cu ajutorul aceloraşi cuvinte; apoi pentru că ori de cîte ori se dezvoltă un discurs, dacă lucrurile se petrec aşa cum descrie el, discursul e adevărat, iar dacă lucrurile nu se petrec aşa, acelaşi discurs e fals. (3) Să zicem că el [discursul] acuză pe cineva de profanare: dacă faptul s-a petrecut, discursul e adevărat; dacă nu s-a petrecut, e o minciună. La fel se prezintă discursul cuiva care îşi pledează cauza. Iar tribunalele apreciază un acelaşi discurs şi drept mincinos, şi drept adevărat. (4) Apoi dacă, aşezaţi unul lîngă altul, am spune: „Sînt un iniţiat", ar însemna că spunem acelaşi lucru cu toţii, dar adevărul numai eu, pentru că eu chiar sînt. (5) Este limpede că un acelaşi discurs este fals cînd îi e inerentă minciuna şi adevărat cînd îi e inerent adevărul (tot aşa cum aceeaşi fiinţă e om şi totodată copil, tînăr, adult şi bătrîn). (6) Se mai spune că discursul min-

cinos ar fi una şi cel adevărat, alta ; cum diferă numele, tot aşa şi faptul. Căci, presupunînd că cineva i-ar întreba pe cei ce afirmă că discursul mincinos şi discursul adevărat sînt identice, din ce categorie face parte acela pe care ei îl rostesc, dacă răspund că e fals, atunci e limpede că există două, iar dacă răspund că e adevărat, atunci şi aceasta este fals. (7) Dacă cineva spune la un moment dat lucruri adevărate sau depune mărturie pentru ele, aceleaşi lucruri sînt totodată minciuni. Şi de cunoşti un om cinstit, acelaşi om e totodată mincinos. Pe baza raţionamentului lor, (aceştia) susţin următorul lucru : (8) că, dacă faptul s-a petrecut, ei întocmesc un discurs adevărat, iar dacă nu s-a petrecut, unul fals. Oare nu e altceva ? Şi iar se întorc şi spun despre judecători că dau numai verdicte (într-adevăr, judecătorii nu sînt martorii evenimentelor). (9) Admit şi ei că un discurs în care s-a strecurat minciuna e fals, iar unul în care s-a strecurat adevărul, adevărat. Asta e cu totul altceva . . .

5 (1) Şi nebunii, şi oamenii cumpătaţi, şi ignoranţii şi învăţaţii spun şi fac aceleaşi lucruri. (2) Mai întîi că le pun aceleaşi nume — pămînt, om, cal, foc şi toate celelalte. Şi apoi, fac aceleaşi lucruri — stau, mănîncă, beau, se culcă ; şi cu celelalte la fel. (3) Ba chiar un acelaşi obiect este simultan mai mare şi mai mic, mai mult şi mai puţin, mai greu şi mai uşor. Şi aşa, toate sînt identice. (4) Un talant e mai greu decît o mină, însă mai uşor decît doi talanţi ; mai greu şi mai uşor este prin urmare acelaşi lucru [cf. *supra,* 4,5]. (5) Acelaşi om trăieşte şi nu trăieşte[13], aceleaşi fapte există şi nu există. Într-adevăr, ceea ce există pe meleagurile noastre nu există în Libia şi nici ceea ce există în Libia nu există în Cipru ; tot restul se încadrează în acelaşi raţionament. Prin urmare lucrurile există şi nu există[14]. (6) Cei ce susţin una ca asta şi anume că şi nebunii şi oamenii cumpătaţi, şi învăţaţii şi proştii săvîrşesc şi spun aceleaşi lucruri — cu toate consecinţele raţionamentului lor — nu au deloc dreptate. (7) Căci de i-ar întreba cineva dacă nebunia se deosebeşte de cumpătare sau ştiinţa de ignoranţă, ar răspunde : „Desigur". (8) Din ceea ce fac oamenii rezultă în ce fel e fiecare, după cum vor admite ei. Aşadar, dacă oamenii fac aceleaşi lucruri, învăţaţii sînt şi nebuni, nebunii sînt şi învăţaţi şi toate se încurcă.

(9) În acest caz se ridică problema dacă oamenii cumpătaţi ori nebunii vorbesc la momentul necesar. Cînd însă li se cere părerea, oponenţii răspund că şi unii, şi alţii spun aceleaşi lucruri; atîta doar că învăţaţii le spun în momentul necesar, în vreme ce nebunii le spun cînd nu trebuie. (10) Şi, vorbind astfel, ei îşi închipuie că formula „cînd trebuie" şi „cînd nu trebuie" adaugă puţin, atît cît lucrurile să nu mai fie identice. (11) Mie unuia mi se pare că lucrurile nu se modifică prin adaosul unui astfel de element, ci prin mutarea accentului: *Glaúkos* şi *glaukós* („alb"), *Xánthos* şi *xanthós* („blond"), *'Xoũthos* şi *'Xovthós'* („ascuţit"). (12) Aceste cuvinte se deosebesc prin schimbarea accentului; altele prin pronunţarea unei lungi sau scurte: *Tyros*, „Tir" şi *tyrós* („brînză"), *sákos* („scut") şi *sākós* („tare"), iar altele prin mutarea literelor: *Kártos* („faţă") şi *krátos* („al corpului"), *ónos* („măgar") şi *nóos* („spirit")[15]. (13) Aşadar, din moment ce fără să iei nimic se produce o asemenea deosebire, ce-ar mai fi dacă cineva ar adăuga sau ar lua ceva? Şi voi arăta ce inseamnă asta. (14) Dacă cineva, din zece, ar lua unu sau la zece ar adăuga unu, n-ar mai rămîne nici zece nici unu — şi tot aşa cu toate. (15) Şi acum, în legătură cu faptul că acelaşi om există şi nu există, întreb: „Există ca particular sau ca universal?" Aşadar dacă cineva ar răspunde că nu există ar rosti un neadevăr, căci ar viza sensul universal. Deci totul există în mod determinat.

6. Despre înţelepciune şi virtute, dacă se pot învăţa[16]

(1) Se mai enunţă un discurs care nu e nici nou, nici adevărat, cum că înţelepciunea şi virtutea nu se pot nici preda, nici învăţa. Cei ce afirmă acest lucru folosesc următoarele argumente: (2) că nu ar fi posibil ca, dîndu-i ceva unui altul, să ai în continuare acelaşi lucru. Acesta este un raţionament. (3) Altul este că, dacă înţelepciunea şi virtutea ar fi de învăţat, s-ar arăta şi profesorii — cum se întimplă în cazul muzicii. (4) Al treilea este că toţi cei ce s-au ocupat în Grecia de filosofie au iniţiat în domeniul lor persoane apropiate lor. (5) Al patrulea este că cei ce merg la şcoala sofiştilor nu le datorează nimic. (6) Al cincilea este că, fără a sta în preajma sofiştilor, mulţi

s-au arătat vrednici de ascultare. (7) Cît despre mine, consider că această argumentare este mai degrabă naivă[17]. Căci știu că profesorii te învață literele, fiecare pe acelea pe care se nimerește să le cunoască, iar citharistii te învață să cînți la cithară. În privința celei de-a doua demonstrații — cum că nu s-au arătat profesorii: ce predau sofiștii, dacă nu înțelepciunea și virtutea? (8) Ce au fost anaxagoricii și pythagoreii? În al treilea rînd: Polycleitos și-a învățat fiul să facă statui. (9) Și chiar dacă vreun sculptor nu și-a învățat fiul să facă statui, acest fapt tot nu e semnificativ: căci de vreme ce măcar unul și l-a învățat, se dovedește că este posibil să ți-l înveți. (10) În al patrulea rînd presupunerea că cei ce frecventează școala sofiștilor nu ies filosofi: doar sînt mulți care nu își însușesc nici literele, deși le învață. (11) Și mai există și natura, prin care cineva care nu a învățat de la sofiști, dar care este înzestrat, se arată în stare să priceapă ușor multe lucruri, învățînd un pic de la cei de la care învățăm și cuvintele; iar pe acestea, mai mult sau mai puțin, le învățăm ba de la tata, ba de la mama. (12) De nu-i vine cuiva să creadă că învățăm cuvintele și nu le știm din momentul nașterii noastre, să se lămurească din exemplul următor: dacă, îndată ce s-a născut, un copil ar fi trimis printre persani și crescut acolo, fără să audă limba greacă, ar vorbi ca persanii. Dar dacă un copil ar fi trimis de acolo aici ar vorbi ca grecii. Astfel, învățăm cuvintele fără să ne cunoaștem profesorii. (13) Așa arată demonstrația mea; ai și începutul, și sfîrșitul, și mijlocul[18]. Și nu afirm că înțelepciunea și virtutea se pot învăța, ci că argumentele de mai sus nu îmi sînt suficiente.

7.(1) Între oratorii de succes, unii susțin că magistraturile trebuie obținute prin tragere la sorți; dar aceasta nu este judecata cea mai bună[19]. (2) Să presupunem că cineva l-ar întreba pe unul din susținătorii acestui punct de vedere: „De ce între servitorii tăi, nu împarți muncile după cum cade la sorți, astfel încît căruțașul dacă îi revine rolul de bucătar, să facă bucătărie, iar bucătarul să mîne căruța, și tot așa cu celelalte ?" (3) Și cum se face că, adunînd laolaltă fierarii, cizmarii, zidarii și aurarii, nu-i supunem unui vot comun, și nu-i silim să facă fiecare meseria ce-i revine, nicidecum pe aceea

pe care o stăpîneşte ? (4) Şi tot aşa la întrecerile prezidate de Muze — concurenţii să se supună unui vot comun şi fiecare să lupte cu instrumentul care i-a revenit ? După toate probabilităţile, flautistul va cînta la cithară iar citharistul va cînta din flaut. Apoi în război — arcașul şi hoplitul vor călări, în vreme ce călăreţul va trage cu arcul ; și toţi vor face ceea ce nu ştiu, nu pot şi nu practică. (5) Susținătorii tezei de mai sus spun că acest sistem ar fi bun şi întru totul democratic ; în ceea ce mă priveşte, nu îl consider deloc aşa. Căci în cetăţi există şi oameni care urăsc democraţia ; şi dacă votul îi nimereşte pe aceştia ei vor distruge poporul. (6) Dimpotrivă, trebuie ca poporul însuşi să şi-i aleagă pe toţi aceia care-i sînt alături ; oamenii pricepuţi să conducă, ceilalţi să păzească legea și așa mai departe.

8.(1) Cred că aparţine aceleiaşi persoane şi aceleiaşi discipline capacitatea de a disputa prin replici prompte, de a cunoaște adevărul lucrurilor, de a şti să judece drept, de a fi în stare să compună discursuri politice, să stăpînească arta elocinţei ; şi să-i înveţe pe alţii despre natura tuturor lucrurilor, despre ce proprietăţi au și cum au apărut. (2) Mai întîi, unul care are cunoştinţe despre natura tuturor lucrurilor, cum să nu se poată purta așa cum trebuie faţă de orice ?[20] (3) Şi apoi, cine cunoaște arta cuvîntului va şti să vorbească bine despre orice. (4) Căci cel ce rîvneşte să vorbească bine trebuie să vorbească numai despre lucrurile pe care le ştie. Va şti în consecinţă, totul. (5) El doar stăpîneşte arta oricărui discurs, iar suma discursurilor acoperă întreaga realitate. (6) Cel ce rîvneşte să vorbească bine trebuie să cunoască faptele la care se referă, să înveţe într-adevăr Cetatea să facă ceea ce e bine şi să împiedice pe această cale răul. (7) Ştiind acestea, el va şti şi restul — va ști, într-un cuvînt, totul ; căci tot e identic pentru toate, iar el, dacă e necesar, va face ceea ce trebuie în faţa a ceea ce e identic. (8) Cine ştie să cînte la flaut va fi totdeauna capabil să cînte la flaut dacă e necesar să facă acest lucru. (9) Cine ştie să judece trebuie să ştie bine dreptul : căci pe acesta îl vizează procesele. Cunoscîndu-l, va cunoaşte şi contrariul lui, ba chiar și ceea ce e diferit ⟨ de ele ⟩. (10) El trebuie să știe, de asemenea, toate legile ; iar dacă nu va stăpîni faptele

nu va stăpîni nici legile. (11) Cel ce ştie armonie este acelaşi cu cel ce ştie muzică; cine nu ştie muzică nu ştie nici armonie. (12) Şi apoi este uşor de demonstrat că cine ştie adevărul faptelor ştie totul. (13) Aşa încit, odată întrebat, acesta trebuie, din aproape în aproape, să dea răspunsuri în legătură cu orice. El trebuie, aşadar, să ştie totul[21].

9.(1) Mare şi frumoasă invenţie s-a făcut odată cu memoria — folositoare în viaţă şi la toate, în filosofie şi în înţelepciune. (2) Iată primul folos; dacă te concentrezi asupra unor lucruri, mintea ta, prinzîndu-le doar din zbor, le va pătrunde mai bine. (3) Cel de-al doilea este că analizezi ceea ce auzi: căci prin auzirea şi rostirea frecventă a aceloraşi lucruri revine în memorie tot ce ai învăţat[22]. (4) Cel de-al treilea este că raportezi ceea ce afli la ceea ce ştii. Spre exemplu: trebuie memorat ⟨apelativul⟩ *Chrysippos*; îl raportăm la ⟨apelativele⟩ *chrysos* („aur") şi *hippos* („cal"). (5) Alt exemplu: ⟨apelativul⟩ *Pyrilampe* îl raportăm la ⟨apelativele⟩ *pyr* („foc") şi *lampein* („a lumina"). Aceste exemple vizează numele proprii. (6) În cazul acţiunilor, lucrurile stau astfel: pentru curaj, ⟨raportarea se face⟩ la Ares şi la Achile; pentru arta de făurar, la Hephaistos; pentru laşitate, la Epeios . . . .

NOTE

[1] Διссοὶ λόγοι *(Dissoi logoi)* înseamnă, literal, *discursuri duble* iar înţelesul e cel de *argumente contradictorii*. Vechiul titlu Διαλέξεις *(Dialexeis)* înseamnă în traducere liberă, *controverse*. S-ar putea ca atenţia pe care *Dissoi logoi* o acordă confruntării punctelor de vedere opuse să fie ecoul aprecierii ce se constată la Protagoras, în al său *Antilogikon*, asupra caracterului „antilogic" (înfruntare de opinii ce se opun, două cîte două, unele altora) al mişcării de ansamblu a gîndirii filosofice (vd. Clémence Ramnoux, *Nouvelle réhabilitation des Sophistes*, în „Rev. de Métaphys. et de Mor.", nr. 1. 1968, p. 7).

[2] Notaţie din care rezultă că *Dissoi logoi* n-a fost scrisă înainte de anul 404 î.e.n.

[3] Aici şi mai jos, autorul foloseşte procedeul argumentativ al *reducerii la absurd*.

[4] Temîndu-se, probabil, ca şi Protagoras, de sentenţe definitorii absolute, autorul preferă să se limiteze la respingerea opiniei pe care o combate, fără a trage vreo concluzie. Aşa procedează în tema bine—rău (1,17), cît şi în tema însuşirii înţelepciunii şi virtuţii (6,13). Deşi rezerva sa e pur retorică, deoarece opinia apărată sare în ochi, vedem în pseudo-rezerva

sa rezonanța spiritului antidogmatic, critic, ce însuflețea mai toată mișcarea sofiștilor.

[5] „Frumos" — „urît" redau sensul literal al termenilor καλός — αἰσχρός. Dar, din expunerea ce urmează, rezultă că e vorba cel mai adesea de atributele „cuvenit" - „necuvenit", ceea ce extinde comentariul dincolo de domeniul reacției estetice, în acela al convenienților sociale, sferă a lui *nomos*, cum va reieși din textul de la 2,19.

[6] Primim, între 2,9 și 2,17, date etnografice care, în unele cazuri, reprezintă pentru noi informații ce nu există în alte izvoare. E demnă de interes conduita ideatică a anonimului, dealtfel familiară printre sofiști, în virtutea căreia diferențele de moravuri din interiorul lumii grecești sînt observate fără restricții de ordinul patriotismului local; la rîndul lor, particularitățile altor etnii, chiar cînd e vorba de perși, inamici seculari ai grecilor, sînt consemnate în spirit de deschidere culturală, liberă de exclusivism elen.

[7] W. Nestle afirmă (*op. cit.*, p. 438) că din lucrarea de față lipsește tema raportului *physis—nomos*, curentă în epocă și mai întotdeauna abordată de către sofiști. E drept că tema nu apare *expressis verbis*, dar e totuși, indirect, prezentă. Astfel, autorul reproduce versuri ce relevă rolul, printre oameni, al *cutumei*. Expunerea din cap. 2 este înfățișarea punctului de vedere conform căruia viața socială a oamenilor, fie ei ori nu eleni, e dominată de legile nescrise, de obiceiurile ancestrale, ce variază de la o etnie la alta. Cînd, în literatura sofiștilor, și nu doar a lor, din vremea dată, e relevată autoritatea legii nescrise, scopul urmărit e, de regulă, acela de a se evidenția faptul că, prin contrast cu legea scrisă, convențională și vremelnică *(nomos)*, cea cutumiară are o autoritate ce se impune de la sine și e de nezdruncinat (de tip *physis*).

Cutuma, nedepinzînd de imperative exterioare, poate să se diferențieze: *a.* în raport cu sexul, contractul matrimonial, îndatoririle politice; *b.* potrivit diversității triburilor și etniilor. Se constată între punctele *a* și *b* o deosebire, marcînd două sensuri în care opune sofistul, *absolutității*, teza caracterului relativ-concret al instituțiilor omenești autodeterminate: la *a.*, e vorba de relativitatea ce *mlădiază* norma socială de la o împrejurare la alta, iar in cazul *b.* de relativitatea ce *delimitează* norma după criterii etno-geografice.

[8] După unele păreri, primele două capitole din *Dissoi logoi* s-ar inspira și din altă lucrare, pierdută, a lui Protagoras, *Alétheia* (Adevărul).

[9] Gorgias, pare-se, a fost și el unul din sofiștii ce i-au sugerat anonimului opinii, ori numai referiri. Astfel, după părerea lui Nestle (*op. cit.*, p. 317) tema dublei comportări morale, după cum în cauză este un prieten ori un dușman, temă destinată a avea un rol în educarea tineretului, provine de la gînditorul din Leontinoi.

[10] Despre permisiunea ca, în anumite împrejurări inevitabile, cei dragi să poată fi tratați cu violență, vd. și Aristofan, *Norii*, v. 998 și urm. și 1321—1453, cum și *supra* 3,3.

[11] Aici, ca și în ultimele rînduri de la 2,28, cum și la 3,17, sentența referitoare la caracterul relativ al atributului de minciună e aplicată la sfera artelor. Acestea din urmă sînt plăsmuiri ale fanteziei, deci „mincinoase". Dar, condamnabilă în plan etic, „minciuna" devine, în creația artistică, onorabilă. Recunoaștem teoria lui Gorgias despre *apate dikaia* („îndreptățita înșelătorie", — vd. „Gorgias", n. 196). Întîlnim afirma-

ţia potrivit căreia artele ar fi neutre în raport cu justul ori injustul (3,17). În epocă, domină opinia opusă: se cere ca frumosul să coincidă cu binele — kalokagathia socratică — şi ca frumosul estetic să preia misiunea de a contribui la ameliorarea societăţii (Damon). Se ştie că Platon va condamna artele plastice tocmai pentru că, în raport cu adevărul (Ideii), nu sînt decît „copii ale copiilor", deci plăsmuiri de puterea a doua.

[12] Întregul text dintre 3,2 şi 3,12 aminteşte în chip izbitor de spusele lui Socrate, redate de Xenofon, în *Amintirile* sale, referitor la dependenţa de împrejurări a calităţii de just (Socrate, fr. B 135, prezenta lucrare, vol. II, 1, pp. 142—143). Deşi intenţiile diferă — Socrate se ocupă de procedeul logic al inducţiei, în timp ce în *Dissoi logoi* e vorba de concretitudinea conceptului de adevăr — totuşi ambianţa intelectuală socratică afectează atît de mult desfăşurările de text din *Dissoi logoi* aici şi în alte părţi, încît s-a spus despre această compoziţie anonimă că ar fi o îmbinare de sofistică şi socratism. În tema relativităţii semnificaţiei, vd. şi Prodicos, fr. B 8.

[13] Heraclit (fr. B 88) spusese acelaşi lucru. În ceea ce priveşte enunţul din lucrarea de faţă, făcînd abstracţie de dezordinea planurilor, el relevă la gînditorul pe care-l are în vedere teza asupra existenţei contrariilor, nu numai în raporturile în care intră oamenii, dar chiar în *esenţa* lor: ei *sînt* contradicţie. Avem, spune Untersteiner (*op.* cit., p. 150), teza „realităţii contradicţiei".

[14] Vd. Heraclit, fr. A 49 a.

[15] Concretitudinea dialectică — orice lucru e altul, în fiecare complex de împrejurări, oricît de puţin modificat — ar fi observabilă şi în aria lexicului. Sensul unui complex de sunete este altul, dacă nu facem altceva decît să-i schimbăm accentul. Notăm preocupările lui Prodicos în domeniile limbajului şi limbii greceşti (fr. A 9, 10, 14, 16, 17, B 4). Sub un alt unghi de vedere, se remarcă raportul dialectic dintre subiectul fonetic. *constant*, al modificărilor şi, de altă parte, diferenţierea de sensuri, mergînd pînă la contradictoriu, determinate de modificări.

[16] *Sophia* şi *arete* sînt termeni familiari cugetării lui Protagoras, iar asocierea lor aşijderea. Dar, în afara tagmei sofiştilor, se cuvine să ne gindim şi la Socrate.

[17] Poziţia gnoseologică pozitivă a anonimului, care a fost şi aceea a lui Hippias, ar fi în contrast cu cea negativistă care, de regulă, se consideră a fi fost profesată de Gorgias şi căreia, aşadar, i s-ar opune (în acest sens, Dupréel, *op. cit.*, p. 92).

[18] Mod de exprimare prezumţios, lipsit de acoperire, şi care nu poate să mascheze simplismul argumentaţiei, ce devine, pe alocuri, de-a dreptul incoerentă. Se confundă dobîndirea de cunoaştere cu asimilarea înţelepciunii, confuzie denunţată încă de Socrate. Cît despre putinţa de a face din virtute un obiect de învăţătură, de care vorbeşte titlul capitolului, putinţă a cărei negare autorul afirmă că a găsit-o neconvingătoare, ea rămîne de fapt în afara comentariului său. Rămîne totuşi demn de înregistrat faptul că, în sistemul de gîndire al aceluia ce s-ar afla în spatele textului nostru, era profesată teza posibilităţii de a se învăţa virtutea, teză a cărei semnificaţie a fost relevată în nota introductivă şi a cărei paternitate socratică e neîndoielnică.

[19] Se ştie că Socrate condamnase sistemul de desemnare a magistraţilor cetăţii prin sorţi, pe temeiul unei solide argumentări. În cap. 7, este

însuşită poziţia socratică, preluîndu-se, într-un fel şi schema demonstrativă utilizată de fiul Phenaretei (Socrate, fr. B 208, 209). În *Dissoi logoi*, atitudinea de neacceptare a sistemului sorţilor e motivată şi prin caracterul lui nedemocratic, argument absent la Socrate. Prodemocratismul e afirmat atît la 7.5—6, cît şi la 8,1.

[20] Cel ce susţine că, prin cunoaşterea naturii lucrurilor, omul ajunge să se poarte în modul cuvenit, are poate în minte aserţiunea socratică în conformitate cu care, cel ce cunoaşte cu adevărat binele nu se poate să nu-l şi practice (Socrate, fr. B 178-188). Sînt enunţuri ce nu spun chiar acelaşi lucru, nemaivorbind de faptul că sînt înglobate în contexte ideatice pe de-a-ntregul necoincidente.

[21] Capitolul 8 e privit de Dupréel (*op. cit.*, pp. 193—196) drept o prezentare sintetică a concepţiei fundamentale profesată de Hippias. Ideile componente ale acesteia ar fi, spune autorul elveţian, luînd desigur în considerare tot ceea ce ştim despre sofistul din Elis: importanţa procedeului dialogului, legat de buna cunoaştere a adevărului lucrurilor; acesta din urmă ar garanta atît dreptele hotărîri judiciare, cît şi temeinicia discursurilor politice; pe aceeaşi bază gnoseologică se clădesc retorica şi dialectica; cunoaşterea lucrurilor este totuna cu ştiinţa despre natură — fizica —, ştiinţă ce are un dublu obiect: cunoaşterea *existentului* (asupra căruia s-au aplecat eleaţii) şi a *devenirii* (evidenţiată de heraclitism); se impune stabilirea legăturii dintre cunoaşterea naturii lucrurilor şi acţiunea eficace; dobîndirea ştiinţei are drept consecinţă buna activitate politică, legată de adoptarea căii binelui; se impune ca legile Cetăţii să se conformeze naturii lucrurilor. În esenţă, notează Dupréel, ni se oferă concepţia asupra sintezei dintre toate ramurile de cunoştinţe referitoare la ştiinţele naturii şi la treburile omeneşti. Am adăuga la cele de mai sus, că sinteza în cauză este orientată în spiritul fizicalismului.

[22] Asociind spusele de aici cu cele de la 8.3—5, se evidenţiază intervenţia autorului în cauză la o dezbatere ce agita intens lumea intelectuală greacă în epoca în care îşi sfîrşeşte viaţa Hippias şi în care se întocmeşte textul *Dissoi logoi*. Era vorba de o chestiune în care îşi spuneau cuvîntul pedagogii timpului — sofişti, retori, filosofi — anume aceea de a şti care anume procedură de comunicare, cea livrescă ori cea orală, este preferabilă, în vederea difuzării ideilor, orientării şi educării publicului, ameliorării memoriei şi stimulării creaţiei. Principalul adept al oralismului fusese, evident, Socrate (vd. Platon, *Phaidros* 274 E şi urm., cum şi, în prezenta lucrare, vol. II, comentariul la Socrate, fr. 89). Adept al oralismului este şi cel de care aflăm prin *Dissoi logoi*, cum va fi, peste puţin, Alkidamas (prezenta lucrare, vol. II, 2, pp. 529—542) în dispută cu Isocrate.

EURIPIDE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Euripide se naşte în insula Salamina (sau la Atena?), în 480, anul faimoasei victorii navale a grecilor împotriva perşilor. Iniţial s-a pregătit pentru cariera sportivă (atletică, pancraţiu, pugilat) şi pentru pictură; mai tîrziu se consacră activităţii dramatice.

La concursurile tragice din 455 cîştigă locul al treilea cu *Fiicele lui Pelias*; locul întîi îi revine abia în 441. Posesor al primei biblioteci personale din Atena, fire gravă, studioasă şi meditativă, poetul nu se angajează în tumultul treburilor publice, alegînd să-şi slujească cetatea prin creaţiile sale. Totuşi el nu a rămas nepăsător la gloria şi declinul patriei.

În 408, septuagenar, se stabileşte în capitala Macedoniei, Pella, la invitaţia regelui Archelaos. Autorii antici au considerat că şi-a părăsit ţara mîhnit de indiferenţa publicului şi spre a se pune la adăpost de atacurile autorilor comici, mai cu seamă ale lui Aristofan. Unii autori moderni cred că poetului i s-a încredinţat o misiune pe lîngă regele Macedoniei. La curtea acestuia a creat cel puţin patru drame, dintre care au supravieţuit *Bacchantele* şi *Ifigenia la Aulis*, reprezentate postum.

Euripide moare în anul 406. Unele versiuni îndoielnice susţin că ar fi pierit la o vînătoare, sfîşiat de haita lui Archelaos. A fost înmormîntat în Macedonia. Compatrioţii i-au ridicat, pe drumul de la Atena la Pireu, un cenotaf cu inscripţia: ,,Întreaga Heladă-i mormîntul lui Euripide; /dar oasele sale zac în pămînt macedon,/ acolo unde-l ajunse ziua din urmă. / Patria lui e Atena, Helada Heladei; / Harul poemelor sale-i aduse laude nenumărate".

Al treilea mare poet tragic a scris nouăzeci şi două de piese, din care astăzi se cunosc numai nouăsprezece, mai multe decît dramele lui Eschil şi Sofocle luate împreună, precum şi numeroase fragmente.

Spirit speculativ, adevărat ,,filosof al scenei", deşi lipsit de un sistem filosofic propriu-zis, el a laicizat tragedia, a lărgit aria subiectelor, transformînd teatrul într-o tribună de confruntare a ideilor. Despre numeroşi filosofi s-a afirmat că i-au înrîurit gîndirea. El va fi citit rîndurile lui Xenofan contra politeismului antropomorf. Lui Anaxagoras i-a fost probabil ucenic şi prieten. Pe Protagoras l-a urmat nemijlocit în studiul individualităţii umane. Este posibil să fi asistat şi la lecţiile altor sofişti, Prodicos sau Gorgias. Este imposibil să nu-l fi cunoscut pe Socrate. Amîndoi, maeştri ai dialecticii şi exploratori ai sufletului omenesc, au preţuit integritatea morală, deasupra oricărei alte valori. Omul cinstit este nobil, necinstitul nu este. Poetul ia cu hotărîre partea celor lipsiţi de drepturi: învinşii, dezmoşteniţii, sclavii. I s-a adus acuzaţia de misoginie, dar autorul *Medeii* a cunoscut ca nimeni altul sufletul femeilor, realizînd o galerie impresionantă de prototipuri.

Fără să poată fi considerat ateu, el critică, direct sau indirect, formele religiei tradiționale. Zeitățile cu multe fețe și miturile, care constituiseră înainte vreme tipare venerate, devin la el pretexte literare. Alteori zeii apar ca încarnarea unor forțe misterioase și cumplite ale naturii: Afrodita, Dionysos etc. Personificarea unor idei generale ca Necesitatea, Legea, Întîmplarea inlocuiește adeseori în opera dramaturgului zeii favorabili. Străin de fanatism, ispitit de duhul îndoielii, el oscilează chiar și în fața lui Zeus între negarea sceptică și afirmarea unui monoteism vag.

Dacă în timpul vieții a avut de înfruntat neînțelegerea contemporanilor, Euripide a triumfat după moarte, în epoca elenistică fiind apreciat, alături de Socrate, drept cel mai mare animator spiritual al Greciei.

La traducere am folosit edițiile: 1) EURIPIDE, Tome I—VII, Société d'édition „Les Belles Lettres", Paris; 2) *Euripides tragoediae* ex recensione Augusti Naucki, Volumina I—III, Teubner, Lipsiae, 1902. Numerotarea fragmentelor este aceea a ediției A. Nauck, TGrF.

A.M.

EURIPIDE

FRAGMENTE

Reflecţie ontologică. Natura naturans. Circulaţia elementelor

Fr. 1

Jur pe sfîntul Ether, sălaşul lui Zeus.

Fr. 491, *Înţeleapta Melanippe*

Fr. 2

Vezi tu acest Ether, care se întinde la nesfîrşită înălţime şi care cuprinde pămîntul cu braţele sale umede? Socoteşte-l drept Zeus, priveşte-l ca pe un zeu!

Fr. 935

Fr. 3

Etherul ţi-a dat naştere, fecioară, acela pe care oamenii îl numesc Zeus.

Fr. 869

Fr. 4

Tu care fiinţezi prin tine însuţi şi, în vîrtejul Etherului, ai pus la cale îmbinarea tuturor lucrurilor, tu, pe care te învăluie lumina şi întunecata noapte pestriţă, pe care te înconjură necontenit, ca alaiurile lor, mulţimea stelelor nenumărate ...

Fr. 596, *Peirithoos*

Fr. 5

... Cerul şi Pămîntul erau o singură formă, apoi s-au despărţit unul de altul, au zămislit totul şi au dat la iveală copacii, păsările, jivinele hrănite în ⟨apele⟩ mării şi spiţa muritorilor.

Fr. 488, *Înţeleapta Melanippe*

Fr. 6

Uriaşa Glie şi Etherul lui Zeus. Acesta este tatăl muritorilor şi al zeilor, aceea, cînd primeşte umezeala picăturii de ploaie, dă naştere la oameni, naşte hrana ⟨pentru ei⟩ şi rasele de dobitoace. Astfel, pe drept cuvînt, este socotită ⟨a fi⟩ mama tuturor. Ceea ce purcede din glie se întoarce în glie, ceea ce este zămislit de Ether suie din nou la cer! Din ceea ce se naşte nimic nu moare: fiecare ⟨element⟩ se desparte de cele care îi sînt străine şi se înfăţişează sub altă formă[1].

Fr. 836, *Chrysippos*

Fr. 7

... şi tu Glie-Mamă. Muritorii înţelepţi te numesc Hestia, tu locuieşti în Ether.

Fr. 938

Fr. 8

[ALCESTA:] Soare şi limpezime a zilei, nori ce goniţi prin cer pe căi rotitoare[2] ...

Alcesta, 244–45

Fr. 9

Pămîntul naşte totul şi ia ⟨totul⟩ înapoi.

Fr. 195, *Antiope*

Fr. 10

A înapoia pămîntului ceea ce este pămînt. Aceasta reprezintă o noimă nestrămutată: viaţa e secerată ca spicele coapte.

Fr. 757, *Hypsipyle* 5–6

Fr. 11

[THESEUS:] Acum îngăduiţi ca glia să acopere aceste leşuri. Îngăduiţi ca fiecare element al fiinţei lor să se întoarcă în locul de unde a purces, spiritul în Ether, trupul în Glie. Pentru că trupul nu ne este dat într-adevăr, el este doar sălaşul vieţii; apoi aceea care l-a hrănit trebuie să-l ia la sine iarăşi.

Rugătoarele, 531–536

Fr. 12

[PYLADE:] Sîngele meu să nu se unească niciodată cu glia fertilă, nici sufletul meu cu strălucitorul Ether, dacă te voi trăda[3].

Oreste 1086–1087

Fr. 13

Neobosit, într-o ⟨devenire⟩ neîntreruptă, Timpul își urmează cursul veșnic, născîndu-se pe sine însuși . . .

Fr. 597, *Peirithoos*

Fr. 14

[IOCASTA:] Măsurile omenești și greutățile le-a întemeiat Egalitatea; tot ea a rînduit ⟨șirul⟩ numerelor. Noaptea cu pleoapa nestrălucitoare și Soarele de văpaie străbat în pas egal cercul anului și nici unul nu îl pizmuiește pe celălalt, deși este învins ⟨fiecare pe rînd⟩. Astfel, Soarele și Luna primesc să fie robi în folosul oamenilor.

Fenicienele 541–545

Fr. 15

[HELENA:] Iată frumoasele unde feciorelnice ale Nilului care țin loc de ploaie divină cîmpiei Egiptului, cînd se topesc zăpezile albe[4].

Helena 1–3

Raportul viață—moarte. Realitate și iluzie

Fr. 16

Cine știe dacă a trăi nu este ceea ce se cheamă a muri, și dacă a muri ⟨nu este ceea ce se cheamă⟩ a trăi? . . .

Fr. 830, *Phrixos*

Fr. 17

Cine știe dacă viața noastră nu e moartea și dacă a muri nu înseamnă a trăi în Hades?[5]

Fr. 639, *Polydios* sau *Glaukos*

Fr. 18

[CRAINICUL:] Ce spui? Doar pentru ⟨o fantomă ca⟩ un nor am suferit ⟨la Troia⟩?

Helena 706–707

Fr. 19

[HELENA:] Nu am păşit niciodată în pămîntul troian, acolo n-a fost decît o nălucă. [MENELAOS:] Și cine-i meșterul în stare să făurească trupuri părînd însuflețite? [HELENA:] Etherul, ți-a dat această pereche ⟨în aşternut⟩, opera unor mîini divine[6].

Helena 582–584

Fr. 20

[CORIFEUL:] Eu socotesc, nu azi întiia dată, că viața omului este o umbră.

Medeea 1224

Fr. 21

Ce este altceva un om bătrîn decît un glas și-o umbră?

Fr. 512, *Melanippe înlănțuită*

Fr. 22

Soarta muritorilor cred că se aseamănă cu ceea ce se numește Ether, care se înfățișează precum urmează: vara strălucește orbitor, iarna frămîntă și îngrămădește nori groși, datorită lui totul crește şi se ofilește, totul trăieşte şi moare ...

Fr. 332, *Danae*

Fr. 23

[CORUL:] Neașezare e totul, iară și iară. Nestatornica vreme îi mută pe muritori în meleaguri mereu mișcătoare.

Hippolit 1108–1110

Fr. 24

[POLIMESTOR:] Nimic nu e statornic, nici faima, nici credința că omul îndestulat de fericire va scăpa vreodată de nefericire. Zeii pe toate le amestecă, răvășindu-le în

toate părțile și le păstrează veșnic în neorînduială, ca să ne facă evlavioși din neștiință.

Hecuba 955—960

Fr. 25

Nici un om nu cunoaște măsura fericirii nici a nefericirii.

Fr. 840, *Chrysippos*

Fr. 26

Suferința e în firea lucrurilor ...

Fr. 37, *Aiolos*

Fr. 27

A trăi se numește a suferi.

Fr. 857, *Skyriencle*

Fr. 28

[THESEUS, adresîndu-se lui Herakles :] Nenorocirea ta se întinde de la Pămînt la Cer.

Herakles furios 1240

Fr. 29

Există mereu o nenorocire prezentă, alta care ⟨tocmai⟩ se încheie, alta care stă să vină, la rîndul său, apoi începe, și niciodată aceeași.

Fr. 35, *Aiolos*

Fr. 30

Cel mai bine pentru muritor este să nu se nască.

Fr. 287, *Bellerophontes* 2

Fr. 31

S-ar cuveni să ne adunăm spre a boci copilul care tocmai se naște — cîte nenorociri îl așteaptă! — dar pe acela care a murit și a pus capăt năpastelor ⟨vieții ar trebui⟩ să-l însoțim bucuroși la mormînt și să-l fericim.

Fr. 452, *Cresphontes*

Fr. 32

[ANDROMACA, adresîndu-se Hecubei:] ... A nu te fi născut este, după mine, acelaşi lucru cu moartea, dar moartea e mai de preţ decît o viaţă îndurerată ... Pentru fiica ta cea stinsă este ca şi cum nu ar fi văzut ⟨niciodată⟩ lumina, ca nu mai ştie nimic despre chinurile sale ...

Troienele 636–643

Fr. 33

[HERAKLES:] A fi sau a nu fi nu e totuna.

Alcesta 528

Fr. 34

[HECUBA:] Moartea este neantul, viaţa are ⟨de partea sa⟩ speranţa.

Troienele 633

Fr. 35

[ADMETOS:] Morţii nu se mai întorc la lumină.

Alcesta 1076

Fr. 36

[ALCESTA:] Cel care a murit nu ⟨mai⟩ este nimic.

Alcesta 381

Fr. 37

[ADMETOS:] Alesul morţii este mort şi mortul nu mai este.

Alcesta 527

Fr. 38

Binele să-l faceţi celor vii: un mort nu e decît pămînt şi umbră. Ceea ce este nimic se întoarce la nimic.

Fr. 536, *Meleagros*

Fr. 39

[PHERES:] O dată doar trăim şi nu de două ori.

Alcesta 712

Fr. 40

[DOICA:] Traiul omului se țese din dureri, chinurile sale curg fără încetare. Oare se află alt sălaș mai scump decît viața? Atîrnăm, din păcate, de tot ce lucește pe fața pămintului! Nu cunoaștem nimic despre o altă viață, cele de sub pămînt ne rămîn tăinuite, viețuim la întîmplare, amăgiți de povești.

Hippolit 189—197

Fr. 41

[CORIFEUL:] Acolo ⟨în infern⟩ dacă ar fi să se dea răsplată virtuții, ⟨dorim⟩ să ai parte de ea, să stai în preajma soției lui Hades.

Alcesta 744—746

Fr. 42

[IFIGENIA, inaintea jertfirii de sine:] Lumină din torțele zilei, văpaie a bolții lui Zeus, trec înspre altă viață, Moira mă așează în alte sălașuri. Rămîi cu bine, prietenă lumină![7]

Ifigenia la Aulis 1506—1509

Tema divinității. Accente fideiste

Fr. 43

[MENELAOS:⟩ Unul singur este cel din ceruri, Zeus.

Helena 491

Fr. 44

[HECUBA:] O, tu, care susții Pămîntul și care ai sălașul pe Pămînt, oricine ai fi, de nepătruns pentru gîndire, Zeus, lege nestrămutată a naturii sau rațiune a oamenilor, te slăvesc în rugile mele. Urmîndu-ți fără zgomot drumul, de-a pururi duci ursita omului spre țintă dreaptă[8].

Troienele 884—887

Fr. 45

Ție, stăpîne orînduitor ⟨al lumii⟩, îți aduc această libație și această turtă, ție, Zeus ori Hades, după cum îți place mai mult să te numesc. Primește jertfele acestea fără

foc şi coşurile pline cu fructe de tot felul. Tu, printre zeii uranieni, ţii în mîna ta sceptrul lui Zeus şi tot tu, în lumea morţilor, te împărtăşeşti din domnia lui Hades. Trimite-le lumina sufletului celor voitori să cunoască dinainte încercările sorţii, dezvăluie-le de unde s-au iscat, care este rădăcina răului, căror ⟨divinităţi⟩ fericite trebuie să le aducă jertfe, pentru a dobîndi odihna suferinţelor.

Fr. 904

Fr. 46

[HECUBA:] Zeii sînt puternici, la fel şi Legea ce domneşte peste ei; datorită Legii credem în zei şi punem hotar între nedrept şi drept.

Hecuba 799—801

Fr. 47

[CRAINICUL:] Cît este de schimbătoare divinitatea, şi ⟨cît e⟩ de greu să-i ghiceşti intenţiile![9]

Helena 711—712

Fr. 48

[ORESTE:] Electra, socoteşte-i pe zei drept cei dintîi făuritori ai sorţii noastre bune. Pe mine laudă-mă după aceea, eu n-am fost decît slujitorul zeilor şi al sorţii.

Electra 890—892

Fr. 49

Adevărata bogăţie este evlavia faţă de zei.

Fr. 254, *Archelaos*

Fr. 50

[THOAS:] Cine ascultă cuvintele zeilor şi nu le urmează nu este cu mintea întreagă.

Ifigenia în Taurida 1475—1476

Fr. 51

[AGAMEMNON:] Adeseori din pricina uitării îndatoririlor faţă de zei ni se spulberă traiul.

Ifigenia la Aulis 24—25

Fr. 52

[THESEUS:] Un muritor nu poate să mînjească lumea zeilor.

Herakles furios 1232

Fr. 53

[DIOSCURII:] Și noi și ceilalți ‹zei› care locuim in Uranos, ne umplem de milă pentru muritorii copleșiți de suferințe[10].

Electra 1329–1330

Fr. 54

[SLUJITORUL:] Zeii trebuie să fie mai înțelepți decît muritorii.

Hippolit 120

Fr. 55

[MEDEEA:] Darurile îi înduplecă, se spune, chiar și pe zei[11].

Medeea 964

Fr. 56

[THESEUS:] În ‹existența› umană cele bune le depășesc pe cele rele. Dacă nu ar fi așa oamenii nu ar mai dăinui în lumină. Aduc laudă acelui zeu, care a pus ordine în viața oamenilor, odinioară amestecată și la fel cu a dobitoacelor, care ne-a înzestrat mai întîi cu rațiune, apoi ne-a dat limba, această solie a cuvîntului, și însușirea de a înțelege vorbirea, care ne-a dăruit drept hrană grîul și, laolaltă cu grîul, picăturile de rouă cerească, spre a face rodnică glia, spre a-i stropi pîntecele. [Zeul acesta] ne-a învățat să ne îmbrăcăm ‹gros› iarna și să ne adăpostim de arșiță vara, să călătorim cu navele pe mare, pentru ca prin schimburi unii între alții, să ne facem rost de ceea ce-i lipsește pămîntului natal. ‹În sfîrșit,› cele rămase obscure și nelimpezi cunoașterii noastre ni le tălmăcesc ghicitorii, scrutînd focul, cutele măruntaielor și zborul păsărilor[12].

Rugătoarele 199–213

Fr. 57

[TIRESIAS:] Să nu grăim sofisme despre zei, ci să ținem datinile părintești, de-o vîrstă cu ‹însuși› Timpul.

Bacchantele 200–202

Fr. 58

[DOICA:] Depăşirea măsurii nu este prielnică muritorilor; un zeu mîniat revarsă năpastă și chin peste casele lor[13].

Medeea 128—131

Fr. 59

[DOICA:] Kypris nu este numai o zeiță, este ceva mai presus de zei, ceva mai mare[14].

Hippolit 359—360

Fr. 60

[DOICA, adresîndu-se Fedrei:] Kypris e de neînvins, cînd se prăvale in deplina sa putere... Kypris bîntuie prin Ether şi se umflă ca talazurile mării. Totul s-a plăsmuit prin ea, viaţa o seamănă ea şi ea stîrneşte iubirea, din care ne-am ivit cu toţii, noi care umplem pămîntul.

Hippolit 443—540

Fr. 61

[CORUL:] Kypris, cumplită, își poartă suflarea asupra lumii întregi şi pretutindeni plutește ca o albină.

Hippolit 563—564

Fr. 62

[CORUL:] O, Kypris, tu faci să se încline sufletul neîndu plecat al zeilor și al muritorilor. Alături de tine, Eros, cu pene smălţate, impresoară în zbor năvalnic Pămîntul şi talazul sonor al mării sărate. El farmecă inima înnebunită a celor pe care-i atinge cu aripa lui de aur, el stîrnește jivinele munţilor și lighioanele mărilor și cele hrănite de Glie sub văpaia privirilor Soarelui, el farmecă omul. O, Kypris, atoate regină, cu slavă doar tu stăpînind peste toate!

Hippolit 1268—1282

Fr. 63

[CORUL:] Eros, stăpînul și domnul lumii, chelarul iatacului scump de nuntă al Afroditei...

Hippolit 538—541

Fr. 64

[CORUL:] Nici focul soarelui, nici razele scăpărate de stele nu ajung să lovească atît de puternic precum săgețile Afroditei, slobozite de Eros, odrasla lui Zeus[15].

Hippolit 530—534

Fr. 65

Cine nu recunoaște în Eros un mare zeu, și dintre toți daimonii cel mai puternic, sau are o minte îngustă sau, fiind străin de cele frumoase, nu s-a întîlnit niciodată cu această divinitate, cea mai însemnată pentru oameni.

Fr. 270, *Auge*

Fr. 66

[TIRESIAS:] Pentru oameni doi sînt zei de frunte: zeița Demeter, adică Glia sau cum vrei s-o numești, ea care îi satură pe muritori cu roade ⟨și semințe⟩ uscate, celălalt este vlăstarul Semelei [Dionysos], care a scornit și a tras din struguri băutura umedă pentru a-i mîntui pe sărmanii oameni de chinuri[16].

Bacchantele 275—280

Fr. 67

[TIRESIAS:] Acesta [Dionysos] ... se revarsă drept libație celorlalți zei, pentru ca oamenii prin el să cunoască binele[17].

Bacchantele 284—285

Fr. 68

[CORUL:] Îndată va dansa întreg Pămîntul[18].

Bacchantele 114

Fr. 69

[CORUL:] Cu greu se urnește, totuși ⟨se manifestă pînă la urmă⟩ puterea divină și pedepsește muritorii care cinstesc neștiința ... [Zeii] ascund în chip iscusit mersul îndelung al Timpului și îl hăituiesc pe ⟨omul⟩ necurat ... Nu ⟨încerca⟩ să cunoști niciodată și să făptuiești mai presus decît ⟨îngăduie⟩ legile ... ⟨Slujește⟩ rînduiala divină,

statornicită de veacuri şi veacuri, mereu pe potriva tiparelor firii ![19]

Bacchantele 882–896

Fr. 70

[HIPPOLIT:] Stăpîna mea, [Artemis,] ţi-am împletit cunună de flori culese dintr-o pajişte nepîngărită, unde păstorul nu a cutezat niciodată să-şi ducă turmele la păscut, nepîngărita pajişte cutreerată în faptul primăverii numai de albine. Acolo undele *Sfielii* înrourează florile, pe care sînt îngăduiţi să le culeagă doar cei al căror suflet, întru nimic şcolit, prin însuşi harul firii, tînjeşte către cumințenie deplină; cei necuraţi nu au îngăduinţa ⟨să pătrundă⟩[20].

Hippolit 73–81

Necesitatea şi Întîmplarea

Fr. 71

Necesitatea e mai puternică decît non-necesitatea.

Fr. 733 *Temenizii*

Fr. 72

[CORUL:] Toată voinţa lui Zeus se împlineşte prin tine Ananke ![21]

Alcesta 998–999

Fr. 73

[CORUL:] Am străbătut tărîmurile Muzelor, am pătruns atîtea ştiinţe, dar n-am întîlnit nimic mai puternic decît Ananke.

Alcesta 962–966

Fr. 74

[ATHENA, adresîndu-se lui Thoas:] Ceea ce trebuie ⟨să se întîmple⟩ domneşte şi asupra ta şi asupra zeilor.

Ifigenia în Taurida 1486

Fr. 75

[AGAMEMNON:] M-am prăbuşit sub jugul aprigei Ananke.

Ifigenia la Aulis 443

Fr. 76

Omul care se pleacă necesității este un înțelept, după mine, și înțelege ⟨rînduielile⟩ divine.

Fr. 956

Fr. 77

Așa e datul tuturor oamenilor, și nu numai al nostru: mai devreme sau mai tîrziu Soarta spulberă viața. Nimeni nu este fericit pînă la capăt.

Fr. 275 *Auge*

Fr. 78

[CRAINICUL:] Darurile Sorții sînt trecătoare de astăzi pe mîine.

Heraklizii 866

Fr. 79

[CORUL:] Divinitatea împarte dreptatea la sorocul destinului.

Electra 1169

Fr. 80

[CORUL:] Atîtea năpaste și răsturnări naște Moira[22], ⟨divinitatea⟩ care pune un capăt la toate, și Aion [durata], odrasla lui Chronos.

Heraklizii 898—900

Fr. 81

[CORUL:] Nici un muritor, o spunem, nu propășește fără ajutorul zeilor, nici nu poate îndura povara sorții, aceeași casă nu e pururi ocrotită de noroc: o Moiră o alungă pe alta. Unul se prăbușește de la înălțimi și trăiește în strîmtoare, altul, umil, are parte de o soartă bună. Themis[23] nu îngăduie să fugim de ursită, înțeleptul nu încearcă s-o înlăture.

Heraklizii 608—616

Fr. 82

[DIOSCURII, lui Oreste:] De astăzi înainte vei împlini ceea ce Moira și Zeus au hotărît în legătură cu tine.

Electra 1247—1248

Fr. 83

[CORUL:] Multe sînt formele sorții, multe întîmplări nesperate dezlănțuie zeii. Cele așteptate nu se împlinesc, divinitatea deschide făgașul celor neașteptate. Așa s-a încheiat și ⟨drama⟩ aceasta[24].

Alcesta 1159—1163

Fr. 84

[TALTHYBIOS:] Oare pronia ta [Zeus] veghează asupra oamenilor sau poate la mijloc nu este decît o credință deșartă și toate sorțile omenești le rînduiește numai Întîmplarea?[25]

Hecuba 488—491

Fr. 85

Divinitatea se amestecă în împrejurările de căpetenie, pe cele mărunte le lasă în seama Întîmplării.

Fr. 964

Fr. 86

[AGAMEMNON:] O, sfîntă Moira, o Noroc și Daimon al meu!

Ifigenia la Aulis 1136

Fr. 87

[ORESTE:] Cred că Norocul ne va purta de grijă numai cu ajutorul nostru.

Ifigenia în Taurida 909—910

Fr. 88

[CORUL:] Femeia nunții o alege întîmplarea.

Electra 1110

Înclinare sceptică și contestatară

Fr. 89

[HERAKLES:] Nu pot să mă învoiesc că zeii au legături de dragoste necuvenite, nici că își leagă cu lanțuri unii altora brațele. Nu am crezut și nu voi crede niciodată că unul [din ei] ajunge, prin natura lui, să fie maimarele al-

tuia. Un zeu, dacă e zeu într-adevăr, nu are nevoie de nimic. Celelalte nu sînt decît sărmane povestiri, scornite de aezi[26].

Herakles furios 1341–1346

Fr. 90

[IFIGENIA:] Pe omul care se pătează de sînge sau care atinge cu mîinile o lăuză ori un cadavru [Artemis] îl socotește necurat și nu îl primește la altar; ea, în schimb, se bucură de jertfe omenești. Nu, niciodată Leto, soția lui Zeus, n-ar fi putut să nască asemenea făptură necioplită ... Cred că oamenii de aici, [din Taurida,] sîngeroși din fire, au înzestrat zeița cu propria lor cruzime.

Ifigenia în Taurida 381–390

Fr. 91

[HECUBA, adresîndu-se Helenei:] Fiul meu [Paris] era un om de o rară frumusețe și, la vederea lui, însăși dorința ta a devenit Kypris. În ochii oamenilor, nebuniile lor nerușinate întotdeauna sînt ⟨socotite a fi⟩ Afrodita iar ⟨însuși⟩ numele zeiței, pe bună dreptate, începe la fel cu *aphrosyne*, sminteala[27].

Troienele 987–998

Fr. 92

Zeus? Oricine ar fi Zeus, eu nu-l cunosc decît din vorbe[28].

Fr. 483, *Înțeleapta Melanippe*

Fr. 93

Se spune că există zei în cer: nu există, nu, nu există, dacă omul vrea să nu se mai încreadă prostește în poveștile de odinioară. Priviți voi înșivă și nu vă bizuiți pe cuvintele mele. Eu afirm că tiranii ucid sumedenie de oameni, îi despoaie de averi, călcînd peste jurăminte, pustiind cetățile. În pofida acestor fapte ⟨ticăloase⟩, ei sînt mai dăruiți de soartă decît oamenii pașnici care își petrec în evlavie zilele.

Fr. 288, *Bellerophontes* 1–9

Fr. 94

Da, s-ar fi cuvenit ca Zeus, dacă există ⟨cu adevărat⟩ în cer, să nu reverse veșnic relele peste același ⟨om⟩.

Fr. 892

Fr. 95

... zeul, dacă zeu trebuie să-l numim, oboseşte să-i ajute mereu pe aceiaşi ⟨oameni⟩. Prosperitatea muritorilor e muritoare.

Fr. 1058, 3—5

Fr. 96

[CLITEMNESTRA, adresîndu-se lui Achile:] Dacă sînt în lume zei, reverse cel puţin asupră-ţi fericire, căci eşti un suflet drept, dacă nu sînt, în zadar e orice străduinţă.

Ifigenia la Aulis 1034—1035

Fr. 97

[ORESTE:] Slujim sub jugul zeilor, orişice ar fi făpturile ⟨cărora noi le spunem⟩ zei.

Oreste 418

Fr. 98

Voi credeţi că nedreptăţile sînt înzestrate cu aripi şi zboară la zei ...? ... Nu, Dreptatea se află aici, undeva în preajmă, dacă voiţi s-o vedeţi.

Fr. 508, *Melanippe înlănţuită*

Fr. 99

[HIPPOLIT:] Fiecare, oameni sau zei, ne alegem unii pe alţii.

Hippolit 104

Fr. 100

[ORESTE:] Phoibos, oracolul tău ne-a cîntat o dreptate neînţeleasă! ...

Electra 1190

Fr. 101

[CRAINICUL:] Mi-am dat seama cît sînt de şubrede şi pline de minciuni oracolele! Nu este nimic întemeiat în semnele flăcării arzînd pe altar, nici în rostirile neamului înaripat. Într-adevăr, ar însemna să ai o fire prea naivă să crezi că păsările pot fi de vreun folos muritorilor ... Atunci, de ce iscodim oracolele? Ar trebui, jertfindu-le

zeilor, să le cerem binefacerile ⟨drept răsplată⟩ iar pe ghicitori să-i lăsăm de-o parte ... Inteligența e cel mai de seamă ghicitor și bunul-simț.

Helena 744—757

Fr. 102

[ACHILE:] Ce este ghicitorul? Un om care toarnă un strop de adevăr în multă minciună iar cînd se înșală nu îi pasă nimănui.

Ifigenia la Aulis 955—957

Fr. 103

[CORUL:] Gaia stîrni din străfunduri nălucile nopții, Visele, care pe mulți muritori îi bîntuiră prin somn, în bezna culcușului, vorbindu-le despre întîmplări de ieri, de astăzi și de mîine[29].

Ifigenia în Taurida 1262—1267

Fr. 104

[IFIGENIA:] Viselor mincinoase, vă las cu bine, voi nu erați decît neant! [ORESTE:] Neant, chiar și zeii socotiți profetici nu sînt mai nemincinoși decît visele amăgitoare. Treburile divine sînt la fel de învălmășite ca și cele omenești.

Ifigenia în Taurida 569—573

Gînduri despre societate. Unitatea elenilor și a omenirii. Elogiul cetății libere

Fr. 105

Întreg Etherul este deschis ⟨zborului⟩ vulturilor, pămîntul întreg este patria omului generos.

Fr. 1034

Fr. 106

Oriunde vă hrănește pămîntul, acolo este patria ⟨voastră⟩.

Fr. 774, *Phaethon*

Fr. 107

Pe înţelept, chiar dacă locuieşte departe de ţara mea, chiar dacă nu l-am văzut niciodată cu ochii, îl socotesc prietenul meu.

Fr. 894

Fr. 108

... Odinioară, la început, cînd ne-a zămislit, pămîntul ne-a înzestrat pe toţi cu aceeaşi natură. Numai părerea a scornit deosebiri între oameni. Nu avem nimic ⟨care să fie al fiecăruia⟩ în particular. Cel nobil şi cel nenobil au una şi aceeaşi origine ...

Fr. 53, *Alexandros*

Fr. 109

Mulţi sclavi nu au nimic ruşinos decît numele, sufletul lor este, în schimb, mai liber decît al oamenilor care nu sînt sclavi[30].

Fr. 828, *Phrixos*

Fr. 110

Numele de sclav nu exclude virtutea. Mulţi sclavi preţuiesc mai mult decît [oamenii] liberi.

Fr. 515, *Melanippe înlănţuită*

Fr. 111

Nu stă în putere unui sclav să rostească adevărul, dacă află că acesta nu este pe placul stăpînilor săi.

Fr. 315, *Busiris*

Fr. 112

[FRIGIANUL:] Oricare om, chiar dacă este sclav, e bucuros să vadă lumina.

Oreste 1523

Fr. 113

[THESEUS:] Oamenii cetăţii se împart în trei: mai întîi bogaţii, nefolositori, care poftesc neîncetat să-şi crească averea, apoi săracii, care n-au cu ce să-şi ducă traiul; aceştia sînt primejdioşi, deoarece, răscoliţi de invidie şi amăgiţi

de limba demagogilor nemernici, azvîrl asupra celor înzestrați cu bunuri lovituri amare. Dintre cele trei părți, cea mijlocie mîntuie cetatea, păzește ordinea întemeiată și instituțiile[31].

Rugătoarele 238–245

Fr. 114

[AITHRA:] Ceea ce face să dăinuiască societățile omenești este respectarea legilor.

Rugătoarele 312–313

Fr. 115

[ETEOKLES:] Dacă toți oamenii s-ar înțelege în chip firesc cu privire la frumos și la bine, nu ar mai încape între ei sfruntare și ceartă; acum, identitatea și egalitatea nu sînt la muritori decît vorbe, în fapt acestea nici nu există ...

Feniciencle 499–502

Fr. 116

Se cuvine să urmezi trei virtuți, copilul meu: cinstește zeii, părinții care te-au hrănit și legile comune ale Eladei ...

Fr. 219, *Antiope*

Fr. 117

[IOCASTA:] ... A fi lipsit de patrie, este acesta un mare rău? [POLYNEIKES:] Cel mai mare și, de fapt, mai mare chiar decît se spune. [IOCASTA:] ... Care este lucrul cel mai greu de îndurat pentru exilați? [POLYNEIKES:] ... Exilații nu au libertatea să se rostească în cuvinte. [IOCASTA:] Aceasta e soartă de sclav: să nu poți spune ceea ce gîndești. [POLYNEIKES:] Trebuie să înduri inepțiile stăpînitorilor ... trebuie, împotriva firii tale, să te porți ca un sclav.

Feniciencle 388–395

Fr. 118

[HIPPOLIT:] Nu-mi doresc în cetate decît locul al doilea și să mă bucur mereu de o soartă prielnică în mijlocul unor

prieteni nobili. Asemenea stare îţi îngăduie să lucrezi, iar lipsa primejdiei te umple de o plăcere mai spornică decît domnia[32].

Hippolit 1017—1020

Fr. 119

[ION:] Şi apoi, în zadar este lăudată regalitatea: sub înfăţişarea ei ispititoare se ascunde o stare tristă. E oare fericit sau norocos cel care-şi duce viaţa în frică şi bănuială? ... Îmi doresc o existenţă cumpănită, la adăpost de nelinişti ...

Ion 621—623

Fr. 120

[HELENA:] El [Zeus] a stîrnit războiul între fiii Eladei şi nefericiţii frigieni, pentru a despovăra glia mamă de mulţimea <prea îmbelşugată> a gloatei muritorilor[33].

Helena 38—40

Fr. 121

[MENELAOS:] Eu vin <aici, în Egipt,> ca un străin naufragiat, <trebuie să fiu tratat> ca o fiinţă inviolabilă!

Helena 449

Fr. 122

[ION:] Este păcat că legile rînduite de divinitate pentru oameni sînt rău alcătuite şi prea puţin înţelepte. Vinovaţii se adăpostesc la altare, însă ar trebui să fie alungaţi. Nu este frumos ca zeii să fie mînjiţi de mîna unui criminal. Doar oamenii drepţi ar trebui să-şi afle adăpost la altare, cînd sînt victimele unei ticăloşii; zeii nu ar trebui să dea şi celor buni şi celor răi acelaşi ajutor[34].

Ion 1312—1319

Fr. 123

[THESEUS:] Voi merge <acolo> să aflu morţii şi să-i mîntui, <îngropîndu-i>. Întîi voi încerca să-i înduplec <pe thebani> prin cuvinte; apoi, dacă va fi nevoie, voi folosi armele ... Dar ţin să mă încuviinţeze toată cetatea <Atenei>; mă va încuviinţa deoarece este voinţa mea. Dîndu-i

poporului cuvîntul, acesta va fi mai binevoitor faţă de mine[35].

Rugătoarele 346–351

Fr. 124

[THESEUS:] Nimic nu este mai funest pentru o cetate decît tirania.

Rugătoarele 429

Fr. 125

Piară amarnic toţi aceia care sînt de partea unui stat tiranic sau de partea guvernării autoritare a citorva! Libertatea, iată cuvîntul cel mai minunat; cu ea te simţi bogat chiar dacă eşti sărac.

Fr. 277, *Auge*

Fr. 126

[HELENA:] La barbari ⟨toţi şi⟩ toate sînt sclavi, în afară de unul singur.

Helena 276

Fr. 127

Cînd un nemernic are parte de izbîndă în cetate, aceasta îmbolnăveşte şi sufletele celor buni: ei au dovada puterii răului.

Fr. 645, *Polydios sau Glaukos*

Fr. 128

Adeseori elocvenţa este o ⟨adevărată⟩ tiranie.

Fr. 348, *Dictys*

Fr. 129

[HECUBA:] Sămînţa afurisită a demagogilor, vînători de onoruri!

Hecuba 254–255

Fr. 130

[HIPPOLIT:] Cei mai şubrezi întru înţelepciune sînt tocmai oratorii care se pricep să înflăcăreze mai bine gloata.

Hippolit 988–989

Fr. 131

Din miile de năpaste care se abat asupra Eladei, nici una nu este mai rea decît prăsila atleților![36]

Fr. 284, *Autolykos* 1–2

Fr. 132

[HIPPOLIT:] Zeus, de ce ai rînduit sub lumina soarelui, alături de bărbați, femeile, aceste ființe de păcat și nemernicie? Dacă voiai să semeni în lume spița muritorilor, nu trebuia să te slujești pentru asta de femei. Închinînd în templele tale greutăți de aur, de fier sau de aramă, oamenii și-ar fi cumpărat în schimb sămînță de copii, fiecare după prețul ofrandei sale și ar fi putut să locuiască liberi, în casele lor, lipsiți de parte femeiască[37].

Hippolit 616–624

Fr. 133

[MEDEEA:] Din tot ce a fost înzestrat cu viață și gîndire, noi, femeile, sîntem făpturile cele mai oropsite. Mai întii, doar cu o bună zestre ne cumpărăm un soț și le dăm ⟨astfel⟩ trupurilor noastre un stăpîn, cumplit adaos de dureri și chinuri[38].

Medeea 230–234

Filosofia omului. Calea cunoașterii și înțelepeiunii

Fr. 134

Fericit acel care a dobîndit știință. El nu caută să-și vatăme concetățenii, nici nu pune la cale acțiuni nedrepte. El cercetează ⟨cu mintea⟩ natura nemuritoare, ordinea ei de neclintit, elementele sale, felul în care s-a alcătuit[39] ...

Fr. 902, 1–7

Fr. 135

[CORUL:] Un om se poate lăuda că a scrutat, pînă în adincime, divinul, nedivinul și ceea ce se împărtășește din ambele naturi.

Helena 1137–1138

Fr. 136

Puterea omului e mărginită, însă prin iscusinţa sa el îmblînzeşte neamurile de temut ale mării şi odraslele celor care locuiesc în pămînt şi în aer.

Fr. 27, *Aiolos*

Fr. 137

[FEDRA:] Femei din Trezena, ... mi s-a întîmplat mai de mult, în lunga trecere a nopţilor, să mă întreb ce anume surpă traiul muritorilor. Rămîn încredinţată că, dacă oamenii săvîrşesc răul, nu e din pricina vreunui neajuns firesc al judecăţii lor, căci chibzuinţa multora e dreaptă. Iată cum trebuie privit mai degrabă lucrul acesta. Noi cunoaştem binele, îl cuprindem cu mintea, dar nu ne dăm silinţa să-l înfăptuim: unii din moliciune, alţii fiindcă punem înaintea virtuţii altfel de plăceri[40].

Hippolit 373–383

Fr. 138

[ORESTE:] Mila nu face casă bună cu neştiinţa, ci se întîlneşte la bărbatul înţelept, iar înţeleptul, numai prin multă suferinţă, ajunge la atîta cunoaştere şi înţelepciune[41].

Electra 294–296

Fr. 139

Înţelepţii trebuie să-şi ducă viaţa pururi în nădejde.

Fr. 412, *Ino*

Fr. 140

Căpetenii de oşti se nasc cu miile, dar înţelepţi dacă se naşte unul sau doi într-un timp îndelungat.

Fr. 585, *Palamedes*

Fr. 141

Despre adevăr nu trebuie să păstrăm niciodată tăcerea[42].

Fr. 1024

Fr. 142

Cînd ⟨omul⟩ în tinereţe nu a luat în seamă Muzele, şi-a pierdut timpul trecut şi este mort pentru cel viitor.

Fr. 927

Fr. 143

[DOICA:] Adevărata înţelepciune a oamenilor este să arunce un văl peste cele urîte.

Hippolit 565—566

Fr. 144

[POLYXENE:] Viaţa fără frumuseţe este o cumplită povară.

Hecuba 378

Fr. 145

[HELENA:] Cum aş putea să mor în chip frumos?[43]

Helena 298

Elogiul spiritului. Individualism şi virtute. Morala faptei

Fr. 146

[MENELAOS:] ... Ce boală te mistuie? [ORESTE:] Conştiinţa[44] ...

Oreste 395—396

Fr. 147

Spiritul nostru e un zeu pe care îl purtăm fiecare în noi.

Fr. 1007

Fr. 148

Doar spiritul trebuie avut în vedere, spiritul singur: cît preţ are o înfăţişare frumoasă, în lipsa unui suflet frumos?

Fr. 552, *Oedip*

Fr. 149

Trupul său e mort, dar ⟨sufletul său⟩ acesta trăieşte.

Fr. 1002

Fr. 150

Cînd moare cineva, virtutea nu piere ⟨odată cu el⟩. Ea supraviețuiește, cînd trupul se risipește. Pentru cei nemernici, odată cu moartea, totul dispare și se duce sub pămînt.

Fr. 734, *Temenizii*

Fr. 151

Pentru fiecare ⟨om⟩ sufletul este patria neamului său.

Fr. 1050

Fr. 152

[HELENA :] Numele ⟨omului⟩ poate să fie ⟨răspîndit⟩ pretutindeni, dar trupul nu!

Helena 588

Fr. 153

Eu sînt al meu[45].

Fr. 993

Fr. 154

[PHERES :] Doar pentru tine însuți te-ai născut, spre soartă rea sau bună.

Alcesta 685

Fr. 155

Nu le trebuie muritorilor mai mult de două lucruri: grîul Demetrei și, drept băutură, apa limpede. În ușurătatea noastră căutăm să dobîndim și alte feluri de mîncare.

Fr. 884

Fr. 156

Toți muritorii au ⟨dreptul⟩ în parte egală la cer și la pămînt.

Helena 905—907

Fr. 157

[IOCASTA :] Ce este oare belșugul averilor? Nimic altceva decît un nume. Înțelepții se mulțumesc cu cele de stric-

tă trebuință. Nu, oamenii nu sînt de fapt proprietarii bogățiilor, ele aparțin zeilor; noi le avem doar în păstrare, cînd ei le poftesc ni le iau înapoi.

Fenicienele 553–557

Fr. 158

Ești bogat, dar să nu te crezi ⟨din pricina asta⟩ mai cuminte: îmbelșugarea aduce cu sine și un soi de inferioritate. Sărăcia este aceea care se împărtășește din înțelepciune. Ele sînt surori.

Fr. 642, *Polydios* sau *Glaukos*

Fr. 159

[ELECTRA:] Caracterul e statornic întemeiat, nu bogățiile.

Electra 941

Fr. 160

... Nu este ⟨în lume⟩ nici o putere mai înaltă decît virtutea.

Fr. 449, *Hippolit învăluit*

Fr. 161

Virtutea nu îmbătrînește.

Fr. 987

Fr. 162

Nimic nu este mai vrednic de cinstire decît virtutea; prin însăși firea sa, ea nu este sclava bogățiilor, nici a nașterii, nici a lingușirii ⟨demagogice a⟩ gloatelor ...

Fr. 1016

Fr. 163

[ORESTE:] Cum să poți deosebi și cum să judeci cu dreptate ⟨oamenii⟩? După bogăție? Ai alege un rău judecător. După lipsa oricăror bunuri? Dar sărăcia are și ea racilele sale; nevoia îl învață pe om la rele ... Mai bine să te lași la voia întîmplării în această neașezare ... Încredeți-vă în bunul-simț, voi cei ce rătăciți plini de prejudecăți deșarte! ... Trupurile musculoase, dar goale de

gînduri, sînt numai nişte statui împodobind o piaţă publică.

Electra 381—388

Fr. 164

[MACARIA :] Nu, n-am să mor printr-o hotărîre a întîmplării; ce ar fi nobil într-asta? ... Dacă vă învoiţi să folosiţi zelul meu, vă dau viaţa mea, însă de bună voie, fără să fiu silită.

Heraklizii 547— 551

Fr. 165

[HERAKLES :] Arde-mi, mistuie-mi carnea, satură-te bîndu-mi sîngele întunecat! Stelele vor coborî sub Pămînt, Pămîntul se va urca în Ether înainte să auzi din parte-mi un singur cuvînt de linguşire.

Fr. 688, *Sylcus*

Fr. 166

[FEDRA :] Se spune că numai un singur bun are acelaşi preţ cu viaţa: cugetul limpede şi drept.

Hippolit 426—427

Fr. 167

[ELECTRA :] Eu pe prieten îl preţuiesc deopotrivă cu zeii.

Electra 67

Fr. 168

[HECUBA :] Limba oamenilor, Agamemnon, n-ar trebui să fie niciodată mai puternică decît faptele. S-ar cuveni ca din faptele noastre bune să crească şi cuvinte bune şi, dimpotrivă, din cele rele să se molipsească şi cuvîntările, încît nedreptatea să nu-şi poată însuşi niciodată ⟨arta⟩ vorbirii frumoase.

Hecuba 1187—1191

Fr. 169

Purcede la fapte înainte de a chema zeii ⟨în rugăciunea ta⟩. Celui care trudeşte ⟨singur⟩ îi vine în ajutor şi divinitatea.

F. 435, *Hippolit învăluit*

Fr. 170

[MENELAOS:] E mai plăcut să mori în timp ce făptuiești ⟨ceva⟩ decît nefăptuind ⟨nimic⟩.

Helena 814

Fr. 171

Cine vrea să fie mulțumit, să nu se ocupe de multe lucruri[46].

Fr. 193 *Antigona*

Considerații estetice asupra lui Euripide

172. ARISTOTEL, *Politica* III, 2 Euripide cînd zice: „La o parte cu talentele inutile Statului" vrea să spună că există o pedagogie politică.

(Trad. *El. Bezdechi*)

173. PLUTARH, *Despre oracolele Pythiei* 405 f Cînd Euripide spunea că „dragostea face pe om poet chiar dacă nu cultivă muza înainte", înțelegea prin asta că dragostea nu sădește harul poetic și muzica, ci mișcă ceea ce preexista și încălzește ceea ce se ascundea și lîncezea.

174. ARISTOTEL, *Poetica* XIII, 1453 a Tragedia cea mai desăvîrșită, în teorie, e cea construită în jurul unei astfel de intrigi. Cei ce învinuiesc pe Euripide că nu face astfel în tragediile lui, sfîrșite de cele mai multe ori cu o nenorocire, repetă greșeala celorlalți. Cum am mai spus-o, o asemenea procedare e bună și dovada cea mai evidentă o constituie faptul că pe scenă și la întrecerile dramatice tocmai acestea se dovedesc cele mai tragice, cînd sînt jucate cum trebuie. Cît privește pe Euripide, chiar dacă celelalte amănunte nu le ticluiește bine, se arată a fi cel mai tragic dintre poeți.

(Trad. *D. M. Pippidi*)

175. PSEUDO-LONGINUS, *Tratatul despre sublim* XV, 3 Euripide și-a dat cel mai mult osteneala să dramatizeze aceste două pasiuni, furia și iubirea, și a izbutit pînă într-atît cum nu știu dacă a mai izbutit în celelalte pasiuni, pe care totuși ni le-a înfățișat prin imagini destul de în-

drăzneţe. Fiind cel mai puţin genial dintre tragici şi-a forţat propria-i natură să devină tragică în multe cazuri şi în diferitele feluri de sublim.

(Trad. *C. I. Balmuş*)

NOTE

[1] Ideea conservării materiei şi a întoarcerii elementelor la obîrşii este comună mai multor physiologi, printre care se numără Empedocles şi Anaxagoras. Ea se întîlneşte, la distanţă, în vechi texte indiene: „Ochiul tău se duce către Soare, sufletul tău se duce către vînt" *(Rig-Veda)*.

[2] În aceste versuri unii au desluşit un ecou al teoriei lui Empedocles, conform căreia elementele cosmice (etherul, focul, pămîntul, apa) ar fi însufleţite de o mişcare de rotaţie. Vezi Empedocles, fr. A 49 şi fr. B 53.

[3] Dualitatea trup—suflet, exprimată aici, ar putea să fie de origine orfică.

[4] Tema originii revărsărilor Nilului, explicare ştiinţifică a unui fenomen natural, este reluată de Euripide de la alţii, printre care ii cităm pe Herodot şi Democrit.

[5] Ultimele două fragmente amintesc de Heraclit. Vezi Heraclit, fr. B 77.

[6] În drama *Helena*, autorul dezvoltă următoarea idee: făptura care a fugit cu Paris la Troia nu a fost Helena cea adevărată, ci o nălucă, un „dublu", plăsmuită din ether prin amestecul geloasei Hera; această fantomă au urmărit-o aheii, pentru ea au luptat zece ani la Troia, în timp ce fiica Ledei se afla în Egipt. Poetul tragic se întreabă, astfel, asupra temeiurilor realităţii, subliniind mai cu seamă inconsistenţa motivaţiilor umane.

[7] Atitudinea poetului în privinţa nemuririi sufletului este şovăitoare, uneori negativă; alteori pare să accepte ideea „lumii de dincolo".

[8] În celebra rugăciune a Hecubei, divinitatea este invocată, pe rînd, conform mai multor viziuni filosofice. Zeul care susţine pămîntul şi tronează pe el este aerul, principiul suprem la Diogenes din Apollonia. Legea inexorabilă a firii ţine de doctrina lui Heraclit iar raţiunea lumii (in greacă νοῦς) de Anaxagoras. Acest amalgam dovedeşte, încă o dată, că Euripide nu era un filosof riguros, ci vehicula în versurile sale idei mai vechi sau contemporane sieşi, atitudine firească pentru un poet cu fantezie, a cărui forţă expresivă precumpănea asupra dialecticii. De asemenea, la lectura fragmentelor contradictorii, uneori desprinse din context de autorul prezentei antologii, trebuie să se aibă în vedere faptul că, de cele mai multe ori, poetul face să se audă doar glasul personajelor sale; „filosofia" acestora este conformă cu caracterul lor şi cu situaţiile-limită în care sînt încleştate. Numai cîteodată, de obicei în intervenţiile corului sau ale unor eroi cu care creatorul lor se identifică, pot fi recunoscute, cu mai multă probabilitate, contururile gîndirii proprii marelui tragic. Cu alte cuvinte, este mai uşor să se circumscrie „filosofia" teatrului euripideic decît a lui Euripide însuşi. Vezi Aram Frenkian, *Înţelesul suferinţei umane la Eschil, Sofocle şi Euripide*, ELU, 1969, p. 248.

[9] În privinţa divinităţii, Euripide dezvoltă de asemenea, linii contradictorii sau poate numai paralele: fideistă şi non-fideistă. Pentru dificul-

tățile ce stau în calea configurării atitudinii proprii a poetului, cf. nota anterioară precum și observațiile pertinente ale lui W. Nestle (*Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart, 1901, pp. 361–368).

[10] Depărtarea prea mare dintre pămînt și zeii cerești îi face pe aceștia insensibili la suferințele muritorilor. Această părere este un loc aproape comun al literaturii eline. Este surprinzătoare atitudinea milostivă, umanizată, a divinităților uraniene.

[11] Expresie proverbială citată și de Platon în *Statul.*

[12] Sînt frapante trăsăturile prometeice ale zeului iubitor de oameni invocat de Theseus. Cf. Democrit, fr. B 5 (= Diodor I B, 1–7).

[13] Cf. versurile lui Eschil privitoare la *hybris* și notele respective, în vol. II; pp. 187, 197–198.

[14] La vechii greci, pînă spre sfîrșitul perioadei clasice, Afrodita (Kypris) și Eros, divinitățile primordiale ale dragostei, erau venerate pentru influența lor covîrșitoare universală și nu ca simple întruchipări formale, cum se va întîmpla în perioadele alexandrină și romană. R. Flacelière a închinat acestor divinități o monografie: *L'amour en Grèce*, Paris, 1960.

[15] Necunoscut de Homer, în poemele căruia Afrodita însăși inspiră dorința, Eros este pentru Hesiod, orfici, Aristofan, poeții lirici și tragici un principiu cosmogonic. Pentru Euripide natura zeului este dublă: cînd năprasnică și pernicioasă, cînd blîndă și salutară, ducînd la virtute și fericire. Vezi M. P. Nilsson, *GGR* I, p. 519 și urm.

[16] Demeter, zeița grîului și a pîinii, și Dionysos, zeul vinului, au fost asociați de greci ca divinități patetice. În misteriile de la Eleusis, închinate Demetrei, era venerat și Dionysos, ca zeu tainic, pașnic și binefăcător, propice agriculturii. Mai tîrziu s-a susținut analogia dintre cuplul eleusin Dionysos–Demeter și cel egiptean Osiris–Isis: „Inițierea lui Osiris este aceeași cu a lui Dionysos, iar cea a lui Isis întru totul asemănătoare cu a Demetrei; doar numele au fost schimbate" (Diodor I, 96). Vezi P. Boyancé, *Sur les Mystères d'Eleusis*, REG, 75, 1962, pp. 460–482.

[17] Ca și zeul *Vedelor*, Soma, cu care, dealtfel, are multe trăsături comune, Dionysos este identificat cu vinul divinizat și, în această calitate, se oferea pe sine însuși ca libație zeilor pentru a mijloci fericirea muritorilor. Hrană și prin urmare constituent al lumii, zeul se conturează ca un principiu, în viziune panteistă. Aceasta devine explicită în mitul orfic al lui Dionysos-Zagreus. După legenda orfică, Bacchos nu mai era zeul theban, feciorul Semelei, ci fusese născut din Zeus și Demeter, sau din Zeus și Kore (Persephona), marile zeițe chtoniene, orînduitoarele vieții și morții. Pe cînd era copil, a fost înșelat de Titani — fiii Gliei — care, dăruindu-i o jucărie, s-au apropiat de el și l-au sfîrtecat, iar bucățile le-au fiert și le-au mîncat. Dar inima celui jertfit a fost răpită de Pallas-Athena în momentul crimei și dusă lui Zeus. În jurul acestei inimi „substanța nemuritoare" s-a închegat din nou, odată cu zeul renăscînd și principiul unei noi vieți. Iar pe Titani, Zeus i-a fulgerat, drept pedeapsă; din cenușa lor au răsărit oamenii, care s-ar împărtăși astfel atît din firea pămîntească a Titanilor, cît și din aceea cerească a lui Dionysos-Zagreus, ale cărui firmituri de materie divină fuseseră inglobate în trupurile ucigașilor săi. Pentru problemele ridicate de pătrunderea cultului dionysiac în Grecia, fundamentală rămîne monografia lui N. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951 cu o bogată bibliografie.

[18] După credința închinătoarelor sale, Dionysos ar fi avut darul să comunice întregii naturi entuziasmul divin.

[19] Cunoașterea sau știința este identificată in *Bacchantele* cu inițierea dătătoare de fericire („Fericit este cel menit să cunoască tainele zeilor" — v. 72—73). În acest sens, depășirea celor statornicite „pe potriva tiparelor firii" este condamnată ca *hybris*. Este sugerată aici armonizarea înțeleaptă a omului cu întregul naturii.

[20] Hippolit învie tabloul pur al unei naturi sacre, virginale, oblăduită de Artemis, neîngăduită profanului, asemănătoare crîngului sfînt al Eumenidelor din *Oedip la Colonos*. Atît invocația vînătorilor, cît și devoțiunea lui Hippolit sînt înconjurate de nimbul tainic al unei evlavii senine. Încă Wilhelm Schlegel celebra trăsăturile ciudate, aproape esoterice ale personajului, recunoscînd în frumusețea lui „feciorelnică și eroică, imaginea mamei sale, Amazoana, și răsfrîngerea Artemidei într-un muritor". Mai apoi Jules Girard în *Le sentiment religieux en Grèce* (III, 3), notînd orfismul lui Hippolit observă că „între el și divinitate se înfiripă o legătură sfîntă și limpede, care îl înalță deasupra condiției omenești. El nu aprinde o tămîie grosolană pe altarele scumpei sale zeițe, ci îi închină prinos de flori proaspete, culese din pajiști ferite, înmuiate de roua mistică a Sfielii. ... E o plăsmuire cu totul grecească amestecul acesta, această unire intimă dintre natura fizică și natura morală...".

[21] Necesitatea fizică și morală, în gr. ἀνάγκη, constrîngerea exterioară și interioară personificate ca divinitate.

[22] Cf. capitolul Eschil, nota 11.

[23] După Hesiod, fiica Cerului și a Gliei; personificarea ideii de ordine, de lege, în gr. θέμις.

[24] Aceste cuvinte ale corului se întîlnesc, aproape identice, în finalul mai multor piese de Euripide: *Alcesta, Medeea, Bacchantele, Andromaca, Helena*. Ele au mai curînd rolul unor formule tradiționale.

[25] Pe măsură ce se istovește realitatea zeilor, Întîmplarea, fericită sau nefericită, nestatornică, schimbătoare de la o zi la alta, ia la Euripide înfățișarea unei noi divinități.

[26] Critică a antropomorfismului religios, în spiritul lui Xenofan.

[27] Din ultimele două fragmente se desprinde sugestia că unele divinități sau însușiri ale acestora ar putea să fie luate drept proiecțiile sufletului omenesc.

[28] Versul acesta se spune că a stîrnit atîta indignare printre atenieni, încît autorul său a fost nevoit să-l modifice astfel: „Zeus, astfel este adevăratul său nume, a fost tatăl lui Hellen". (Fr. 483 Nauck)

[29] Tradiția semnalează că Gaia a ridicat la Delfi un alt oracol, paralel cu cel pe care i-l smulsese Apollon, întemeiat pe știința secretă a oniromanției. Călătorii se culcau într-o peșteră, pătrunși de credința că visele înfiripate în locul acela aveau harul să le deslușească viitorul.

[30] Atitudinea poetului față de sclavie a fost, la vremea sa, curajoasă și înaintată. Un secol mai tîrziu Aristotel încă va mai susține că natura îi zămislește pe unii oameni sclavi iar pe alții liberi. Euripide a fost însuflețit de milă față de starea jalnică a robilor, i-a observat, le-a prețuit însușirile — cinstea, fidelitatea, inteligența, reprezentîndu-i de nenumărate ori în dramele sale.

[31] Vederile autorului favorizează adesecori păturile de mijloc. Această doctrină politică va fi ulterior afirmată cu tărie de Aristotel în *Politica*.

[32] Fiul lui Theseus laudă, în numele idealului nedepășirii măsurii, foloasele locului al doilea în cetate, prefigurînd elogiul horațian al faimoasei *aurea mediocritas*.

[33] La greci era răspîndită ideea, consemnată și de Platon, că suprapopulația, *polianthropia*, implica pericolul revoltelor și izbucnirii de război. Concepția este dezvoltată sub forma unui mit la începutul poemului epic *Cipriile*. Zeus ține sfat cu Momos, făptură monstruoasă, cu privire la pierzania oamenilor care suprapopulează pămîntul. Și astfel s-a hotărît izbucnirea războiului troian.

[34] De multe ori Euripide apără inviolabilitatea oaspeților și a refugiaților, dar aici introduce criteriul moral în chestiunea acordării dreptului de azil.

[35] Se susține însemnătatea dezbaterii publice libere, a dialogului, drept izvor al adevărului, cît și rostul cuvîntului conducătorului în formarea conștiinței civice.

[36] Euripide dă glas, nu o dată, unui dispreț rece, de intelectual, față de preocupările atletice, neîmpărtășite de idee.

[37] În teatrul lui Euripide, un loc de frunte este hărăzit personajelor feminine, dar părerile sale despre femeie se arată la prima vedere contradictorii. A fost declarat misogin, pe temeiul mărturiilor malițioase ale autorilor comici, mai ales ale lui Aristofan (în comedia *Sărbătorile Demetrei* de pildă) și pe temeiul însumării mecanice a numeroase citate în care atacă femeile. Dar nici un alt autor din antichitate nu a aprofundat mai mult ca Euripide psihologia și psihopatologia feminină. S-a remarcat de timpuriu că eroinele lui sînt mai puternice și mai izbutite decît eroii. Criticii moderni au osîrdit să le impartă, după criteriul științelor naturii, în clase. Astfel, ei analizează „fecioarele martire" (Ifigenia, Macaria, Polyxene), „femeile ucigașe din dragoste" (Medeea, Fedra, Sthenoboia, Aerope, Clitemnestra), „soțiile virtuoase" (Alcesta, Laodamia, Evadne, Andromaca) etc. Prin urmare, apare mai firească părerea lui Murray că Euripide „prețuia și studia femeile, pe care socraticii le ignorau iar Pericle le sfătuia să rămînă în gineceu" (Gilbert Murray, *A History of Ancient Greek Literature*, London, 1917, p. 262).

[38] Euripide, în atîtea privințe deschizător de drumuri, o face pe Medeea să rostească puncte de vedere „feministe", semnificative pentru secolul al V-lea î.e.n. Aceasta protestează împotriva instituției zestrei, care nu reprezintă o garanție pentru fericirea viitoarei căsnicii și împotriva opreliștilor pe care legile din Attica le puneau divorțului, mai ales cînd acesta era cerut de femeie. Dealtfel, într-o anumită perioadă a antichității căsătoria fiind o instituție sacră, divorțul era aproape imposibil; singur soțul avea dreptul să-și părăsească soția, în cazul că aceasta era sterilă. Eroina se ridică, de asemenea, împotriva autorității maritale și a libertăților de care se bucură soțul, în timp ce soția era obligată să-și petreacă viața de-a pururi în casă.

[39] Rolul soteriologic și eudaimonologic al filosofiei. Cine cunoaște adevărul despre lume și rosturile sale dobîndește fericirea. Influența lui Socrate este evidentă.

[40] În tălmăcirea acestui început de discurs, nu lipsit de obscurități, de o retorică deosebit de subtilă, dar atît de elenă, am urmat sugestiile versiunii lui H. Berguin.

[41] După doctrina socratică, mila, ca dealtfel orişice altă virtute, se deprinde prin învăţătură. Viciul face parte din zestrea ignorantului, omul neînvăţat *(amathes)* fiind unul şi acelaşi cu cel păcătos.

[42] Filosoful, stăpînit de *înţelepciunea tăcerii*, trebuie să venereze cuvîntul, să nu-l folosească *inoportun*, pînă la demonetizare, ci să-l pună cu toată gravitatea în slujba adevărului.

[43] Iată, exprimată în cîteva linii, preţuirea categoriilor frumosului, prezentă la Euripide, ca şi dealtfel şi la alţi autori greci, cu mult înainte de formularea tezelor platonice.

[44] În viziunea elenă nu există ca atare conceptul de păcat, poate cel mult, în sens socratic, ca problemă de cunoaştere şi conştiinţă.

[45] Formularea vădind un individualism radical, cartesian „avant la lettre".

[46] Cf. Democrit, fr. B 3.

POEȚI TRAGICI

ARISTARCHOS DIN TEGEEA*

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Notița biografică din Lexiconul *Suda* il înfățișează drept un contemporan al lui Euripide, deci a doua jumătate a sec. V î.e.n. I se atribuie meritul de a fi lungit substanțial intriga dramelor sale, inovație adoptată de succesori, de Euripide inclusiv. Autor a peste 70 de tragedii, a fost învingător de două ori la concursurile pentru tragedie. Ennius a adaptat in limba latină cîteva din tragediile sale, dintre care un titlu este sigur: *Achilles*.

A.P.

ARISTARCHOS DIN TEGEEA

Fr. 1

Tantalos

Tot una este să rostești frumos aceste lucruri, sau să
nu le rostești: tot una este să descoperi sau să
nu știi. Înțelepții nu știu nimic mai mult decît
cei neînțelepți. Dacă cineva vorbește mai bine decît
altul, nu-l întrece decît cu vorba[1].

Fr. 2

Tragedie incertă

Acela dintre muritori care n-a fost încercat de Eros
nu știe ce înseamnă cătușa Necesității.
Eu, sub imperiul lui Eros, sînt într-atît de supus
încît ii urmez orbește cărările. Acesta este zeul.
Pe cel slab îl întărește și celui care
nu găsește dezlegare îi deschide drumul.

---

* Textele sînt traduse din ediția *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TrGF), editor Bruno Snell, Göttingen, Vandenhoeck și Ruprecht, 1971.

Fr. 3

O moarte, cumințirea celor fără minte!

NOTĂ

[1] *Fragment impregnat de un puternic scepticism,* în care este negată posibilitatea cunoaşterii. Retoricii îi este recunoscut doar un rol formal, fără putință de a ajunge la esențe.

AGATHON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Agathon este gazda primitoare din *Banchetul* lui Platon şi poet învingător în concursul de tragedie din 416 î.e.n. A trăit în a doua jumătate a sec. al V-lea î.e.n. A fost invitat la Pella, în Macedonia, de regele Archelaos, pentru a-şi prezenta ultimele opere (cca 405 î.e.n.). Ca poet tragic, întocmai ca şi Euripide, a abordat o direcție nouă în materie de invenție şi expresie dramatică. Gîndirea lui Agathon a fost puternic influențată de doctrina profesată de Gorgias, precum şi de principiile retorice ale acestuia.

A. P.

AGATHON

Fr. 1

Pînă şi divinitatea, lipsită este numai de acest singur lucru:
[puterea] să facă nenăscute cîte au fost făurite[1].

Fr. 2

Meşteşugul [în retorică?,] iubeşte succesul (ἡ τύχη); dar şi succesul, meşteşugul[2].

Fr. 3

Unele lucruri trebuie neapărat făcute prin meşteşug; altele
însă nu pot fi ocolite sau apar la voia întîmplării[3].

Fr. 4

Cineva este repede dispus să spună că un anumit lucru este verosimil; oamenilor însă li se întîmplă multe lucruri neverosimile[4].

Fr. 5

Mă omori tot întrebîndu-mă ce înseamnă „noul fel" în care se cuvine să folosim cuvintele[5].

Fr. 6

Se spune că Timpul a fost creat înțelept[6].

Fr. 7

Este preferabil să fii om cu judecată decît să te încrezi în forța pumnilor.

NOTE

[1] Fragmentul ilustrează următoarea gîndire din Aristotel, *Ethica Nicom.* VI, 2, 1139 b 10: „ceea ce este născut nu se poate presupune că nu s-a născut".

[2] Acest fragment a fost citat de Aristotel, in *Ethica Nicom.* VI, 4, 1140 a 19; filosoful comentează relația dintre succes și meșteșugul folosit ca să-l dobîndești.

[3] Fragment extras din Aristotel, *Rhetorica* II, 19, 1392 b 8. Citatul din Agathon este pus în legătură cu următoarea frază: „dacă este posibil ca fără meșteșug și pregătire să apară [să se facă] ceva, cu atît mai mult este posibil prin meșteșug și aplicație".

[4] Cf. Aristotel, *Poetica* XVIII, 1456 a 24 și *Poetica* XXV, 1461 b 15: „iraționalul se poate explica prin conformitatea cu ceea ce se spune îndeobște; așijderea prin arătarea că în anumite împrejurări nici nu mai poate fi vorba de irațional, întrucît este verosimil să se întîmple și lucruri neverosimile" (trad. D. M. Pippidi). Fragmentul 4 este extras din *Rhetorica* II, 24, 1402 a 10.

[5] Vorbind după învățăturile sofisticii.

[6] Acest fragment și cel care urmează sînt extrase din cărțile III și IV ale *Anthologiei* lui Stobaios.

PATROKLES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Tragediograf de la sfîrşitul sec. al V-lea, începutul sec. al IV-lea. Nu este sigur dacă era din Atena sau din Thurioi. Notiţa biografică din Lexiconul *Suda* menţionează că era foarte bogat şi că ducea o viaţă în care preocupările principale erau lăcomia de bani şi răutatea. Se cunosc cîteva titluri din tragediile pe care le-a scris: *Dioscurii*, *Pelargoi* etc. Fragmentul pe care-l redăm abordează problema inutilităţii eforturilor omeneşti faţă de loviturile necruţătoare ale soartei.

A.P.

PATROKLES

Fr. 1

Şi acum, toate aceste lucruri teribile şi toată vorbăria goală cîtă s-a cheltuit, întîmplarea le-a adunat în această infimă grămadă. De ce oare, muritori, ne azvirlim multe şi zadarnice ameninţări, schimbînd între noi cuvinte înfricoşătoare? De ce, privind înainte, ne frămîntăm mereu mintea cum să acţionăm doar prin forţă, ca să atingem ţelul dorit? Noi nu cunoaştem ce ne rezervă cea mai apropiată întîmplare nici nu vedem ce preţ al luptei ne rezervă destinul.

CARKINOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poetul era originar din Atena. Maturitatea lui în creaţie coincide cu anii 380—375. I se atribuie 160 de tragedii, printre care se numără *Oedip*, *Medeea*, *Achile*. Nu trebuie confundat cu celălalt Carkinos, tot poet tragic, originar din Sicilia, Akragas.

A.P.

CARKINOS

Fr. 1

A — „O grozăvie de necrezut, de nespus ..."
B — „Ce poate fi oare de necrezut printre relele omeneşti?"
A — „Într-o singură zi divinitatea poate face un nenorocit dintr-un om fericit".

Fr. 2

Pentru mulţi oameni tăcerea este un leac
al relelor. Ea este îndeosebi atributul înţeleptului.

CHAIREMON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poetul a trăit în prima jumătate a sec. al IV-lea î.e.n. A scris drame tragice destinate lecturii, în metru variat, cum este, de pildă, *Centaurul*, piesă menţionată de *Aristotel* în *Poetica*, cap. II. Acorda o mare atenţie pasajelor descriptive, desfăşurînd o largă paletă coloristică precum şi introducerii unor procedee de retorică în tiradele personajelor.

A.P.

CHAIREMON

Fr. 1

Întîmplarea învinge orice şi îi dă un alt curs.

Fr. 2

Nu există nimic pe lume care să nu fie
descoperit, cu timpul, de cei care cercetează neobosit.

Fr. 3

Timpul slăbeşte şi macină toate.

Fr. 4

Mînia te constrînge să faci multe rele.

ANTIPHON RETORUL

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Opera lui Antiphon din Rhamnus (cca 480—409 î.e.n.), care deschide lista celor zece oratori attici consacrați de Canonul alexandrin (Caecilius) reprezintă cea *dintîi mărturie — în ordine cronologică* — a elocinței ateniene in epoca istorică. Ea cuprinde — atît cît ne-a rămas — trei tetralogii și trei discursuri, precum și fragmente din pledoarii sau tratate identificate încă din antichitatea tîrzie. Tetralogiile conțin subiecte fictive privind procese de omor, nefiind propriu-zis discursuri sau pledoarii pronunțate la tribunal, ci scheme retorice grupate pe patru mișcări: acuzarea, apărarea, replica acuzării, replica apărării. Celelalte trei discursuri sînt autentice și au fost redactate de Antiphon în calitate de logograf, referindu-se de asemenea la procese de omor. Celebritatea i-au adus-o în special tetralogiile, care-l impun ca un subtil cunoscător al gîndirii și sufletului omenesc, și, nu în ultimul rînd, ca un dialectician remarcabil. Opera sa mai cuprindea exordii și perorații, azi pierdute.

L.F.

ANTIPHON RETORUL

I. *APARIȚIA OMULUI ȘI LEGEA NATURALEI CONVIEȚUIRI SOCIALE*

Antiphon enunțase, în prima tetralogie, ideea pedepsirii omorului, motivînd că acesta reprezintă un atentat la divinitate și subliniind necesitatea urmăririi vinovatului pătat de sîngele crimei. Este ceea ce am putea numi „motivul lui Oedip", ca marcă a temeiurilor securității colective și, în același timp, o replică la „vendetta" de tip arhaic (sînge pentru sînge). Tragediei grecești îi va reveni rolul transpunerii ei artistice, în complexitatea angrenajelor etice, religioase, psihologice, sociale care compun mitul.

Fr. 1

(2) Căci divinitatea, voind să zămislească sămînța omenească, a dat naștere primilor oameni, și drept rezervor de hrană le-a dat pămîntul și marea, pentru ca să nu moară din lipsa celor de-ale gurii, înainte de vremea statornicită prin bătrînețe. Și, de vreme ce zeilor li s-a părut vrednică de cinste viața noastră, a oamenilor, acela care ucide pe cineva dincolo de orice prescripții ale legii comite sacrilegiu față de zei și violare a legii față de oameni. (3)

Căci cel care a fost ucis, lipsit fiind de ceea ce i-a dăruit divinitatea, lasă în mod firesc în urma sa dreapta răzbunare a zeilor, mînia lor față de crima comisă; judecătorii sau martorii faptei respective, dacă nu respectă adevărul și dreptatea, făcîndu-se prin aceasta complici cu autorul crimei, aduc astfel cetății, caselor particulare, ciuma răzbunătoare.

Tetralogia C, I (α), 2–3

II. NECESITATEA

Problema necesității (ἀνάγκη, *ananke*), care a constituit o adevărată piatră de încercare în gîndirea sec. V î.e.n., apare la Antiphon plasată într-o perspectivă inedită, și anume aceea a relației dintre necesitate și psihologia individului. Omul apare supus necesității, nu numai în raport cu reperele fundamentale ale vieții (naștere – moarte), ci și avînd în vedere comportamentul cotidian uman aflat sub dubla incidență a necesității și întîmplării.

Fr. 2

(4) Căci nimic nu este, în mod cert, mai dur și mai necruțător decît necesitatea.

Tetralogia A, II (β), 4



Fr. 3

(1) De bună seamă, cred că e limpede pentru toţi următorul fapt: împrejurările nefericite şi necesitatea neîndurătoare îi silesc pe oameni, vrînd-nevrînd, să intre în disputele judiciare, pe cei lipsiţi de iniţiativă să aibă îndrăzneală şi, în toate privinţele, să vorbească şi să acţioneze altfel decît le e firea.

Tetralogia B, II (β), 1

Fr. 4

(1) Însăşi necesitatea îi sileşte pe toţi oamenii să vorbească şi să acţioneze contra firii lor.

Tetralogia B, III (γ), 1

SECȚIUNEA A VII-A

FILOSOFIE MITOLOGICĂ



CUPRINS

POEZIA IMNICĂ ATRIBUITĂ LUI HOMER ȘI ORFEU

POEZIA IMNICĂ ATRIBUITĂ LUI HOMER ȘI ORFEU

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Paralel cu gîndirea filosofică, a dăinuit de-a lungul istoriei literare grecești *o viziune mitico-poetică*, îmbrățișînd în modalități specifice o tematică adesea similară cu cea proprie filosofiei: natura cu forțele ei generatoare și diriguitoare, timpul și spațiul, sensul vieții și al organizării societății omenești etc. Replică la viziunea eroico-poetică a *Iliadei* și *Odiseei*, viziunea de care ne ocupăm s-a afirmat plenar în opera lui Hesiod, cu substrat theogonic, cosmogonic, genealogic și didactic; constatăm însă persistența ei în proza mitografilor și logografilor, precum și în imnografia homerică și orfică din secolele VII–VI î.e.n., cărora le-a urmat un lung și lent declin. Din această primă perioadă datează cele mai mari *Imnuri homerice* și poemele orfice timpurii.

Străvechea tradiție imnică fusese ilustrată de legendarii poeți hieratici, afiliați frecvent unor sanctuare și proslăvitori ai zeilor care le întemeiaseră. Imnurile atribuite lui Homer, în realitate apocrife posthomerice, erau scrise în versul și stilul *Iliadei* și *Odiseei*. Spre deosebire de imnurile lirice *(mêle)*, acompaniate de muzică și destinate cultului, *Imnurile homerice*, cu caracter epic, erau recitate și se numeau *Prooimia* (Preludii). Cu ele se deschideau lungile recitaluri despre isprăvile eroilor și zeilor sau ceremoniile marilor temple, care atrăgeau aezi veniți să se ia la întrecere in preamărirea divinității sărbătorite. Culegerea de *Imnuri homerice*, alcătuită probabil spre sfîrșitul perioadei elenistice, dar reunind creații literare din secolele anterioare și greu de datat, conține 33 de „Preludii", unele mai lungi, adevărate micro-epopei mitice, altele mai scurte (și de dată mai recentă). Printre cele mai vechi se numără: *Imn către Demeter*, referitor la misteriile elensine: *Imn către Apollon*, îmbinarea legendei întemeierii templului din insula Delos, leagăn al zeului, cu episodul fundării oracolului din Delfi (supranumit și *Suita pythică*); în sfîrșit, *Imn către Hermes* despre năstrușnicul fiu al lui Zeus, fiu care, abia venit pe lume fură vacile fratelui său Apollon, inventează focul și lira, instrument cedat păgubașului in schimbul biciului care-i asigură atributul de zeitate a turmelor.

În cele mai vechi *Imnuri homerice*, îndeobște mai lungi și mai izbutite decît cele mai noi, preponderente sînt preocupările sociogonice: focul, lira, arta cîntării, întemeierea templelor și a misteriilor eleusine sînt opera unor zei. Tot de la ei vin și primejdiile care amenință omenirea, foametea și războiul. Ultima calamitate este pomenită in *Cipriile*, din așa-zisul ciclu troian, suită de epopei atribuite lui Homer, care reconstituiau istoria războiului pentru cucerirea Ilionului, „completînd" *Iliada* și *Odiseea*.

De faima lui Orfeu, cel mai vestit dintre poeţii hieratici, s-au slujit atît întemeietorii sectei care i-a împrumutat numele, cît şi poeţii care i-au atribuit propriile lor scrieri sau au compilat vechile poeme orfice (Onomacritos, Theognetes, Kerkops etc.). În fruntea lor se situează *Legendele sacre (Hieroi lógoi)*, expunînd în 24 de cînturi doctrina orfică, fireşte şi cosmogonia, sensibil diferită de cea hesiodică. Din această lucrare apocrifă, pierdută ca şi toate scrierile orfice timpurii (secolele VII—V î.e.n.), au supravieţuit doar pasajele citate de scriitorii ulteriori şi de neoplatonicieni (Plotin, Proclos). Cel mai întins fragment, glorificare a lui Zeus, identificat în spirit panteistic cu cosmosul, este un soi de imn închinat unui zeu universal. Influenţa poeziei Egiptului faraonic se întrezăreşte în paralelismul membrelor, în simetria antitetică etc. Influenţa orientală se constată şi în pantheonul orfic, cu numeroase divinităţi micro-asiatice. Originala cosmogonie a sectei orfice, înfăţişată de prozatori (Damascius, în Diels—Kranz, *Orficii* B 12—13), dăinuie şi în prologul poemului tîrziu *Argonauticele*, în care Orfeu apare nu numai ca autor, ci şi ca protagonist. Adresîndu-se discipolului său Musaios, Orfeu îşi descrie singur, pe scurt, viaţa şi doctrina, insistînd asupra cosmogoniei. În pofida faptului că figurează într-o epopee apocrifă, datînd din primele secole ale erei noastre, cosmogonia orfică include texte anterioare, dintre care unele străvechi. Acelaşi lucru se poate spune despre o parte dintr-o altă lucrare atribuită lui Orfeu şi ajunsă integral pînă la noi, aidoma *Argonauticelor*, anume cele 87 de invocaţii (ale zeilor mari şi mici, ale forţelor naturii şi ale unor abstracţiuni) cunoscute sub titlul de *Imnuri orfice*. Deşi utilizează tot hexametrul, sînt eminamente lirice : acumulare de epitete, consemnînd atribute, legende ale divinităţii, aspecte ale biografiei acestora etc. Toate culminează cu o rugăminte adecvată zeului invocat, căruia i se cere pace, sănătate, fericire, belşug, concordie etc. *Imnurile* au fost compuse de preoţi sau adepţi ai sectei orfice. Aromatele sau cerealele indicate la începutul fiecărei rugi, spre a sluji la jertfa care urma să fie adusă cutărui sau cutărui zeu, pledează pentru folosirea lor în cadrul cultului (lucru confirmat, pare-se, şi de Pausanias în *Călătorie în Grecia* IX, 30). Lipsa lor de unitate, amalgamul de elemente mitice tradiţionale şi orfice exclude ipoteza emisă de unii interpreţi, că ele ar fi fost compuse de un singur autor, în Asia Mică, Egipt etc. Provenite din locuri şi secole diferite, ca şi *Imnurile homerice*, continuînd de asemenea o tradiţie străveche, *Imnurile orfice* au mai dese implicaţii filosofice. Influenţa unor curente din gîndirea elenă se resimte în unele versuri de un subtil lirism şi cu o elevată ţinută morală. Simplitatea arhaică şi stereotipia lor nu trebuie să ne împiedice să recunoaştem în *Imnurile* atribuite legendarului poet una din sursele ignorate ale liricii filosofice.

Includerea în prezenta lucrare a poeziei imnice asociată numelor lui Homer şi Orfeu se justifică prin această tradiţională asociere ; nu trebuie deci să conducă spre concluzii false în privinţa datării lor.

I.A.

DIN IMNURILE HOMERICE

Sterilitatea ogoarelor legată de mînia zeilor

Fr. 1

Pe glia ce hrănește turme și peste omenirea-ntreagă
Un an necruțător trimise: pămîntul nu mai odrăslea
Sămînța, o ținea ascunsă Demetra cu cununi frumoase.
În darn tîrau pe țarini boii încovoiate pluguri, sute
Și miile de albe boabe de orz se prăvăleau în brazdă!
Ar fi răpus întreaga spiță a oamenilor grăitori
Prin chinul foamei, și de cinstea atîtor jertfe și ofrande
I-ar fi lipsit și pe stăpînii olimpienelor palate[1],
Zeus dacă nu băga de seamă și mintea lui nu cumpănea...

(*Imn către Demetra* I, 305—313)

Etiologie magică a bolilor; terapie magică

Fr. 2

(Demetra către Metancira:)
Eu iau asupra mea copilul, să-l cresc cum poruncești chiar tu.
L-oi dădăci și trag nădejde că dibăcia doicii sale
Va ști să-nlăture deochiul și buruiana descîntată.
Am eu un leac și pentru boala ce roade ca-n stejar un cariu[2],
Cunosc un talisman ce ține departe farmecele rele!

(*Imn către Demetra* I, 226—230

Tehnică inițială de producere a focului

Fr. 3

Lemn berechet a strîns și arta de-a face focul a găsit-o:
A smuls frumosul ram de dafin ce-n palma lui se potrivea,

L-a răsucit pe-un lemn de rodiu[3] și abur cald s-a înălțat.
Întîiul foc aprins de Hermes a fost o pildă pentru toți...

(*Imn către Hermes* I, 108—111)

Semnificații ale misteriilor

Fr. 4

Ferice pămîntenii care cunosc deplin misteriile!
Cel neinițiat în taine sau nepărtaș[4] nicicînd nu are
Aceeași soartă, chiar cînd moartea îl zvîrle-n beznele jilave.

(*Imn către Demetra* I, 480—482)

Condiția umană

Fr. 5

(Oamenii) viețuiesc lipsiți de minte și vlagă, fără să găsească
Un leac ce-i apără de moarte și-i scapă de îmbătrînire.

(*Suita pythică* din *Imn către Apollon* 192—193)

Fr. 6

(Zeița Demetra către Metaneira din Eleusis:)
Voi, oameni fără dram de minte, neștiutori, nepresimțind
Nici soarta bună ce v-așteaptă și nici amarul nenoroc[5]...

(*Imn către Demetra* I, 256—257)

Idei estetice

Fr. 7

Numaidecît nemuritorii rîvnesc doar lira și cîntarea.
Răspund și cele nouă muze cu glasurile lor frumoase,
Slăvesc prinoasele primite de zei și soarta chinuită
A oamenilor care rabdă, prin vrerile cerești, atîtea...

(*Suita pythică* din *Imn către Apollon* 188—191)

Fr. 8

(Apollon, către Hermes, inventatorul lirei:)
Ce meșteșug, ce har te face să uiți de griji neiertătoare?
Ce drum te duce pîn' la dînsul? Pe toate trei le întrunește:

Şi bucuria, şi iubirea, şi somnul dulce — după plac!
Ci muzelor olimpiene le sînt tovarăş de nădejde
Şi-n seama lor rămîne hora, aleasa cale a cîntării,
Înfloritoarea melodie, îmbietorul zvon de fluier ...

(*Imn către Hermes* I, 447–454)

Fr. 9

...Strunind melodioasa liră
Ce-l însoțea cu zvonu-i dulce, şi-a înălțat îndată glasul
Şi-a ridicat în slăvi pe zeii nemuritori, pămîntul negru,
A spus cum s-au ivit aceştia, ce soartă au avut cu toții,
Iar dintre zei a preamărit-o întîi şi-ntîi pe Mnemosyne[6],
Pe mama Muzelor, menită a-l ocroti pe fiul Maiei[7].
De fiecare după ranguri spunea cum a venit pe lume,
Aşa slăvea nemuritorii feciorul nobil al lui Zeus ...

(*Imn către Hermes* I, 425–432)

Fr. 10

(Hermes către Apollon)

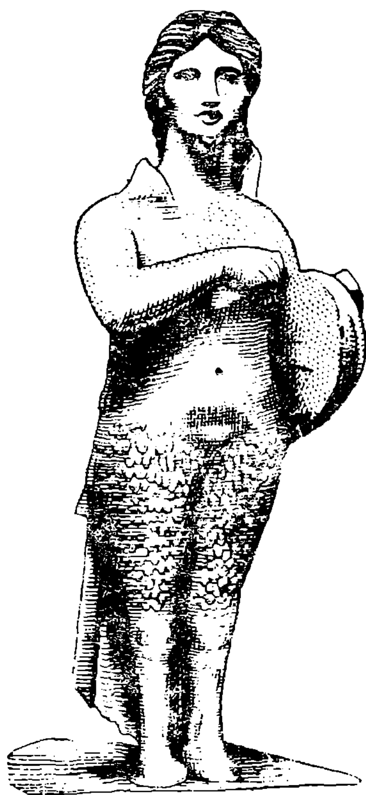
...Cel care îndrăgeşte lira
Şi cînd o-ncearcă, dă dovadă de iscusință şi măsură,
Prin cîntul său prilejuieşte înalta minții încîntare,
Căci bucuroasă ea ascultă de mîini uşoare şi dibace,
Fugind de chinurile caznei. În schimb nepriceputul care
De prima dată o încearcă cu-nverşunare, se alege
Cu sunete de scripcă proastă şi trudă risipită-n vînt.
Ci tu ai totul la-ndemînă să-ți însuşeşti rivnita artă[8]...

(*Imn către Hermes* I, 484–489)

Fr. 11

În schimb, minune fără seamăn, cu faimă-n veci nepieri-
toare,
Sînt Delienele copile[9] slujind pe agerul arcaş.
Şi după ce îl preamăriră pe Phoebus mai întîi de toate,
Apoi pe Leto şi pe-Artemis, săgetătoarea pătimaşe,
Şi-aduc aminte de vitejii din vremi străvechi şi de femei,
Şi imn de slavă le închină: rămîn mulțimile uimite
Căci toate limbile din lume, pestrița lor bolboroseală
La fel răsună: fiecare se jură că-şi aude glasul,
Cu-atîta măiestrie cîntul fermecător se mlădiază ...

(*Imn către Apollon* I, 156–164)



DIN EPOPEEA CIPRIILE

Cipriile constituiau uvertura ciclului de epopei inspirate de războiul troian și atribuite, fără excepție, lui Homer, Stasinos sau Hegesias, autorii probabili ai epopeii care slujea drept preambul *Iliadei*, erau originari din Cipru (ceea ce explică titlul poemului epic).

Zice-se că pămîntul, gemînd de mulțimea fără număr a oamenilor care nu dădeau dovadă de nici o evlavie, s-a rugat de Zeus să-i ușureze povara. Iar Zeus a dezlănțuit mai întîi războiul theban în care și-au găsit sfîrșitul foarte mulți. Mai apoi s-a slujit de sfatul lui Momos — personificare a sarcasmului și a zeflemelei răuvoitoare — lucru pe care Homer îl numește

vrerea lui Zeus (*Iliada* I, v. 5), deşi putea foarte bine să-i nimicească pe toţi cu ajutorul fulgerelor. Dar intrucît Momos l-a împiedicat să facă una ca asta, la îndemnul aceluiaşi a pus la cale nunta lui Thetys cu un muritor şi venirea pe lume a preafrumoasei copile, din ambele pricini izbucnind războiul dintre greci şi barbari, care a atras după sine uşurarea pămîntului prin pieirea multora. Această poveste o întîlnim la Stasinos, autorul *Cipriilor*, în următoarele versuri :

Pe vremuri, seminţii o mie întreg pămîntul colindau,
... în lung şi-n lat întinsa glie.
Se-ndură Zeus, văzînd acestea ; adîncu-i cuget hotărăşte
De oameni să despovăreze pămîntul, doica tuturora,
Şi să dezlănţuie războiul lui Ilion, atît de crîncen,
Scăpînd de apăsare glia prin mii de morţi ; în cîmpul Troiei
S-au prăpădit eroii ; *vrerea lui Zeus* a fost îndeplinită ...

(Scholie la Homer, *Iliada* I, 5)

NOTE

[1] Retrasă în templul din Eleusis, înălţat la porunca zeiţei de basileul cetăţii, Demetra refuză să se întoarcă în Olimp pînă ce nu va obţine eliberarea din Infern a fiicei sale, ameninţind cu foametea prin neîncolţirea seminţelor, ceea ce însemna că şi zeii erau privaţi de ofrandele oamenilor.

[2] Unii comentatori (Jean Humbert, Homère, *Hymnes*, Paris, 1937) presupun că zeiţa face aluzie la viermii intestinali, care slăbesc organismul copiilor.

[3] Sistemul primitiv de a aprinde focul, în care dafinul joacă rolul de lemn activ, iar rolul de lemn pasiv revine rodiului.

[4] Autorul imnului deplînge pe cel rămas străin de misteriile eleusine. Pe o treaptă intermediară se află cel ce a fost iniţiat parţial. Treapta supremă era atinsă doar de cel care căpăta iniţierea totală, definitivă (*Epopteia*).

[5] Cutreierînd pămîntul în căutarea fiicei sale Persephona, răpită de Hades şi dusă în Infern, Demetra a ajuns în Attica, la Eleusis, unde a devenit doica lui Demophon, unicul fiu al Metaneirei. Zeiţa ungea pruncul cu ambrozie şi-l ţinea deasupra focului în timpul nopţii, spre a-l curăţa de tot ceea ce era omenesc, făcîndu-l nemuritor. Surprinsă de Metaneira, divina doică este nevoită să renunţe la planul ei, reproşînd mamei că-şi privase fiul de privilegiul nemuririi, fireşte din ignoranţă şi indiscreţie. Se simte influenţa orfismului în aceste două versuri asemenea acelora (v. 55—56) din *Aureum carmen*, atribuit lui Pythagoras (vd. Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berolini, 1922, p. 247).

[6] Inventatorul lirei aduce un firesc omagiu Titanidei Mnemosyne, mama celor nouă Muze şi propria lui protectoare. Ea personifica memoria. Hermes era şi zeul elocinţei, oratorii antici obişnuind să-şi înveţe pe de rost discursurile.

[7] Fiica lui Atlas și a Pleionei, Maia a fost sedusă de Zeus într-o peșteră de pe muntele Cyllene, zămislindu-l pe Hermes.

[8] Înainte de a-și ceda „jucăria" inventată de el, în schimbul biciului care-i conferă prerogativa de divinitate pastorală, deținută pînă atunci de Apollon, Hermes dezvăluie fratelui său tainele lirei. Sub această lecție de muzică se ascunde una dintre cele mai vechi „arte poetice" din literatura posthomerică.

[9] Delienele slujeau pe zeul Apollon în templul din insula Delos, executind în cinstea zeului un dans ritual, însoțit de coruri. Ele imitau impecabil atît dialectele grecești, cît și „bolboroseala barbarilor", cu care aveau de-a face ionienii din Asia Mică. Oracolul din Delos era un loc de pelerinaj panhelenic încă din secolul VII î.e.n. Versurile care preced pasajul referitor la Deliade au fost citate și de Tucidide în *Războiul peloponesiac* (III, 104).

DIN LEGENDELE SACRE ('Ιεροὶ λόγοι)

Universalul Zeus, identificat cu cele patru elemente, cu rațiunea și Eros

Fr. 1

Zeus, domnul fulgerelor, este și cel dintîi, și cel din urmă;
Zeus este capul și mijlocul; doar Zeus le-a făurit pe toate;
Zeus e făptură bărbătească; Zeus e fecioară preafrumoasă;
Zeus sprijină Pămîntul mare și Ceru-mpodobit cu stele;
Zeus, via vîntului suflare, Zeus, suflul flăcării nestinse;
Zeus, temelia mării vaste, Zeus, fie Soare, fie Lună;
Zeus-împăratul și Zeus-tatăl, zămislitoru-a cîte sînt;
Supremul sceptru, daimon unic și mare-ndrumător al lumii;
Un trup de rege și întregul în care toate se rotesc;
El, focul, apa și uscatul, și firmamentul, noaptea, ziua;
Și Metis[1], cel dintîi părinte, și Eros cel atît de drag,
Căci Zeus pe toate le închide în trupul său de uriaș;

. . . .

Nepăcălitu-i cuget este Etheru-mpărătesc și veșnic;
El știe și pricepe totul și-n lumea largă nu răsună
Nici un cuvînt, nici o chemare și nici o larmă, nici un glas
Ce nu răzbate la urechea lui Zeus, coborîtor din Kronos;

. . . .

Și umerii voinici și pieptul și-a zeului spinare lată
Sint una cu văzduhul falnic . . . .
. . . . Iar pîntecu-i divin e însuși
Pămîntul, tatăl tuturora, cu coama lui de munți semeți;
El poartă peste mijloc briul noianului cu zvon de valuri
Și marea; și-a înfipt piciorul în hăul de sub scoarța gliei,
Pe unde Tártarul se-ntinde, dar și Pămîntul se sfîrșește;
Învăluindu-le pe toate, din sînu-i scoate iar și iar
Lumina ce ne-nveselește și săvîrșește mari minuni . . .

(Porphyrios, în Eusebiu, *Praep. Ev.* III, 9)

Luna, materia, natura, timpul, oceanul

Fr. 2

Apoi ivitu-s-a de-asemeni un alt pămînt întins: Selene
O denumesc nemuritorii, iar pămîntenii îi zic Luna;
Acolo afli piscuri multe, orașe multe, case multe[2] . . .

(Proclos, *Comentarii* la Platon, *Timaios* 32 B)

Fr. 3

. . . Materia aflată-n ceruri, în astre ca și-n infinit . . .

(Olympiodoros, *Comentarii* la Platon, *Alcibiade I*)

Fr. 4

. . . Natura, prin vestite fapte, și Timpul veșnic dăinuiesc . . .

(Proclos, *Comentarii* la Platon, *Timaios* 21 D)

Fr. 5

. . . Oceanul, el este sorgintea din care toate s-au născut[3] . . .

(Athenagoras, *Legat.*, c.15)

Oamenii și clima temperată

Fr. 6

. . . . i-a pus pe oameni într-un loc
De-al zeilor lăcaș departe, pe unde jumătatea axei
Lui Helios, venind, se-ntoarce, să nu le fie nici prea frig
Și nici prea cald deasupra frunții, ci potrivite, amîndouă . . .

(Proclos, *Comentarii* la Platon, *Timaios* 22 E)

DIN IMNURILE ORFICE

Către Noapte (III, 1—2, 6—7)

Cinta-voi Noaptea născătoare de oameni şi făpturi divine,
Origine a lumii, Noaptea pe care-o mai numim şi Cypris![4]
. . . .
Ne-adormi pe toţi prieteneşte, mînîndu-ţi caii prin tenebre;
Desăvîrşită doar în parte, eşti pămîntească şi cerească ...

Către Cer (IV, 1—8)

O, Cer, universal părinte, neistovita lumii parte,
Străvechiul început a toate, dar şi sfîrşitul tuturor,
Ca tatăl omenirii, veşnic dai roată sferei pămînteşti;
Lăcaş de zeităţi senine, păşeşti pe-nvîrtejite căi,
Scut al văzduhului şi-al gliei, supremul învăluitor
Păstrînd în sînul său, ascunsă, cumplita lege a naturii,
Nepotolit, cu trup albastru, cu multe chipuri, schimbător,
Vezi tot, l-ai zămislit pe Chronos[5], o, daimon mai presus de fire!

Către Ether (V, 1—4)

Zeu ce domneşti mereu şi sigur în mîndra casă a lui Zeus,
Părtaş cu fiecare astru, cu Helios şi cu Selene,
Văpaie neînvinsă, torţa fiinţelor de pe pămînt,
Ether ce străluceşti în slavă şi nobil element al lumii[6]...

Către Protogonos (VI, 1—9)

Chem pe măreţul Protogonos[7], hermafrodit născut din ou,
Cel ce colindă falnic bolta purtat de aripi aurii,
Cu glas de taur şi părinte de zei preafericiţi şi oameni,
Sămînţa faimei, multslăvitul Germinator primăvăratic[8],
Greu de cuprins în grai, zvon tainic şi lujer plin de strălucire,
Risipitorul de nori negri ce-nvăluiau cîndva toţi ochii,
Tu, ce pluteşti deasupra lumii rotindu-ţi aripile iuţi!

Ne dărui diafane raze, de-aceea te numesc și Phanes[9],
Sau regele Priap și Zeul ce-mprăștie lumina-n jur.

. . . .

Către Astre (VII, 5—8)

... Izvor de foc și strălucire din care toate s-au născut,
Predestinate și stăpîne pe-ntreaga ceată de Ursite,
Voi învățați toți muritorii ce cale duce către zei
Și alergați pe șapte cruguri spre-a străluci pe firmament.

. . . .

Către Soare (VIII, 3, 5—6, 8—9, 13, 16)

... Născut din sine însuși, ochiul deschis mereu asupra vieții

. . . .

Pe împătritele-ți picioare dansezi, stăpîn pe anotimpuri,
Și faci să crească rădăcina . . . .
Spre frumusețe duci pioșii, ești mînios pe ticăloși
Și porți cu lira ta de aur pe drumul armoniei lumea,

. . . .

Înfloritor și fără pată, nemuritor părinte-al Vremii,

. . . .

Ne judeci drept și ești prieten al apei, împăratul firii ...

Către Natură (X, 1—10, 17—23)

Natură, iscusită mamă, zămislitoarea lumii-ntregi,
Cerească, vrednică regină și daimon ziditor al firii,
Învingătoare neînvinsă, cîrmuitoare strălucită,
Puternică și pretutindeni slăvită mai presus de toate![10]
Născută cea dintîi, eternă, cîntată de bărbați străvechi,
Noptatecă și pricepută, străluminezi legată-n chingi,
Neauzită dînd tîrcoale cu pași ce nici nu lasă urme.
Podoaba zeilor, augustă, sfîrșitul fără de sfîrșit,
La îndemîna tuturora, deși îți aparții doar ție!
N-ai tată, căci ți-ai fost părinte, ești veselă, plăcută, mare;

. . . .

Tu crești nenumărate roade și, cînd s-au copt, le dezrobești,
Ești tatăl tuturor, și mamă, de-asemeni doică și dădacă,

Şi moaşă, leagăn de seminţe, depănătoare de-anotimpuri,
Dibace-n meşteşuguri, faur, slăvitul daimon creator!
Eternă şi-ndrăgind mişcarea, multîncercată, chibzuită,
Te învîrteşti de-o veşnicie într-un vîrtej ameţitor.
Rotundă, risipită-n toate, doar prin schimbare dăinuieşti!
. . .

Către Pan (XI, 6—7, 12—19)

. . . Tu, domn al armoniei firii, vrăjit de cîntece şi jocuri,
Născocitorul de vedenii, prilej de spaimă pentru oameni[11],
. . . .
Răzbunător, atras de peşteri, adevărat *Zeus* cornorat,
Pe tine se propteşte glia cu şesul ei nemărginit,
Noianul fără de odihnă, adînca albie săpată
De-Oceanul care ocoleşte cu apa lui întreg Pămîntul
Şi-o parte a tăriei — hrană şi leagăn de vieţuitoare,
Şi strălucirea de deasupra a focului ce n-are tihnă;
Ci elementele divine ţi se supun dintotdeauna;
Prin prevederea ta se schimbă natura fiecărui lucru . . .

Către Herakles (XII, 9—11, 14)

. . . Născut din sine însuşi, veşnic şi minunat vlăstar al Glici,
Mocnirea flăcării străbune, Pean[12] cu nume strălucit,
Aduci pe vajnicii tăi umeri şi zorii şi cernita noapte[13],
. . . .
Preafericitule, te-arată cu leacuri pentru orice boală . . .

Către Chronos (XIII)

Mereu înfloritor părinte de zei preafericiţi şi oameni,
Neprihănit, cu-ascunse gînduri, puternic şi viteaz Titan
Ce iroseşte orice lucru şi singur îl sporeşte iarăşi,
Purtînd neruginite lanţuri în lumea fără de hotare,
Universalul tată veşnic, o, Chronos, vorbitor dibaci,
Vlăstarul odrăslit de Glie şi Cerul năpădit de astre[14],
Prin tine-apar, cresc şi pier toate, eşti soţul Rheei, Prometeu[15],

Străbunul ce sălăşluieşte în fiecare colţ al firii,
Atît de priceput şi ager! Ascultă-mi dar piosul glas
Şi vieţii mele hărăzeşte-i un asfinţit senin şi demn!

Către Hera (XVI, 4—6)

... O, mama ploilor mănoase şi doica vînturilor iuţi!
Natura nu cunoaşte viaţa, în lipsa ta, sub nici o formă,
Căci eşti de faţă pretutindeni, te-amesteci cu cerescul aer[16]
...

Către Pluton (XVIII, 4—6, 16, 19)

... O, Pluton ce deschizi ţărîna cu legătura ta de chei
Şi-mparţi la muritori tot rodul mănosului şirag de ani!
Stăpîn pe-a treia lumii parte te-a pus Ursita-n sînul Gliei
. . . .
Suprem judecător a toate, şi nevăzute, şi văzute[17],
. . . .
Cu drag arată-te acelor ce vin la tine să se-nchine!

Către Proteu (XXV, 1—3, 6)

Chem pe Proteu, stăpînul cheii genunilor din sînul mării!
El, cel dintîi venit pe lume, rosti-nceputurile firii,
Turnînd materia divină în feluritele-i tipare[18],
. . . .
Avînd atitea la-ndemînă, oricînd îşi schimbă-nfăţişarea...

Către Zeiţa-Pămînt (XXVI, 4—9)

... Nemuritor temei al lumii, femeie cu atîtea chipuri
Ce-n chinul facerii se zbate şi naşte felurite roade,
Eternă şi de tîlcuri plină, cu sînul mare, nesecat,
O, daimon ce adulmeci iarba şi-ţi făureşti vestmînt de flori,
Chemi ploaia şi pe lîngă tine pestriţe lumi de astre trec,
Se-nvîrte veşnica natură şi curg sălbatice puhoaie! ...

Către Persephona (XXIX, 12—16)

Mereu atrasă, primăvara, de adierile din pajişti,
Cînd îţi dezvălui trupul sacru în muguri, soli de fructe
verzi,

Cînd faci culcuşul tău subt brazdă şi-n plină toamnă te nunteşti ;
Doar tu eşti pentru bieţii oameni şi viaţa, dar şi moartea lor,
O, Persephona ! Totdeauna hrăneşti şi-i nimiceşti pe toţi ...

Către Apollon (XXXIV, 14—23)

... Ai rădăcini înfipte-n hăuri, stăpîn al marginilor lumii
Întregi, căci tu eşti începutul ca şi sfîrşitul tuturora !
De-a lungul şi de-a latul boltei domneşti, mereu înfloritor
Cu lira ta al cărei sunet atinge graniţele firii ;
Dar mai ales cînd în tărie cînţi după modul dorian[19],
Tot firmamentul înstrunîndu-l, struneşti însufleţite neamuri,
Iar armonia ta urzeşte destinul omenirii-ntregi ;
Ci iarna o-mpleteşti cu vara, pe amîndouă deopotrivă,
Iscînd din grave strune iarna şi din voioase strune vara,
Dar primăvara-nmiresmată o chemi prin ritmuri doriene ...

Către Titani (XXXVII, 1—4)

Titanilor, copiii falnici născuţi de Glie şi de Cer,
Voi, bunii şi străbunii noştri stînd pe tărîmul celălalt,
Sortiţi Tartarului şi beznei genunilor de sub Pămînt,
Obîrşia şi inceputul multîncercatei omeniri[20] ...

Către subpămînteanul Hermes (LVII, 6—9)

... Ca sol subpămîntean, tovarăş cu-nsufleţitele făpturi,
Le eşti stăpîn şi-i duci cu tine cînd le-a venit sorocul trist,
Îi farmeci cu nuiaua sacră ce-adoarme omenirea-ntreagă
Şi iar trezeşti toţi adormiţii[21] . . . .

Către Nomos[22] (LXIV, 2—5, 8—9)

... Cerească Lege planetară, însemnul sigur al dreptăţii
Şi temelie a naturii, a nefîrşitei mări şi-a gliei !
Statornică, netulburată, păstrează-n veci acele norme
De care-ascultă în tărie rotirea bolţii uriaşe
. . . .

Ca nimeni alta întărește ocîrmuirea celor vii
Prin hotărîri nespus de drepte, ce nu se schimbă niciodată
...

Către Daimon[23] (LXXIII, 1—2, 6—8)

Înalț chemarea mea spre Daimon, stăpînul falnic și temut,
Seninul Zeus ce naște totul și-nsuflețește muritorii,
. . . .
În mîna lui se află cheia mîhnirilor și-a bucuriei.
Zeu fericit și cast, ne cruță de-acele jalnice necazuri
Cu care impînzești pămîntul și macini trupuri omenești...

Către Okeanos (LXXXIII, 1—5)

Pe tine te invoc, Okeanos, părinte-n veci nepieritor
Ce-ai zămislit nemuritorii și muritorul neam de oameni
Și-ncingi cu brîul tău de ape tot rotocolul pămîntesc!
Ci cîte fluvii sînt pe lume și cîte mări nemărginite
Și cîte rîuri curg pe cîmpuri le-adăpi cu unda ta curată
...

Către Thanatos (LXXXVII, 3—5)

Ci tu adormi pe totdeauna și trup și suflet, deopotrivă,
Cînd frîngi puternicele lanțuri prin care le-a legat natura
Și peste orice vietate reverși un somn adînc și veșnic[24]...

*

DIN PROLOGUL POEMULUI PSEUDO-ORFIC ARGONAUTICELE

... Cintai întîi străvechiul Haos, amarnică nevoie-a sorții,
Pe Chronos[25] care-n uriașe vîrtejuri zămisli doi fii:
Etherul și vestitul Eros, hermafroditu-atotzărit,
Părinte renumit al Nopții eterne; oamenii mai noi
Îl denumesc acuma Phanes, căci el e primul fenomen[26].

Pe-odraslele vînjoasei Brimo[27] cîntai, vădind nelegiuirea
Feciorilor născuți de Glie[28], ce-au risipit din cer sărmana
Sămînță care-odinioară a odrăslit mulțimea-ntreagă
A omenirii ce pe-ntinsul Pămîntului s-a perindat;
Și patima lui Zeus și cultul zeiței ce străbate piscuri
Și pe-al Cybelei munte falnic o ocrotea pe Persephona[29],
Căci fata suferea din vina nebiruitului Kronid ...

. . . .

... Prin arta de-a ghici deprins-ai ce numeroase căi aleg
Jivine, păsări și în ce fel sînt măruntaiele-așezate[30];
Ți-am deslușit ce tîlc se-ascunde în suflete de muritori
Pornind pe-a viselor cărare, cînd inima-i de somn robită;
Ai priceput minuni și semne și zborul astrelor pe cer,
Izbăvitoarea ispășire ce-ajută mult pe pămînteni,
A zeilor înduplecare și pentru morți bogate daruri ...

NOTE

[1] Metis, „Prevederea" și Eros sînt două denumiri ale lui Phanes, născut din Oul cosmic, identificat aici cu Zeus, simbolul zeului universal, preamărit și de Cleanthes într-un imn celebru (vezi *Orfeu*, fr. 12, vol. I, partea 1, p. 56 și notele 25, 26 și 27).

[2] Luna este o copie fidelă a Terrei. Și Empedocles credea că „Luna se află în munții Pămîntului, fiind adumbrită de crestele lui" (vezi Empedocles, fr. 46, vol.I, partea a 2-a, p. 490).

[3] Din „al zeilor tată", cum apare la Homer, Okeanos devine aici părintele tuturor lucrurilor (vezi Homer, fr. 1 și fr. 2, vol. I, partea 1, p. 9 și notele 1 și 2).

[4] Noaptea, care joacă un rol însemnat în cosmogonia orfică, este aici identificată cu Afrodita, supranumită și Cypris.

[5] Acest imn respectă tradiția hesiodică: Chronos este aici fiu al lui Uranos. Vezi mai departe nota 25.

[6] Etherul personifică zonele superioare ale Cerului, unde lumina este mai pură decît în imediata apropiere a Pămîntului.

[7] Protogonos („Cel dintîi venit pe lume"), hermafroditul zeu al luminii ivit din Oul cosmic primordial (vezi Orfeu, fr. 13, p. 57, vol. I, partea 1, p. 57: „divinitate bicorporală" și nota 30 la acest fragment).

[8] În original Erikepaios („Germenele"), primăvăratică divinitate germinativă, una dintre cele trei denumiri ale lui Phanes (vezi nota 26 la Orfeu, fr. 12, vol. I, partea 1, p. 56).

[9] Protogonos este aici identificat cu Phanes, închipuit ca o albină cu aripi de aur care zbura în slava cerului cu un zumzet puternic. Acest Phanes era înzestrat cu patru capete în care recunoaștem simbolurile animale ale anotimpurilor din Zodiac: Zeus, „Berbecul" era primăvara; Helios, „Leul" vara; Hades, „Șarpele" sau „Dragonul", iarna, iar Dionysos, „Taurul", Anul Nou. De aici epitetul „cu glas de taur" din versul 3.

[10] Natura este aici zeificată ca și în unele poeme latinești tîrzii, de pildă, cele aparținînd lui Claudianus (secolul IV). Avem de-a face poate cu o încercare de apropiere a ideologiei orfismului tîrziu de ideile fizicaliste despre apariția lumii și a vieții, combătută de poeții creștini, Prudentius, printre alții.

[11] Spaima subită de care este cuprinsă o persoană sau o colectivitate întreagă a căpătat denumirea de panică. Atît imnul homeric cît și cel orfic închinat lui Pan se fac ecoul etimologiei populare care apropia numele zeului de cuvîntul grecesc *pan* = „totul". Ca atare, zeul agrest a ajuns în mod surprinzător o incarnare a Universului.

[12] Dintr-un zeu care vindeca bolnavii cu ajutorul plantelor, Pean s-a transformat cu timpul într-un epitet ritual al lui Apollon acordat în *Imnurile orfice* și lui Pan, Dionysos, Herakles.

[13] Într-un imn probabil nu străin de influența orfică, Nonnos (secolul V e.n.), autorul epopeii *Dionysiacele*, l-a identificat pe Herakles cu Soarele.

[14] Contrar theogoniei orfice, Chronos descinde din Uranos (Cerul) și Gaia (Pămîntul), fapt constatat și în imnul închinat Cerului (IV). Vezi mai sus nota 5. Această pendulare între mitologia tradițională și cea a sectei orficilor caracterizează întreaga culegere imnică, atribuită lui Orfeu.

[15] Prometeu (în limba elină „Prevăzătorul") este un epitet potrivit pentru Chronos.

[16] Și la Empedocles (vezi Empedocles A 33), Hera este „aerul dătător de viață".

[17] În infernul homeric, Minos, Eacos și Rhadamanthys erau judecătorii înaintea cărora se înfățișau sufletele morților.

[18] Dintr-o divinitate marină care are darul metamorfozării grație căreia căuta să scape de obligația de a prezice viitorul atunci cînd era prins de un muritor, Proteus devine zeul transformării perpetue a materiei.

[19] Dintre cele trei moduri ale muzicii grecești antice, doric, frigian și lydian, cel doric se distingea prin gravitatea lui. Cu ajutorul lirei sale, Apollon aduce succesiunea anotimpurilor, asigurînd armonia cosmică (vezi și imnul VIII *Către Soare*, versul 9: „Tu porți cu lira ta de aur pe drumul armoniei, lumea").

[20] Aluzie la mitul antropogenetic, reprezentativ pentru cosmogonia orfică.

[21] Orficii, ca și pythagoreicii, credeau în metempsihoză, istovitorul ciclu al reîncarnărilor fiind fără sfîrșit pentru neinițiați. Unicul vers din *Imnurile orfice*, unde întîlnim o aluzie clară la viața de dincolo și la transmigrația sufletelor, conține o reminiscență homerică: nuiaua de aur care adoarme pe oameni și deșteaptă pe adormiți apare în ultimul cînt al *Odiseei*. Chiar și criticii alexandrini contestau autenticitatea homerică a primelor 274 de versuri ale acestei rapsodii.

[22] Alături de imnurile închinate lui *Nemesis* (LXI), *Dreptății* (LXII) și *Justiției* (LXIII), apare și unul consacrat *Legii (Nomos)*, regină a zeilor și a oamenilor. Ea este deopotrivă „cerească" („uránion" — οὐράνιον), planetară („astrothéten" — ἀστροθέτην) și însemn al dreptății („sfregída dikaien" — σφρηγῖδα δικαίην).

[23] Epitetul „daimon", des întîlnit în *Imnurile orfice*, este acordat nu numai elementelor constitutive ale Kosmos-ului sau divinităților minore, ci și unor zei importanți (Poseidon, Apollon, Artemis, Dionysos, Demeter, Pan etc.). Aici Daimon-ul personifică providența divină.

[24] O infirmare a nemuririi sufletului (vezi nota 21).

[25] Spre deosebire de versiunea hesiodică, Chronos, care nu trebuie confundat cu Kronos, fiul lui Uranos şi al Geei, este o divinitate primordială, unicul principiu necreat, dar creator. Chronos zămisleşte Haosul şi Etherul, transmiţînd ultimului puterea sa creatoare. Etherul acţionează asupra materiei haotice, care ia forma unui ou, avînd un înveliş intunecat, personificare a Nopţii, înfăţişare a Haosului. Din Oul primordial se naşte Phanes, numit şi Metis, Eros sau Erikepaios. Phanes, principiul orfic al luminii, este creatorul Pămîntului, Cerului, Soarelui, Lunii etc. Uranos (Cerul) preia sceptrul puterii din mîinile Nopţii, locul de zeu universal, deţinut de Phanes, fiind luat de Zeus (vezi nota 26 la Orfeu, fr. 12, vol. I, partea 1).

[26] Întrucît originalul sugerează că Phanes („Luminoasă apariţie") îşi trage numele de la faptul că a fost prima apariţie, am apelat la un neologism cu sonoritate apropiată.

[27] Brimo („Cea puternică" sau „Care inspiră groază") denumea în egală măsură pe Hecate şi pe Persephona, dar contextul pledează pentru fiica lui Zeus şi a Demetrei, menţionată dealtfel în versurile următoare.

[28] În lista lucrărilor atribuite lui Orfeu figura şi o *Gigantomahie*, evocarea luptei dintre olimpieni şi uriaşii copii ai Gliei (Gaia).

[29] Mai înainte ca Persephona să devină soţia lui Hades, Zeus şi-a sedus propria sa fiică, luînd înfăţişarea unui şarpe. Din această silnică unire s-a născut primul Dionysos, Zagreus, pe care Zeus l-a dat în grija Cureţilor. Asmuţit de Hera cea geloasă, Titanii au izbutit să-l momească pe micul Zagreus cu ajutorul cîtorva jucării, devorîndu-l. De aici epitetul de „Zagreus" al lui Dionysos. N-a scăpat intactă decît inima. Zeus a inghiţit-o el însuşi, sau a sfătuit-o pe Semele să facă acelaşi lucru şi astfel s-a născut al doilea Dionysos. Tatăl lui Zagreus i-a fulgerat pe Titanii care se înfruptaseră dintr-o făptură divină. Din cenuşa celor pedepsiţi s-au născut oamenii, avînd o natură dublă : una telurică şi alta divină, graţie devoratului Zagreus. Zeiţa care o fereşte zadarnic pe Persephona de insistentul ei tată este Rheea sau Cybele, stăpîna muntelui frigian cu acelaşi nume. *Kronides* (fiul lui Kronos) este patronimicul lui Zeus.

[30] Este vorba de două feluri deosebite de a ghici viitorul : observarea drumului fiarelor şi zborul păsărilor (ornithomancia), precum şi „citirea" în măruntaiele unor animale aduse jertfă zeilor. Această din urmă „artă" a cunoscut o mare dezvoltare în lumea latină, prin intermediul augurilor.

SECȚIUNEA A VIII-A

CÎMPURI DE REZONANȚE FILOSOFICE



CUPRINS

XENOFON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Istoricul Xenofon din Atena (430—354 î.e.n.) este una din figurile luminoase ale umanismului clasic elen. Sub o înfăţişare distinsă şi chip plăcut, se ascundea un suflet delicat, sincer şi generos, care nu s-a dezminţit de-a lungul întregii sale vieţi. Personalitatea sa marcantă este rodul sintezei a două culturi opuse, ateniană şi spartană, ale căror rivalităţi frăţeşti le-a depăşit cu înţelepciune.

Atenian de obîrşie, Xenofon este fiul lui Gryllos, cavaler din districtul Erchia, şi discipol credincios al lui Socrate. După moartea maestrului, Xenofon, statornic în veneraţia ce i-a purtat-o, a sprijinit discret cu ajutoare materiale familia văduvită de părinte şi a căutat cu rîvnă să reabiliteze, în scrierile sale, memoria marelui filosof.

Fire curioasă şi avidă de cunoaştere, tînărul Xenofon a fost eroul unei captivante şi primejdioase aventuri, care l-a scos pentru totdeauna din mijlocul societăţii ateniene, schimbîndu-i complet rosturile vieţii. Un prieten beoţian, Proxenos, care trăia la curtea prinţului persan Cyrus, îl invită într-o zi pe Xenofon printr-o scrisoare să poftească la Sardes. Dornic să cunoască lumea, Xenofon acceptă invitaţia şi curînd se înrolă ca simplu observator în expediţia pe care Cyrus o pusese la cale împotriva fratelui său Artaxerxes, Marele Rege de la Susa (401 î.e.n.). Curînd însă Cyrus fu ucis în luptă şi cei zece mii de mercenari greci din slujba acestuia se treziră fără stăpîn şi fără resurse, adînc în inima Asiei. Atunci intră in arenă Xenofon, preluă comanda acestei oştiri descurajate şi, cu o pricepere de comandant nebănuită, o readuse teafără pînă la Marea Egee şi apoi în Elada.

Nu se ştie nici pînă azi dacă Xenofon s-a reîntors atunci la Atena. Fapt sigur este că în 396 î.e.n. el se angajă într-o nouă expediţie militară alături de Agesilaos, regele Spartei, şi de generalul acestuia Thibron. Aceştia au fost însărcinaţi de Sparta cu o campanie împotriva satrapilor persani care asupreau cetăţile elene din Asia Mică, iar Xenofon, însufleţit de idee, îi însoţi. Curînd însă o coaliţie luă naştere, împotriva Spartei, între Theba, Atena, Corint şi Argos ; Agesilaos fu rechemat ca să-şi apere cetatea. Xenofon, pentru care Sparta devenise a doua patrie, i se alătură de îndată. Lupta de la Coroneea îl găsi pe acesta în rîndurile oştirii spartane.

Această participare făţişă a atras asupra sa exilul, decretat de Atena ἐπὶ Λακωνισμῷ, „pentru părtinirea laconienilor". Condamnat deci la exil şi lipsit de bunurile sale, Xenofon se stabili în Pelopones, unde fu primit cu cinste de lacedemonieni care îi dăruiră un domeniu bogat, lîngă Skillus, în Elida. Aici Xenofon şi-a petrecut o perioadă rodnică a vieţii, împreună cu soţia şi cu cei doi fii ai lor, Gryllos şi Diodor. Pe această proprietate funciară Xenofon a avut răgazul să vîneze, să-şi primească

prietenii şi, mai ales, să-şi scrie în tihnă majoritatea lucrărilor sale. Dar, în jurul anului 371 î.e.n., din cauza unui război stîrnit între Elida şi Sparta, Xenofon se văzu silit să părăsească domeniul; se stabili cu familia la Lepreon, apoi la Corint. De aici nu se ştie dacă s-a mai întors vreodată la Atena. Dar reabilitarea sa în faţa patriei de obîrşie s-a înfăptuit cam prin 365 î.e.n. cînd Atena şi Sparta se uniră contra Thebei. Moartea eroică a lui Gryllos, fiul mai mare al lui Xenofon, în rîndurile cavaleriei ateniene care lupta alături de spartiaţi la Mantineea, îi aduse istoricului concilierea definitivă cu patria mamă.

Xenofon a scris mult şi opera sa este printre puţinele care s-au păstrat din antichitate integral. Parte din lucrările sale se referă la Socrate, ca *Apologia*, *Memorabilia*, *Banchetul*. Altele au ca subiect viaţa de ostaş şi de comandant, ca *Anabasis*, *Hipparchos*, *Cyropaedia* şi *Despre călărie*. Viaţa de familie şi viaţa cetăţii constituie tema lucrărilor *Statul lacedemonian* şi *Hieron*. În sfîrşit, *Agesilaos* şi *Hellenicele* sînt lucrări de istorie.

BIBLIOGRAFIE

L. Strauss, *Xenophon's Socratic discourse. An interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca Cornell Univ. Pr., 1970; T. B. L. Webster, *Every day life in Classical Athens*, London, 1969; A. R. W. Harrison, *The law of Athens. The family and property*, Oxford Univ. Pr., 1968, XIX. 1, V. şi Secţ. a III-a a prezentei lucrări, vol. II, partea 1, cap. GÎNDIREA SOCIALĂ ATRIBUITĂ LUI LYCURG.

F. Şt.

Religiozitate

Fr. 1

— Crezi, o Socrate, că este cu neputinţă să prevedem atîtea şi atîtea intemperii? Grindina, chiciura, seceta, ploile mari, rugina şi alţi duşmani nu vin adesea să ne răpească rodul celor mai frumoase planuri, al celor mai nobile lucrări? De cîte ori molima n-a rărit turmele cele mai bine îngrijite! — Puterea zeilor[1], o Critobulos, nu stăpîneşte mai puţin agricultura decît meşteşugul armelor. Eu te credeam informat asupra acestui adevăr. Nu vezi că, înainte de-a începe o acţiune, omul îşi face favorabili zeii, îi consultă asupra a ceea ce trebuie să facă sau să nu facă, cercetînd viscerele victimelor sau cîntecul păsărilor? Crezi tu oare că, pentru agricultură, ai mai puţin nevoie de protecţia lor? Să ştii bine că înţeleptul îi imploră fie pentru a obţine o recoltă imbelşugată de roade uscate şi de cele zemoase, fie pentru ca să-i trăiască boii, caii, oile şi, cu un cuvînt, tot ceea ce posedă. VI. — Ai dreptate, o Socrate, cînd îmi spui să nu întreprind nimic fără a implora protecţia zeilor, deoarece ei sînt stăpînii noştri şi în timp de pace ca-n vreme de război ... VIII ... Cînd divinitatea ne trimite furtuni, nu ai suficient timp nici pentru a căuta ceea ce lipseşte, nici pentru a da lucrul prost întreţinut. Divinitatea se mînie şi e aspră cu cei laşi; dacă ea este destul de bună pentru a nu pierde pe oameni, al căror merit se rezumă la a nu face greşeli, aceşti oameni trebuie să se considere foarte fericiţi; şi dacă divinitatea protejează şi salvează pe cei care nu neglijează nimic, ea are dreptul la cea mai mare recunoştinţă ...

Oiconomicul V; VI; VIII.

Fr. 2

... — Convins că divinitatea nu acordă niciodată favorurile sale unui om indolent şi laş [spune Critobulos],

că omul nu dobîndeşte totdeauna nici prudenţă şi nici hărnicie, eu încep prin a-i cinsti pe zei. Mă silesc, deci, să merit, prin rugăciuni corecte, putere, sănătate, consideraţie, bunăvoinţa prietenilor, favorul de a ieşi onorabil din bătălii; le cer apoi avere, rod al unei munci harnice cinstite ... Mie mi se pare atît de plăcut, o Socrate, de a oferi un cult măreţ zeilor.

Oiconomicul XI

Premisele însuşirii ştiinţei

Fr. 3

Am vorbit despre ştiinţa de a reuşi în agricultură ca şi în toate celelalte profesiuni ale societăţii. Sînt departe de a spune că e suficient un exemplu sau o lecţie pentru a-ţi însuşi această ştiinţă; eu pretind, dimpotrivă, că e nevoie de instrucţie şi de o natură fericită; eu spun mai mult, că trebuie să fii un zeu sub înfăţişarea unui muritor.

Oiconomicul XXI

Împotriva sofiştilor

Fr. 4

Eu mă mir, pe bună dreptate, de aşa-numiţii sofişti[2], care pretind că cei mai mulţi dintre ei călăuzesc pe tineri spre virtute, cîtă vreme, în fapt, îi chiar îndepărtează de ea. Căci eu n-am văzut bărbat pe care sofiştii de astăzi să-l fi făcut virtuos; în afară de aceasta, sofiştii n-au scris nici măcar lucrări a căror lectură să-i facă pe oameni mai buni. Dimpotrivă, multe din scrierile lor au îmbrăţişat teme frivole care stîrnesc în sufletul tinerilor plăceri deşarte, fără a le strecura o fărîmă de virtute; aceste scrieri oferă o inutilă controversă celor care sperau să înveţe ceva din ele, îi abat de la studii folositoare şi-i învaţă numai lucruri rele. Eu le aduc serioase imputări pentru aceste grave prejudicii. Aşijderea, cît priveşte scrierile lor, eu le condamn pentru expresiile lor căutate şi pentru lipsa unor idei juste care ar putea forma tinerele vlăstare cu înclinări spre virtute. Eu nu sînt decît un om obişnuit, dar ştiu prea bine că prima instruire a omului cinstit i-o dă natura însăşi;

a doua îi vine de la cei care cunosc cu adevărat binele mai degrabă decît de la cei care nu deţin decît arta de a înşela. Negreşit eu nu mă joc cu cuvintele ca sofiştii[3]; (nici nu caut acest lucru); eu caut să exprim nişte cunoştinţe corecte de care au nevoie pentru virtute cei cu educaţie aleasă; într-adevăr, cuvintele n-ar putea să-i educe, ideile însă da, dacă sînt frumoase. Mulţi alţii îi critică pe sofiştii de azi şi nu pe filosofi, pentru că filosofia lor e un joc de termeni şi nu de idei. Îmi dau seama că ei au scris frumos şi cursiv; dar prin aceasta îmi va fi mai uşor să le reproşez pe dată că n-au scris corect. Iar lucrarea mea s-a scris astfel (într-o înlănţuire logică) ca să evite erorile şi să nu creeze sofişti, ci oameni înţelepţi şi cinstiţi. Dorinţa mea este ca scrierile să nu pară mai folositoare decît sînt, în măsura de-a putea fi ireproşabile pe vecie. Sofiştii, dimpotrivă, vorbesc pentru a înşela şi scriu pentru a-şi mări cîştigurile. Ei nu sînt de folos nimănui, pentru că n-a existat şi nici azi nu există nici un înţelept printre ei; dar fiecăruia îi place să se numească sofist, adică „înţelept", ceea ce este o ruşine pentru cei cu mintea sănătoasă. Îi sfătuiesc deci pe oameni să nu păstreze ideile răspîndite de sofişti şi să nu dispreţuiască reflecţiile adevăraţilor filosofi[4]. Sofiştii nu vînează decît bogătaşi şi tineri, în vreme ce filosofii sînt accesibili şi prieteni tuturor deopotrivă; faţă de averea oamenilor ei nu arată nici preţuire, nici dispreţ.

Tratat de vînătoare XIII.

Munca în genere

Fr. 5

Cei care îşi închină viaţa unei munci şi învăţături neostoite dobîndesc, prin trudnice preocupări, cunoştinţe pentru ei înşişi, iar patriei lor îi gătesc mîntuirea. Dimpotrivă, cei care nu vor să se instruiască prin muncă istovitoare, ci caută să ducă o viaţă în desfătări inoportune, aceştia sînt din fire cei mai respingători. Căci ei nu ascultă nici de lege şi nici de sfaturile bune. Cum nu se ostenesc muncind, nu descoperă ce va să fie un om bun, astfel că ei înşişi nu pot să devină nici respectuoşi şi nici înţelepţi. Deoarece le

lipsește educația, aruncă multe defăimări asupra celor care au avut parte de ea ...[5]

Tratat de vînătoare XII

Fr. 6

Agricultura[6], dimpotrivă, pe lîngă faptul că ne procură atîtea bunuri, ea nu îngăduie oamenilor să fie leneși, ci le pretinde să se obișnuiască a suporta arșițele verii și gerurile iernii. Mai mult chiar, agricultura dă vigoare celor ce o practică cu propriile lor brațe; cît privește pe cei care supraveghează lucrările cîmpului, agricultura îi face bărbați cu adevărat, prin faptul că-i scoală în zori și-i obligă să facă drumuri lungi pe jos. ... Agricultura este mama și doica ce hrănește celelalte meșteșuguri; dacă este în vigoare, totul înflorește odată cu ea; dar peste tot unde pămîntul este condamnat la sterilitate, artele mor, aș zice, și pe mare și pe uscat ...

Pămîntul, apoi, care este el însuși o divinitate[7], dă sufletelor atente lecții de dreptate[8]. Recunoscător, pămîntul copleșește cu binefaceri pe cei care-l copleșesc pe el cu îngrijiri.

Oiconomicul V

Muncile fizice ale celor liberi

Fr. 7

Meșteșugurile așa-numite „mecanice"[9] sînt și hulite și, pe bună dreptate, au proastă reputație în orașe. Într-adevăr, cei care practică meșteșugurile, și cei care le învață, condamnați fiind să ducă mai mult o viață sedentară[10], să trăiască la umbră, uneori alături de un foc continuu, își distrug totodată sănătatea. Iar dacă trupul suferă anumite dereglări, sufletul mai este el capabil de o mare forță? În afară de acestea, astfel de oameni nu au răgazul necesar să facă ceva nici pentru prieteni, nici pentru țară, astfel încît ei trec drept răi prieteni și slabi apărători ai patriei. De aceea, în unele țări, mai cu seamă în acelea care se disting prin gloria armelor[11], e interzis cetățenilor să practice o profesiune mecanică ...

Oiconomicul IV

Fr. 8

Noi am mai spus că este cu neputință să învățăm toate meșteșugurile și am socotit că cetățenii nu datorează nici o considerație așa-numitelor *arte mecanice*, deoarece ele degradează în același timp trupul și sufletul. Ca dovadă convingătoare poate fi luat cazul unei invazii ; dacă, atunci, meșteșugarii și agricultorii ar fi împărțiți în două grupuri și ar fi întrebați, și unii și alții, dacă se cuvine să fie apărate ogoarele sau mai bine să se retragă de pe ele în cetate, sîntem convinși că, în aceste împrejurări, agricultorii ar opina pentru apărarea ogoarelor, în vreme ce meșteșugarii ar fi de părere să nu se angajeze într-o confruntare armată, ci să stea pe loc fără a se expune la osteneli și primejdii, ținîndu-se în marginile acelei pasivități cu care s-a obișnuit educația lor.

Am dovedit, de asemenea, că agricultura, care procură necesarul, este profesiunea cea mai demnă de omul cinstit și virtuos și, totodată, prima dintre profesiuni. Această ocupație, spuneam, se învață cel mai ușor și se exercită cu cea mai mare plăcere. Conferind corpului forme frumoase și o bună constituție, agricultura nu ocupă într-atît spiritul încît să-ți neglijezi prietenii sau viața publică. Ea inspiră omului curaj . . ., deoarece cîmpiile care-l hrănesc nu sînt apărate de fortărețe[12]. În toate ocîrmuirile, agricultura este profesiunea cea mai cinstită, pentru că ea dăruiește statului cei mai virtuoși cetățeni și cei mai bine intenționați.

Oiconomicul VI

Sclavia

Fr. 9

Eu i-am atras atenția soției ca sclavii noștri să nu facă copii contra dorinței noastre[13] ; căci, dacă slugile bune își dublează atașamentul față de noi cînd au familie, cele rele dobîndesc, în sînul familiei, mari mijloace de a fi vătămători stăpînilor lor . . . .

[Cît privește sclava ce poartă răspunderea casei], i-am inspirat dragoste pentru noi, făcînd-o părtașă la bucuriile noastre cînd am fost veseli, împărtășindu-i necazurile noastre cînd am fost mîhniți. I-am insuflat dorința de a contribui

la creșterea bunăstării noastre, făcînd-o să o cunoască prin asocierea ei la fericirea noastră. Am făcut să se trezească în ea dragostea de dreptate[14], preferind omul cinstit celui netrebnic, arătîndu-i că primul trăiește mult mai bogat și mult mai respectat decît celălalt. Iată, deci, în ce fel am atras-o spre noi ...

Oiconomicul IX

Fr. 10

— În rîndul animalelor, există două mijloace puternice de supunere la ascultare[15]: pedeapsa, cînd nu se supun, tratament bun, cînd își arată serviciile. Un cal de curse tînăr nu e docil decît pentru că e lăudat cînd e blînd și, cînd e nărăvaș, e supus unor manevre dificile pînă învață să asculte de voința călărețului. Oare cățeii, care nu au nici inteligența omului, nici facultatea de a articula sunete, nu după aceleași principii învață să alerge ici-colo, să zburde, să se dea peste cap și să facă alte asemenea giumbușlucuri? Dacă sînt ascultători, ei capătă ceea ce le trebuie; dar sînt pedepsiți dacă refuză să asculte. Cuvîntul nu este o armă mai puțin puternică înaintea omului; pe oameni îi supui arătîndu-le că este important pentru ei să fie supuși. Cît privește sclavii, educația lor, atît de apropiată de cea a unei brute, este foarte propice pentru a-i determina la ascultare. Dacă li se satisface pofta ahtiată de mîncare[16], s-a făcut destul pentru ei.

Oiconomicul XIII

Virtutea și virtuțile

Fr. 11

E prea bine cunoscut faptul că tuturor le place virtutea; dar cum ea nu se poate cîștiga decît cu sudoare, mulți o părăsesc; căci dobîndirea virtuții este nesigură, în vreme ce ostenelile pe care ea le cere sînt întru totul evidente. Dacă virtutea ar fi avut un trup vizibil, negreșit oamenii ar fi nesocotit-o mai puțin, deoarece ar fi știut că, așa după cum lor le este clară înfățișarea virtuții, tot astfel ei înșiși sînt văzuți de virtute ... Dar cum nu o văd, oamenii săvîrșesc multe fapte rele și rușinoase împotriva ei, crezînd

că nici ea nu-i vede. Dar virtutea e prezentă pretutindeni, deoarece este nemuritoare; ea cinstește pe cei ce o cultivă şi îi copleşeşte de ocară pe cei răi. Dacă oamenii ar şti că virtutea are privirea aţintită asupra lor, negreşit ei s-ar repezi întru întîmpinarea ostenelilor şi a educaţiei ..., şi ar cuceri-o în întregime ...

Tratat de vînătoare XII

Fr. 12

După aceea, Socrate a spus: Ne-ar rămîne, deci, de demonstrat că temele propuse de fiecare dintre noi merită într-adevăr toată atenţia.— Poate aţi vrea să mă ascultaţi pe mine mai întîi, zise Callias[17], pentru că în timp ce vă aud cum vă zbateţi să găsiţi ce este dreptatea[18], eu îi fac pe oameni mai drepţi ..., dîndu-le arginţi.

La acest cuvînt, Antisthenes[19], ridicîndu-se, îl întrebă pe un ton apăsat. – O Callias, oare unde socoţi tu că-şi ţin oamenii dreptatea, în suflet sau în pungă? — În suflet, negreșit, zise el. — Şi, dacă tu le umpli punga cu arginţi, crezi că le faci sufletul mai drept? — De bună seamă. — Cum adică? — Deoarece, atunci cînd ştiu că vor avea din ce să-şi procure cele de trebuinţă, ei nu vor mai dori să-şi primejduiască viaţa prin infracţiuni. — Dar ţie personal, îţi restituie oare ceea ce primesc de la tine? — Nu, într-adevăr, zise. — Dar ce primeşti în schimbul banilor, poate recunoştinţă? — Nu, pe Zeus, nici măcar atît; ba unii îmi poartă chiar mai multă duşmănie decît înainte.

Symposion IV

Fr. 13

Luînd apoi cuvîntul Critobulos, zise: Eu o să vă arăt acum pricinile pentru care frumuseţea îmi dă încredere ... Dacă tu, Callias, eşti mîndru că poţi să-i faci pe oameni mai drepţi, eu sînt mai îndreptăţit decît tine să cred că pot să-i conduc pe oameni la tot felul de virtuţi (prin frumuseţe)[20]. Căci pasiunea pe care frumuseţea o inspiră celor îndrăgostiţi îi face mai dezinteresaţi faţă de avere, mai întreprinzători, mai dornici de a se avînta în primejdii, mai modeşti şi mai stăpîniţi, de vreme ce se ruşinează să ceară chiar ceea ce doresc mai mult ...

Symposion IV

Fr. 14

Charmides[21], zise atunci Callias, e rîndul tău acum să ne explici de ce prețuiești atît de mult sărăcia. — Este un adevăr unanim recunoscut, zise Charmides, că siguranța este preferabilă temerii, că libertatea prețuiește mai mult decît sclavia, că e mai bine să fii slujit decît să slujești, la fel și să te bucuri de încrederea patriei tale decît să fii înconjurat de bănuieli. Oi eu, chiar în acest oraș, cînd eram bogat, mă temeam mai întîi să nu-mi spargă vreun hoț casa ca să-mi ia banii și să-mi facă vreun rău mie însumi. Apoi îmi curtam pînă și delatorii, știind bine că mai degrabă aș fi în stare să sufăr un rău, decît să-l fac eu altora. Pe deasupra, orașul îmi impunea mereu noi impozite de plătit și nu puteam pleca nicăieri în vreo călătorie. În prezent însă, cum mi s-au luat averile de peste hotare, cum nu culeg eu rodul nici al celor din interiorul frontierelor, cum mobilierul locuinței mi s-a vîndut la licitație, dorm fără griji, întins cît sînt de lung, am cîștigat încrederea patriei, nu mai sînt amenințat, ci sînt eu o amenințare pentru alții, și, ca orice om liber, pot să călătoresc sau pot să rămîn în țară după bunul meu plac; bogătașii se ridică de pe scaune în fața mea și-mi cedează trecerea pe drum. Și așa, în prezent, sînt asemenea unui rege, în vreme ce, odinioară, eram în mod vădit un sclav. Și pe atunci eu plăteam tribut poporului, acum însă orașul, tributar mie, mă hrănește. Mai mult decît atît: cînd eram bogat, eram înjurat pentru că mă aflam în societatea lui Socrate, în prezent, că sînt sărac, pe nimeni nu-l mai preocupă acest lucru. Cînd posedam averi considerabile, fie statul fie nenorocul îmi smulgeau cîte ceva din ele; acum nu mai pierd nimic, căci nu mai am ce, și sper mereu să pun mîna pe cîte ceva[22] ...

Symposion IV

Fr. 15

— Acum, Antisthenes[23], zise Socrate, spune-ne de ce te fălești cu averea, tu care ai atît de puțin? — Pentru că, dragii mei, eu socot că nu în casă își au oamenii averea și sărăcia, ci în sufletele lor. Eu văd multe persoane particulare care, deși au averi nenumărate, se cred atît de săraci încît îndură orice osteneală și orice primejdie numai să cîș-

tige mai mult. Cunosc eu şi fraţi care au avut parte de moştenire egală, dar unul din ei are din ea cu îndestulare, ba chiar cu prisosinţă peste cheltuieli, celălalt duce lipsă de toate. Observ eu şi pe unii tirani care au atîta lăcomie de bani încît fac mai multe fărădelegi decît nevoiaşii. Pe unii oameni nevoia îi împinge la furt ... ; sînt apoi regi care distrug case, omoară mulţimi şi adesea înrobesc oraşe întregi pentru averile lor. ... Ei seamănă, cred, cu omul care, aşezat la o masă încărcată de bunătăţi, ar mînca întruna şi nu s-ar sătura niciodată ... În schimb eu, ca Socrate, departe de a-mi ascunde averea, o arăt tuturor prietenilor mei, pentru că sînt bogăţii sufleteşti pe care le împart tuturor celor care le doresc ...

Symposion IV

Fr. 16

Dragi prieteni, luă cuvîntul Socrate, oare vă daţi seama că noi ne aflăm în prezenţa unei mari divinităţi, egale în vîrstă cu zeii veşnici? Ea are chipul unui copil, dar îmbrăţişează toate cele existente prin imensitatea sa; această *fiinţă* cu *suflet* de om este Iubirea[24]; cum să nu ne aducem aminte de ea, cînd noi toţi sîntem iniţiaţi în misterele ei? ...

În afară de aceasta, eu nu ştiu dacă există o singură Afrodită sau două[25], una cerească, alta vulgară. ... Este uşor de imaginat că cea vulgară stîrneşte iubirile trupeşti, pe cind cea cerească inspiră dragostea spirituală, prietenia şi faptele frumoase ... Doresc să dovedesc acum că iubirea sufletească este mult superioară dragostei trupeşti. Cu toţii ştim că, fără iubire, nu există nici o legătură vrednică de luat în seamă. O dulce nevoie şi dorinţă ne îndeamnă să iubim pe cei al căror caracter îl admirăm. Dar mulţi dintre cei prinşi de farmecul trupesc al unora le dispreţuiesc caracterul şi-i urăsc pe cei cărora le-au cîştigat dragostea. În cazul că vor iubi şi una şi alta, floarea vîrstei se veştejeşte repede şi, de îndată ce prospeţimea trupului dispare, se ofileşte odată cu ea şi iubirea; dimpotrivă, sufletul, pe măsura vîrstei, devine tot mai înţelept şi mai vrednic de a fi iubit. Dealtfel, în bucuriile oferite de frumuseţea trupului se naşte şi un oarecare dezgust; în mod necesar, ele produc acea saţietate care se încearcă la o masă îmbelşu-

gată, în vreme ce iubirea sufletească nu satură niciodată pentru că este curată[26].

Symposion VIII

NOTE

[1] E vorba despre credinţa în puterea zeilor ce se manifestă la grecii din timpul lui Xenofon; ei îşi făceau favorabili zeii prin jertfe, înainte de-a întreprinde o acţiune; consultau vrerea zeilor în diverse chipuri; cereau protecţia lor în toate împrejurările. Zeii erau consideraţi stăpînii oamenilor.

[2] Diatriba împotriva sofiştilor din *Tratatul de vînătoare* xenofontic pare a proveni de la Antisthenes Cynicul (v. Diogenes Laërtios VI; 1–15).

[3] Din tot ce ne-a transmis antichitatea, „jocul cu cuvintele" pare a fi cea mai gravă imputare ce li se aducea unora dintre sofişti. Aceştia pretindeau că orice temă poate fi susţinută în două direcţii opuse, cu aceleaşi şanse de succes.

[4] Se remarcă şi în aceste cuvinte atitudinea lui Xenofon. Fără să strălucească în scrierile sale, Xenofon se prezintă cu foarte mult bun-simţ. Ca discipol al lui Socrate, el are aceleaşi vederi înalte despre filosof ca şi dascălul său.

[5] În acest fragment, Xenofon face elogiul muncii intelectuale, de instruire şi educaţie, punînd accent pe foloasele personale şi de stat pe care ea le aduce. Educaţia creează oameni de ispravă, oameni de bine şi apărători siguri ai patriei. V. Di Benedetto, *Il proemio del Cynegetico di Senofonte*, „Maia", XIX, Bologna, 1967, 22–40, pp. 230–254, arată că, dacă Xenofon a acordat activităţii pedagogice a lui Chiron o importanţă ce depăşeşte mult datele mitologiei, este pentru că a voit să-şi exprime părerea asupra unor probleme de filosofie ce se puneau pe atunci în cercurile culturale ateniene, lucru pe care el nu se simţea capabil să-l facă într-o operă filosofică de mare anvergură. Prologul prezintă analogii sugestive cu Περὶ θεῶν a lui Apollodoros.

[6] Agricultura, ἡ γεωργία, este considerată la greci şi la romani drept cea mai onorabilă profesie, deoarece ea dezvoltă virtuţile umane, fapt subliniat şi de Cicero, *De senect.* 17,59, unde se face aluzie la acest pasaj xenofontic. Agricultura era practicată de persoane ce aparţineau diverselor pături sociale. Pe primul plan se situau ţăranii care cultivau, ei personal şi familia lor, pămîntul posedat; exista apoi pătura proprietarilor funciari care se mărgineau să-şi administreze latifundiile, să dirijeze lucrările, folosind munca sclavilor (P. Guiraud, *La propriété foncière en Grèce*, p. 446); Hesiod, în *Lucrări şi Zile*, menţionează condiţiile de viaţă ale păturilor sociale ocupate în agricultură şi sentimentele pe care le nutresc. Numeroase ştiri despre cultivatorii pămîntului în Grecia veche oferă şi Aristofan în comediile *Acharnienii*, *Pacea*, *Norii* etc. O altă pătură de agricultori, fără vreo atracţie faţă de viaţa rurală, locuiau la oraş, de unde vizitau periodic ogoarele (Sof., *Trah.* 32) lucrate de sclavi; este vorba de marii latifundiari care locuiau la oraş. În sfîrşit, existau proprietari, ca Ischomachos, care, iubind agricultura, conduceau direct muncile agricole, luînd ca exemplu pe Cyrus al II-lea al Persiei. Vezi analizele lui P. Walcot,

Greek peasants, ancient and modern. A comparison of social and moral values, Manchester Univ. Pr., 1970 referitoare la viața țărănimii în Grecia.

[7] Pămîntul, sau Gaia, Geia, în gr. arhaică Γαῖα, în mitologia greacă, este o divinitate primară principală, desprinsă odată cu Οὐρανός, „Cerul", direct din Haos. Din unirea Geei cu Uranos s-au născut zeii vechi ca Saturn, Chronos, Eros, Titanii etc.

[8] Ideea privind lecțiile de dreptate pe care le oferă cultivarea pămîntului revine la Xenofon și în *Cyrupaedia* VIII, 3, 38.

[9] Meșteșugurile „mecanice", în gr. βαναυσικαὶ τέχναι, înseamnă, mai întii, meseriile în care se lucrează la foc. *Etym. Magn*: „meșteșugar (*banausos*) este, în special, orice meseriaș care lucrează la foc, căci *baunos* se numește cuptorul; termenul s-a extins apoi la orice artă manuală". Prin urmare, cu timpul, termenul a inclus și artele frumoase; Lucian, *Somn.* I, precizează că epitetul *banausos*, „meșteșugar" sau „meșter" s-a atribuit atît lui Phidias și Polycleitos cît și oricărui meseriaș. Vezi și Plut., *Pericle* 12,6. În general, meșteșugurile și comerțul erau disprețuite la Sparta. De aceea, ele au lăsat puține urme, care se reduc aproape numai la fabricația de vase de lut ars și la statuete de bronz, dar de calitate superioară, prin care Sparta a devenit rivala unor centre artistice renumite.

[10] Viața sedentară și sub acoperiș era considerată de greci un semn de feminitate și lipsă de bărbăție, contrar vieții în aer liber, la soare (ἡλίῳ καθαρῷ τεθράφθαι, Platon, *Phaidr.* 239 C, „faptului de a se fi dezvoltat sub soarele curat"). Aceeași opoziție apare la Platon, *Statul* 556, unde πλούσιος ἐσκιατραφηκώς, „bogatul trăit la umbră" e în contrast cu πένης ἡλιωμένος, „săracul trăit la soare". Iar cine trăiește la soare devine viguros și bun ostaș, cum spune Euripide, fr. 546, 8 Nauck: θερμὰ θ'ἡλίου τοξεύματ'αἰνεῖν μὴ σκιατραφούμενος, „razele soarelui aclamă armele pe care le respinge cel trăit la umbră".

[11] Aluzie directă la Sparta, unde, după cum spune și Aelianos, *Varia Historia* VI, 6, era interzis ca un cetățean lacedemonian să practice o meserie.

[12] Idee frecvent întîlnită la autorii vechi: cetățile sînt apărate de ziduri în vreme ce ogoarele, fără îngrădiri, pretind a fi apărate cu brațele, ceea ce dezvoltă bărbăția.

[13] Căsătoria și nașterea de prunci, la sclavi, în Grecia antică, erau condiționate de voința stăpînului. În general sclavii nu contractau căsătorii, ci li se admitea doar concubinajul, iar nașterile de prunci erau îngrădite de stăpînii lor, pentru a nu mări numărul persoanelor de întreținut. Despre condițiile concubinajului la Atena scrie mai recent E. Greis, *Le concubinat à Athènes pendant la période classique*, VDI, Moscova, 1968, nr. 103, pp. 28—52.

[14] Dreptatea la care se referă Xenofon în acest loc este cea a stăpînului de sclavi. Judecățile lui Xenofon privind relațiile dintre stăpîni și sclavi sînt foarte severe, și par să reflecte realitatea — spune R. Turasiewicz, *Xénophon sur la justice à Athènes*, Varșovia, „Meander", XXVI, 1971, pp. 373—384.

[15] Sclavul, δοῦλος, așezat de legislatura vremii pe aceeași treaptă cu animalele, era supus acelorași mijloace de constrîngere. Singurul lucru ce-l deosebea pe sclav de animale era posesiunea graiului care devenea și o armă contra lui; prin grai i se dădeau porunci și se sancționa neascultarea. La Atena, erau trei categorii de sclavi (δοῦλοι): de casă (δμῶες), sclavi

pentru lucrările manuale de pe ogoare şi din ateliere (ἀνδράποδα) şi sclavi publici (δημόσιοι).

[16] „Pofta ahtiată de mîncare a sclavilor" sînt cuvinte ce oglindesc în fapt zgîrcenia stăpînilor în întreţinerea sclavilor. Izvoarele antice menţionează nişte roţi ce se puneau în jurul gîtului sclavilor de la bucătărie pentru ca aceştia să nu poată duce mîna la gură şi, deci, să nu poată mînca din alimentele pe care le găteau pentru stăpîni.

[17] Callias, personajul din dialogul xenofontic *Banchetul*, este atenian (aprox. 450—370 î.e.n.) dintr-o familie aristocrată, fiul lui Hipponikos; mama sa era probabil în a doua căsătorie cu Pericle, iar sora sa Hippareia era măritată cu Alcibiade. V. Platon, *Prot.* 337 D.

[18] Problema dreptăţii realizate prin acordarea unor fonduri materiale celor lipsiţi, spre a-i împiedica de la infracţiuni datorită sărăciei, este foarte actuală: nedreptatea socială se poate îndrepta pornind de la rădăcina răului, a inegalităţii de avere. V. în problemă şi R. Turasiewicz, art. col. citat.

[19] Antisthenes, personajul dialogului xenofontic *Banchetul*, este atenian, fiul lui Antisthenes din Atena (aprox. 450—365 î.e.n.), socratic, influenţat însă şi de sofiştii Gorgias, Hippias şi Prodicos.

[20] Strabon, *Geografia* XV, 1,30, vorbeşte despre Cathaia, o regiune a Indiei, în care însuşi regele era ales după criteriul frumuseţii.

[21] Charmides, personajul dialogului xenofontic *Banchetul*, este atenian, fiul lui Glaukon; sora lui a fost Perictione, mama filosofului Platon. V. Platon, *Charmides*.

[22] Argumentele aduse de Charmides în lauda sărăciei sînt mai degrabă o bravare a situaţiei în cazul bogătaşului scăpătat, decît raţionamente convingătoare. A se vedea „lauda sărăciei" la Aristofan, *Plutos* 557 şi urm., unde argumentele se deosebesc întru totul, axîndu-se pe efectele nocive ale averii şi pozitive ale sărăciei. E. Counet, *Socialisme athénien*, „Les Études Classiques", Namur, XXXVI, 1968, pp. 256—262, susţine că, potrivit opiniei lui Charmides în *Banchetul* lui Xenofon, soluţiile ateniene în rezolvarea diverselor probleme politeice sînt apropiate de realizările vremurilor noastre: separarea averii de putere, ultima fiind în mîinile celor mulţi.

[23] Ideea că bogăţia şi sărăcia rezidă în sufletul omului pare să provină de la Antisthenes din Atena, întemeietorul şcolii cinice, aprox. 444—368 î.e.n. (v. Diogenes Laërtios VI, 1—19).

[24] Iubirea, în gr. Ἔρως, lat. Cupido, este personificată de legendă într-un copil înaripat ce poartă tolbă cu săgeţi. În credinţele mai vechi, Eros este principiul coeziunii universale; vezi, de pildă, Hesiod, *Theogonia*, sau Empedocles, *Despre natură*.

[25] În mitologia greacă există două Afrodite, una cerească, mai veche era *alma mater*, „mama dătătoare de viaţă" (v. Lucretius, *De rerum natura* 1 şi urm.) şi cealaltă, din generaţia zeilor olimpici, este zeiţa frumuseţii, orgolioasă şi răzbunătoare în caz de ofensă (v. Euripide, *Hippolit* 1 şi urm.) şi uşuratecă.

[26] Pasajul xenofontic în care se redau cuvintele lui Socrate despre iubirea platonică pare o imitaţie a spuselor Diotimei la Platon.

ARISTOFAN

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Aristofan (aprox. 445 î.e.n. — 386 î.e.n.) este ilustrul reprezentant al comediei vechi greceşti şi unul din marii creatori de comedie ai literaturii universale. Opera sa este o frescă a societăţii ateniene din a doua jumătate a secolului V î.e.n. şi, în acelaşi timp, un document contemporan al perioadei războiului peloponesiac, aproape la fel de preţios ca *Istoria* lui Tucidide.

Despre viaţa marelui poet avem puţine date certe. Atenian de origine, Aristofan este fiul lui Philippos din dema Kydathenaion ce aparţinea tribului Pandionis. Părinţii săi au primit un lot de pămînt în insula Egina, cu titlul de clerühi, ceea ce implica păstrarea cetăţeniei ateniene.

Activitatea poetică a lui Aristofan, după informaţia celor vechi, a fost foarte rodnică. A scris 44 de comedii dintre care se păstrează integral doar 11: *Acharnienii, Cavalerii, Norii, Viespile, Pacea, Păsările, Lysistrata, Femeile la sărbătoarea Demetrei, Broaştele, Adunarea femeilor* şi *Plutos*. Această creaţie literară de prestigiu este profund ancorată în realităţile vremii, fiind o satiră acerbă a neajunsurilor tot mai acute ale democraţiei sclavagiste ateniene din a doua jumătate a secolului V î.e.n. Însufleţit de nobile sentimente patriotice, Aristofan a combătut din răsputeri, în piesele sale, nefastul război fratricid dintre Sparta şi Atena, care ruina mai cu seamă ţărănimea' attică şi pe micii meseriaşi atenieni, în vreme ce proprietarii de ateliere, marii negustori şi armatori trăgeau profituri uriaşe. Observator perspicace al politicii ateniene care, in exterior, a nemulţumit pe aliaţi, iar în interior a comis o serie de greşeli grave, dăunătoare bunei rînduieli, Aristofan s-a manifestat, prin opera sa, pentru o politică echitabilă faţă de aliaţi, împotriva demagogilor şi a abuzurilor de orice fel. Prin această atitudine de conştientă slujire a intereselor obşteşti, pentru care a pledat fără rezerve de precauţie, Aristofan este un poet de o certă valoare umană.

O reflecţie filosofică originală nu se găseşte în opera sa. Pe alocuri însă, ea cumulează şi prelucrează în imagini poetice variate puncte de vedere asupra unor teme filosofice care preocupau societatea ateniană din vremea sa.

Din punctul de vedere al prezentei lucrări, relevarea lor de către un autor dramatic atent la pulsul opiniei publice, cum a fost Aristofan, are semnificaţie de document privind aspecte ale culturii populare, care pot să intereseze pentru istoricul răspîndirii în epocă a ideilor care au legătură cu filosofia.

Ideile de care a fost însufleţit autorul acestor comedii, dragostea pe care a nutrit-o pentru omul simplu, onest şi asuprit, originalitatea şi inventivitatea sa prodigioasă au făcut din Aristofan o mare personalitate literară care a lăsat mult în umbră pe contemporanii săi, iar în pantheonul literaturii universale, el ocupă de veacuri un loc de cinste pînă astăzi*.

---

* V. şi Utopii sociale la Aristofan, secţiunea *UTOPII ANTROPOSOCIALE*.

BIBLIOGRAFIE

Șt. Bezdechi, *Aristofan și contemporanii săi*, București, Cultura Națională, 1922.

V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes ; a sociology of old Attic Comedy*, ed. II, Oxford, Clarendon, 1951.

I. Trencsényi-Waldapfel, *Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie bei Aristophanes*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1962.

G. Murach, *Interpretationen zur Attischen Komödie*, „Acta Classica", Cape Town, XI, 1968, pp. 1—24.

R. Turasiewicz, *La vie politique à Athènes aux V^e et IV^e siècles av. J.C. dans le jugement critique des auteurs contemporains*, Cracovia, 1968.

F. Robert, *Comment les faux témoignages font ruminer les juges* (Aristophane, *Guêpes*, 783), rezumat în „Revue des Études Grecques", LXXXIII, Paris, 1970.

J.P. Darmon, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Annales (ESC), XXV, 1970, pp. 1298—1308.

L. Gil, *La irresponsabilidad del demos*, „Emerita", XXXVIII, Madrid, 1970, pp. 352—373.

F. Șt.

Geneza. Zeii. Orientări fizicaliste

Fr. 1

Veniți voi muritori, ființe adumbrite,
Ce cu-al frunzelor văleat sînteți asemuite,
Sărmane făpturi, plămădite din țărînă,
Păreți palide umbre[1], umană fărîmă.
Nu aveți nici aripi, ființe efemere,
Iar fericirea voastră-i ca visul, o părere.
La noi luați aminte, căci noi ne numim
Zburătoare fără moarte-n văzduhul senin,
Ce pururea sîntem fără bătrînețe,
Eterice ființe[2] cu gînduri mărețe.
Aflați de la noi despre cele cerești
Cum sînt cu adevărat și cele păsărești[3],
Cum zei și rîuri, Ereb[4] și Haos au apărut . . .
Aflați că Haosul[5] a fost primul născut,
Noaptea[6], negrul Ereb și largul Tartar[7] apoi s-au ivit,
Văzduh, Pămînt și Cer[8] pe-atuncea au lipsit.
Dar Noaptea cu aripi negre în largul Eter
Un ou[9] a făcut, la-nceput fără rod, pe urmă din el
A purces Eros[10] ce aripi de aur pe spate purta
Și iute ca vîrtejul de vînt se mișca.
În bezna adîncului Tartar s-au unit.
Eros și Haos înaripat și pe Om[11] l-au zămislit,
Iar acesta la lumină fu scos prima oară.
Nici neamul nemuritorilor nu se născuse doară
'Nainte ca Eros cu toate să se fi unit,
Pămînt, Ocean[12] și Cer apoi s-au zămislit,
La fel și al fericiților zei[13] neam nepieritor,
Iar noi, zburătoarele, fost-am cu mult 'naintea lor;
Că din Eros purcedem dovezile țin lanț:
Zburăm doar ca și dînsul și stăm lîngă amanți.

Păsările, v. 685—704

Fr. 2

Întîi pe Zeus domnitorul, pe-al zeilor stăpîn ceresc,
Cel ce domnește-n înălțime, în corul nostru îl poftesc,
Și pe Poseidon cel puternic, ce pămîntul îl cuprinde[14]
Și cu tridentul 'nalță-n mare uragane pretutindeni.
Și pe-al nost'cinstit părinte, Etherul[15], cel atotslăvit
Și dătător de tot ce-i viață, și Soarele[16] pe car suit[17],
Divinitate fără seamăn și printre oameni și la zei,
Pămîntul tot îmbrățișindu-l cu razele-i ce dau scîntei.

Norii, v. 563—574

Fr. 3

Norii, doldora de apă, cînd trebuie s-alerge-n cer,
Atîrnă-n jos, fără să vrea, de ploaia multă ce-i în ei.
Pe urmă cînd se năpustesc și între-olaltă se ciocnesc,
Atunci auzi tunînd[18], căci ei, rupîndu-se, plesnesc.
— Dar Zeus e cel ce, silindu-i, tot înainte îi gonește?
— Nici gînd, amice, ci Vîrtejul de Ether[19] tot întruna-i
îmboldește.
— Vîrtejul? Nu știam și nici că-al nostru Zeus nu mai
este,
Că-n locul lui, pe-ntreaga fire, Vîrtejul e care domnește.

Norii, v. 376—381

Fr. 4

— Dar, în sfîrșit, un fulger ce e?
— Cînd cîte-un vînt uscat se-nalță și-n nori pe dinăuntru
intră,
Îi umflă ca pe o bășică și-așa îi sparge fără smintă,
Prin crăpătură brusc țîșnește, înghesuit de apăsare,
Deodată singur se aprinde[20] în zgomotoasa lui sforțare.

Norii, v. 403—407

Fr. 5

— Ai vrea să știi cele cerești cum sînt adînc 'n-a lor ființă
Cu-adevărat și lămurit? — Firește, dacă-i cu putință!
— Atunci cu Norii[21] să vorbești,
Că ei sînt zeii cei cerești.

Norii, v. 250—253

Inegalitatea socială. Înfierarea stării de avuție

Fr. 6

Măcar că am fost, precum mă ști, om drept și evlavios,
Eram sărac și-orice făceam, toate-mi mergeau pe dos ...
Iar jefuitorii celor sfinte, retorii și sicofanții[22]
Se procopseau în vremea asta cu toți blestemații.

Plutos, *v.* 28 și urm.

Fr. 7

Căci orice se face-n lume, strălucitor sau bun,
Prin tine, Avere[23], ia ființă tot ce-i plăcut la om,
Căci tot în lumea asta multă
De bogăție ascultă ...

Plutos, v. 144 și urm.

Fr. 8

Unul face podoabe cu aur de la tine,
Altu-i borfaș sau hoț ca aur să obție[24].

Plutos, v. 164 și urm.

Fr. 9

Și nu din pricina averii toate pe lume se fac,
Din a ei cauză iarăși toate apoi se și desfac?
Plutus, tu răspunzi de toate, bune rele pui la cale,
În război, învinge acela ce avere multă are.

Plutos, v. 181 și urm.

Fr. 10

De tine însă, de parale, nimeni nu s-a săturat,
Căci acel ce strînge-avere și, să zicem, a-adunat
Talanți vreo treișpe[25], el dorește să adune neîncetat
Alții șaișpe[26] pe deasupra, că-i trebuie neapărat;
Dacă-i are și pe-aceștia, să mai strîngă vrea nițel,
Cam vreo patruzeci[27], căci, altfel, viața-i tristă pentru el.

Plutos, v. 195 și urm.

Fr. 11

Cum viața omenirii azi se scurge așa ciudat,
N-ai crede că-i nebunie sau vreun demon mîniat?
Căci foarte mulți oameni, deși-s ticăloși,
Se bucură de avere strînsă strîmb și sînt făloși.
Mulți din cei ce-s de ispravă o duc mereu tot mai prost,
Rabdă foame și au parte doar de lipsuri și de post[28].

Plutos, v. 500 și urm.

Fr. 12

O voi, care mai ușor decît toți ați fost amăgiți de prostie,
Voi, doi bătrîni[29], tovarăși de-aiureli, smintiți și țicniți,
A voastră dorință de s-ar împlini, bine n-are să fie,
Căci dacă Plutus din nou ar vedea precum socotiți,
Și la toți s-ar împărți, cine să se ostenească
Arta și știința să le-nfăptuiască?[30]
Dacă toate-acestea la noi ar pieri,
Cine ar vrea oare fierar a mai fi,
Corăbii sau țigle, ciubote să facă,
Să coase, să spele, să calce [griul] și să tăbăcească,
Cu plugul să spintece-al țărînei sîn,
Roadele Demetrei[31] să strîngă cu sîrg?

Plutos, v. 507 și urm.

Fr. 13

Eu sînt Sărăcia[32] ce vă rostuiesc
Cu ce-aveți nevoie să vă pricopsesc.
Stînd pe lîngă meșter ca și o stăpînă,
Eu și cu nevoia[33] sîntem care-l mînă,
Și-l silim întruna ca el să muncească
Și zilnica pîine să-și agonisească ...
Eu dau țării oameni cu suflet și trup,
Întrecînd Averea în bine cu mult.
Căci prin Ea ajung bolnavi, pîntecoși,
Necați în osînză, grei și varicoși;
Eu îi fac ca viespea, sprinteni și mai svelți,
Spre-a băga pe dușmani în mari sperieți ...
Buna cuviință cu mine trăiește,
Averea întruna desfrîul trezește ...
La State-acum privește și la șefii lor,

Cît îs săraci, poporului vin într-ajutor,
Iar faţă de obşte îs drepţi şi cinstiţi
Cît din averea ţării nu sînt ghiftuiţi;
Dar apoi sînt gata, răi şi hrăpăreţi,
Neamul să-şi-l vîndă şi-obştesc interes[34].

Plutos, v. **532 şi urm.; 558 şi urm.; 563; 567 şi urm.**

Critica justiţiei corupte şi abuzive

Fr. 14

Voi dovedi că, îndată ce în carieră am intrat,
Văzui domeniul nostru nu mai prejos de un regat[35].
Ce fericire şi bucurie decît dicastul[36] este mai mare,
Ce ființă-i mai iubită, care este mai temută ca bătrînul oare?
Mai întîi de toate, lîngă balustradă, cînd mă scol din pat[37],
De oameni mari, de patru coţi[38], eu sînt aşteptat.
Cînd de ei m-apropiu, pe unu-l simt pe dată
Cum îşi lasă în mîna mea mîna-i delicată[39],
Care din avutul obştesc[40] vîrtos a furat,
Mă imploră cu glas jalnic, cu capul plecat:
„Ai milă de mine, te conjur, părinte,
De-ai furat în slujbă sau şi mai-nainte,
De-ai vîndut lucruri furate pe la camarazi[41],
Ai milă şi mă ascultă, nu-mi face necaz."
Acesta nici n-ar fi ştiut că trăiesc pe lume,
De n-ar fi primit şi-altădată achitarea[42] de la mine.
După ce mult m-a rugat şi mi-a potolit mînia,
Intrat în tribunal[43], eu nu-mi mai ţin promisiunea[44].
Ci ascult împricinaţii ce tonuri folosesc
Ca s-obţină achitarea cum se străduiesc[45].
Căci iată dicastul cîte linguşiri
Poate să audă printre tînguiri:
Unii-şi deplîng sărăcia şi alte nevoi, cu of,
Alţii fabule înşiră, şi-anecdote din Esop[46].
Unii-n cuvinte de şagă întruna tot glumesc
Ca eu să rîd şi astfel mînia să-mi potolesc.
Dacă toate acestea nu m-au înduplecat,
Aducîndu-şi pruncii[47], să-i ascult ei m-au rugat,

Fetele, feciorii, capul aplecînd,
I-auzi laolaltă groaznic behăind.
Ca pe-un zeu mă roagă tatăl tremurînd,
Să-l achit de vina-i, milă implorînd:
„Dacă-ți place glasul trist al unui miel,
Milă să îți stoarcă-un biet copil ca el.
Dacă purcelușii guițînd îți plac,
Vocea unei fete nu te-a-nduioșat?"
Din mînie-atuncea contra lui cedăm,
Dispreț al averii și mare putere atunci arătăm[48].

Viespile, v. 548—575

Omul după moarte

Fr. 15

E drept ce spune lumea că-n văzduh
Ajunge mortul în stea prefăcut?

Pacea, v. 832—833

Fr. 16

Dar cine știe de nu-i viața moarte,
Suflarea hrană, somnul, blană poate[49].

Broaștele, v. 1477—1478

Menirea poeților

Fr. 17

Aceste subiecte să practice poeții.
Cei ce de la-obîrșii sens au dat nobleții
Folositori se-arată; așa a fost Orfeu[50]
Ce-a rînduit mistere și ne-a-nvățat mereu
Să ne ferim de crime; Musaios[51] ce i-a urmat
Tămăduire bolii și-oracole ne-a dat,
Iar Hesiod[52] prescris-a ale cîmpului munci,
Sezoanele recoltei și-aratul de prin lunci,
Divinul Homer[53], spre cinste și mărire,
Lăsatu-ne-a sfaturi și învățături depline,
Rînduiala luptei, armuri și curaj
Cum să dovedească omul cel viteaz.

Broaștele, v. 1030—1038

Fr. 18

S-acopere viciul poetul e dator,
Nu să-l scoată-n faţă e folositor.
Nici ca sus pe scenă lumii să-l prezinte
Şi astfel să aibă şi mai mare cinste[54].
Căci în timp ce mintea pruncilor o-nvaţă
Dascăli iscusiţi ce le dau povaţă,
Tot astfel poeţii, chiar prin a lor arte,
De virtute tineri fac să aibă parte[55].
Datori sînt poeţii să spună de-a pururi,
În orice-mprejurare, numai adevăruri.

Broaştele, v. 1053—1056

NOTE

[1] „Omul ca umbră" este o comparaţie întîlnită frecvent în cugetarea populară grecească. În mod asemănător, la romani, Petronius, în *Satyricon*, redă reflecţiile unor oameni din popor: „omul e ca o băşică" , „omul e mai slab decît o muscă", pentru a defini gradul de slăbiciune şi neputinţă a fiinţei umane în marele univers.

[2] „Păsările, fiinţe etherice", cuvinte cu semnificaţie concretă: fiinţe ce trăiesc în ether, adică în aer. Pentru realitate şi fantezie în *Păsările* lui Aristofan, v. J. Bousquet, *Le mur de la Néphelococygie*, Actes du VII-e Congrès Assoc. Budé, Paris, 1964, pp. 351—354.

[3] Începe geneza, o parodie a genezei hesiodice (v. *Theogonia* 116 şi urm.), îmbinată cu alte theogonii de origine orfică. Relatarea e pusă de Aristofan în gura păsărilor, fiinţe considerate mai fericite decît omul şi mai vechi decît zeii (a se lua în considerare originea vieţii pe pămînt, pentru a se vedea cît este de originală ideea). V. şi M. Okál, *La conception du monde d'Aristophane* (în cehă), SPFB, Praga, X, 1961, E 6, pp. 228—234.)

[4] Zeii primari, în mitologia greacă, sînt Haosul, Noaptea, Eros, Etherul cu lumina, Kronos, Cerul, Oceanul. Pantheonul grec format din Zeii Olimpului care sînt descendenţii lui Kronos şi ai Rheei. Erebul, gr. Ἔρεβος, este numele tenebrelor Infernului. Personificat, Erebul descinde din Haos şi este fratele Nopţii. Apele, într-o ţară secetoasă ca Grecia, erau divinităţi cărora li se aduceau jertfe şi erau cinstite cu veneraţie. Fiecare rîu îşi avea legenda sa divină (v. A. Bonnard, *Civilizaţia greacă*, trad. rom., Bucureşti, 1967, vol. I, p. 158).

[5] Haosul, gr. Χάος, este personificarea mediului primordial, anterior creaţiei; el a existat pe vremea cînd Ordinea încă nu se impusese elementelor. Descendenţii Haosului sînt Erebul şi Noaptea, apoi Ziua şi Etherul. După altă variantă a legendei, Haosul este fiul lui Kronos, „Timpul" şi fratele Etherului.

[6] Noaptea, gr. Νύξ, este personificarea nopţii. Descinde din Haos, în theogonia lui Hesiod, şi este sora Erebului. Urmaşii Nopţii sînt Etherul

şi Ziua, dar şi alte multe personificări ale unor entităţi abstracte ca: Moros, „soartă", Hypnos, „somnul", Nemesis, „răzbunarea", Apate, „înşelăciunea", Philotes, „iubirea", Geras, „bătrîneţea", *Eris*, „discordia". Reşedinţa sa este extremul Occident, dincolo de Atlas.

[7] „Largul Tartar, gr. Τάρταρος, în mitologia greacă, este regiunea lumii cea mai adîncă, situată sub Hades, „Infern", la o distanţă de acesta, în profunzime, ca Cerul de Pămînt. El constituie temelia Universului şi aici îşi închid zeii duşmanii. De timpuriu însă, Tartarul este confundat cu Hadesul, fiind locul de caznă al criminalilor. Personificat în theogonia hesiodică, Tartarul este unul din elementele primordiale, alături de Haos, Eros, Gaia. Descendenţii săi sînt monştrii Typhon, Echidna, Vulturul lui Zeus şi Thanatos, „moartea". Vezi şi notele 3 şi 5 la Hesiod, vol. I, partea 1, p. 42.

[8] Văzduhul sau Aerul, Pămîntul şi Cerul sînt principii primordiale în Univers, personificări şi divinităţi greceşti. Văzduhul sau Aerul este unul din elementele fundamentale în Univers, principiul primordial, după Anaximenes, şi unul din cele patru principii empedocleice. Pămîntul sau Gaia este principiul din care provin generaţii de zei. După Hesiod, Gaia a apărut imediat după Haos şi înainte de Eros. Din Gaia s-au născut Cerul, Munţii, Pontos. Apoi din unirea Gaiei cu Cerul s-au născut şase Titani şi şase Titanide, Cyclopii, Kronos etc. Cerul sau Uranos este un principiu şi o divinitate primordială. Personificînd Cerul, ca element fecund, Uranos joacă un rol însemnat în theogonia hesiodică. Diferitele variante ale legendei îl fac fiul Gaiei, al Etherului, al Nopţii etc. Ca soţ al Gaiei, Uranos este tatăl Titanilor, Titanidelor, Cyclopilor, al monştrilor cu 100 de braţe. Vezi nota 12 la Hesiod, vol. I, partea 1, p. 43.

[9] Oul dintîi, în theogonia greacă, este elementul primordial din care s-a născut Eros, principiu unificator. Fecundat de Noapte, Oul primar a născut, prin dihotomie, Cerul şi Pămîntul. Vezi notele 26 şi 27 la *Orfeu*, vol. I, partea 1, p. 62.

[10] Eros, principiul unirii şi al zămislirii, divinitate ce personifică acest principiu şi iubirea. În vechile theogonii, Eros s-a născut odată cu Gaia, descinzînd direct din Haosul primar, cum era adorat la Thespiae sub forma unei pietre brute. După altă variantă a legendei, Eros s-a născut din Oul primordial; Eros asigură continuitatea speciilor şi coeziunea Kosmos-ului.

[11] Naşterea generaţiei umane din unirea Haosului cu Eros redă o concepţie mitică ce-l face pe Om deopotrivă în origini cu zeii; în acelaşi timp, este o concepţie materialistă, considerînd omul plămădit din ţărînă, descinzînd din Haos.

[12] Oceanul este personificarea apei care, în concepţia greacă primitivă, înconjură uscatul ca un fluviu. Ca divinitate, Oceanul este tatăl fluviilor, pe care le-a născut Tethys, şi al Oceanidelor. El este cel mai vîrstnic dintre Titani, deci fiul Gaiei şi al Cerului. Vezi nota 2 la Hesiod, vol. I, partea 1, p. 42.

[13] „Zeii fericiţi" sînt cuvinte care desemnează de regulă generaţia lui Zeus şi pe cei doisprezece zei olimpici. Ei sînt născuţi mult în urma zeilor primari din care face parte Eros, fiind a treia generaţie de la aceştia. Vezi nota 10 la *Orfeu*, vol. I, partea 1, p. 61.

[14] Poseidon, cu epitetele de „zeu puternic ce cuprinde Pămîntul", apare frecvent în poezie, — cf. Pindar, *Ol.* I, 25: μεγασθένης γαιάοχος, „preaputernic stăpîn al Pămîntului" şi Pindar, *Ol.* XIII, 80 etc.

[15] *Etherul*, același aici cu Aerul, principiu al lucrurilor la Anaximenes, este preluat de poeți, unde i se conferă titlul de divinitate. V. și Euripide, fr. 836 Nauck: Διὸς Αἰθήρ..., ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ, „Etherul lui Zeus, părintele oamenilor și al zeilor". În *Norii*, Aristofan se face ecou al unor opinii filosofice care nu vor fi fost necunoscute spectatorilor săi. Pentru cugetătorii fizicaliști și sofiștii, v. cap. „SOCRATE".

[16] Soarele (gr. Ἥλιος), divinitate străveche întîlnită la mai multe popoare antice. La greci, are un neam întreg de urmași. Este totuși un δαίμων, „demon", chiar dacă este μέγας ἐν θεοῖς ἐν θνητοῖσί τε, „mare la zei și la oameni". În Rhodos i s-a făurit o statuie-colos, considerată una din cele 7 minuni ale lumii.

[17] Soarele era imaginat ca un bărbat în floarea vîrstei, de o rară frumusețe. Capul său era luminat de raze, ceea ce lăsa impresia unui păr de aur. El parcurge rapid bolta cerului pe un *car de foc*, tras de cai numiți Pyrois, Eoos, Aethon și Phlegon, patru nume ce implică sensul de flăcări, lumină, foc. În fiecare dimineață, carul său era precedat de cel al Aurorei. El pornea de la răsărit, urca pe bolta cerului pînă la mijloc, cobora spre asfințit și-și scălda caii obosiți în Ocean. Soarele însuși se odihnea într-un palat de aur, ca să reapară la răsărit în dimineața următoare.

[18] Tunetul, gr. Βροντή, a fost explicat astfel, ca ciocnire de nori, de Anaxagoras, fr. A 1 (9), vol. I, partea a 2-a, p. 554: βρονταὶ σύγκρουσις νεφῶν, „tunetele, ciocnire de nori".

[19] „Vîrtejul etherului", gr. αἰθέριος, δῖνος, înțeles ca mișeare circulară veșnică (κίνησις ἀίδιος sau ἐξ αἰῶνος), pe care Anaximenes o atribuie Aerului (Ἀήρ), alții, Cerului (οὐρανός). Platon, *Phaed.* 99 B, referindu-se la fizicaliști, spune: „unul (aluzie probabilă la Xenofan), imprimînd Pămîntului un vîrtej (veșnic), face ca Pămîntul să se mențină sub Cer, altul (Anaximenes) sprijină Pămîntul pe un suport de aer ca pe o covată întinsă". Aristofan atribuie lui Socrate aceste idei, în mod voit greșit.

[20] Explicația fulgerului provine de la Anaxagoras, loc. cit.: ἀστραπαί, ἔκτριψις νεφῶν, „fulgerele, sfărîmarea norilor", explicație preluată și de stoici și epicureici; cf. Lucretius VI, 96 și urm., 124 și urm., 279 și urm.; v. și Isid., *Orig.* XIII, 8; Arrian, la Stob., *Ecl. phys.* I, 29, 2: „vaporii uscați, ... reținuți în nori, cînd rup norul cu forță, produc tunetele și fulgerele".

[21] Imaginea norilor și implicațiile ei filosofice în *Norii* lui Aristofan constituie tema abordată de K. J. Reckford, *Aristophanes' ever-flowing clouds*, „The Emory University Quarterly", Atlanta, Georgia, XXII, 1967, pp. 222–235.

[22] Sicofanții, „denunțătorii", sînt persoane care pîrau pe cei care comiteau anumite delicte. Ei formau o tagmă rău famată, deoarece urmăreau nu binele obștei, deși statul îi încuraja, ci cîștiguri materiale; ei primeau din amenda condamnatului trei sferturi, în sec. V î.e.n., jumătate în sec. IV î.e.n.

[23] Averea, personificată prin zeul Plutos, care, în *Theogonia* hesiodică, este fiul Demetrei și al lui Iasion, născut în Creta. De aceea, această divinitate face parte din cortegiul Demetrei și al Persephonei sub înfățișarea unui tînăr cu cornul abundenței în mîini. Odată cu dezvoltarea averii mobiliare, Plutos se desprinde de cultul Demetrei și personifică averea în general, așa cum apare în comediile lui Aristofan. Comicii și înțelepciunea populară îl reprezintă ca un bărbat orb care-i vizitează fără alegere pe buni și pe răi.

[24] Meseriile sînt născute din nevoia de procurare a bunurilor necesare traiului. În acest fel trebuie înțelese cuvintele lui Aristofan privind averea ca născocitoare a meseriilor. Printre meșteșuguri, ironic, poetul comic enumeră și tîlhăriile; cf. Democrit, fr. B 5 (Diodor I, 7, 8).

[25] Treisprezece talanți (considerînd talantul echivalentul a 78 tone griu sau a 375 oi) înseamnă valoarea a 1014 tone grîu sau a 4 875 de oi.

[26] Şaisprezece talanți înseamnă cu aproximație valoarea a 1 248 tone griu sau a 6 000 de oi.

[27] Patruzeci de talanți reprezintă cu aproximație valoarea a 3 120 tone grîu sau a 15 000 oi.

[28] Inegalitatea de avere pe plan social, explicată de legendă prin faptul că Plutos, zeul averii, este orb și, deci, nu distinge pe buni de răi este un neajuns al tuturor societăților bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. În societatea sclavagistă greacă, cel mai rău sufereau de acest neajuns (în afara sclavilor) țăranii care au dus greul războiului peloponesiac și ale căror ogoare au fost devastate în repetate rînduri. Comedia *Plutos* a lui Aristofan creează, pentru această categorie socială, dragă poetului, iluzia de-o clipă a unei reparații a sorții, grație unui miracol fermecător, deși neverosimil; pentru a remedia injusta distribuție a averilor, Aristofan oferă oamenilor cinstiți visul unei satisfacții de a vedea, măcar cît ține un spectacol, pe cei buni răsplătiți, pe cei răi reduși la neputință. V. și M. Okál, *Aristophane, protecteur des paysans, et ses idées politiques, pédagogiques, littéraires et religieuses*, „Helikon", Messina, II, 1962, pp. 425—441.

[29] Cei doi bătrîni din comedia *Plutos* sînt Blepsidemos și Chremylos, doi țărani care îl duc pe Plutos, zeul averii, orb, în templul lui Asclepios ca să-și recapete vederea. Penia (Sărăcia) îi apostrofează, calificîndu-i drept proști și țicniți pentru intenția lor și cauza o arată în continuare.

[30] Artele și știința au ca imbold principal nevoia și, putem interpreta textul, nevoile materiale ale omului, în primul rînd — idee surprinzătoi de „modernă" la Aristofan. „Știința se va naște din muncă și, în special, din tehnica meșteșugurilor focului", spune A. Bonnard, *Civilizația greacă*, trad. rom., vol. I, București, 1967, p. 171. Cf. Xenofan, fr. B 18 și nota 72 la acest fragment. Vol. I, partea a 2-a, p. 197.

[31] *Demeter*, lat. *Ceres*, zeița maternă a Pămîntului, aparține zeilor olimpici, fiind fiica lui Kronos și a Rheei și mama Persephonei; legenda ei și a fiicei sale constituie mitul central al misteriilor din Eleusis. Căutarea fiicei răpite de Hades (Pluto) o face pe Demetra să părăsească Pămîntul coborînd în Infern, ceea ce atrage moartea vegetației; reîntoarcerea ei din Infern corespunde exploziei vegetale, a roadelor cîmpului, a pomilor și cerealelor care se cheamă de aceea și „roadele Demetrei" (v. și A. Bonnard, *Civilizația greacă*, vol. I, p. 160).

[32] Lauda Sărăciei pe care-o face Aristofan în acest loc este o temă mult tratată în antichitate; Antisthenes Cynicul disprețuia averea și luxul (Diog. Laërt. VI, 1—14); Theocrit îi face elogiul în *Idila* XXI, 1; Plaut, *Stichus* II, 1, 24, în mod similar, spune: *Paupertas artes omnes perdocet*: „Sărăcia învață toate meșteșugurile". V. și Vergiliu, *Georgice* I, 145—146.

[33] Nevoia, în gr. Ἀνάγκη, rom. ananghie, personifica nevoia ce impulsionează la acțiune, în primul rînd, nevoia materială ce a împins pe om la acțiunea creatoare, pentru a-și cîștiga pîinea de toate zilele. Penia, gr.

Πενία, este personificarea sărăciei. Nu se cunoaşte decît un singur mit al ei, acela relatat de Socrate la *Banchetul* lui Platon, după cuvintele Diotimei, preoteasa din Mantineea: după un ospăţ la zei, Penia s-a unit cu Poros, fiul lui Metis, şi au dat naştere lui Eros.

[34] Averea şi Sărăcia, vrea să spună Aristofan şi, prin el, înţelepciunea populară, au şi consecinţe directe asupra persoanei fizice şi spirituale a omului; averea îi îngraşă pe oameni făcîndu-i leneşi şi delăsători, de unde şi slabi apărători ai patriei; sărăcia îi face supli şi iuţi, capabili de a se dovedi zeloşi apărători ai neamului.

[35] Puterea de a împărţi dreptatea este, la origini, un privilegiu regal. Pe vremea lui Homer şi Hesiod, regii purtători de sceptru pronunţă sentinţele, precizează R. Flacelière, *Viaţa de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, trad. rom., Bucureşti, 1976, p. 280. Cf. M. Okál, *Aristophane et la justice*. „Listy Filologicke", Praga, XCI, 1968, pp. 19—30.

[36] Dicastul sau heliastul, adică „judecătorul", era cetăţeanul atenian care a împlinit vîrsta de 30 de ani şi făcea parte din Heliaia, instituţie judecătorească ce emană din adunarea poporului. Dicastul este un om integru, căruia nu i s-au reproşat drepturile civice ca urmare a atimiei. Numărul dicaştilor a fost fixat la 6 000 şi este identic cu numărul membrilor care trebuie să fie prezenţi la şedinţele plenare ale adunării poporului. În fiecare an, cei nouă arhonţi ai Atenei trăgeau la sorţi şase sute de nume în fiecare din cele zece triburi, dintr-o listă de candidaţi stabilită de deme proporţional cu cifra populaţiei. Cei 6 000 de heliaşti dintr-un trib erau împărţiţi în zece secţii de cîte 60 de persoane. Toate acestea sînt cunoscute din Aristotel, *Constituţia Atenei*.

[37] Judecătorii în ziua audierilor, se sculau cu noaptea în cap şi se îndreptau spre tribunale la lumina faclelor purtate de sclavi tineri (Aristofan. *Viespile* 219, 248 etc.). Uneori erau aşteptaţi şi salutaţi la casa lor, de împricinaţi, cu scopul de a-i corupe. Fiecare judecător se prezenta la tribunal cu o tăbliţă de bronz sau din lemn de merişor, pe care era gravat numele, patronimicul şi demoticul său, precum şi o majusculă a alfabetului (de la A la K) care indica secţia tribunalului din care făcea parte. Ajunşi la tribunal, judecătorii căpătau un *symbolon* pe care-l schimbau apoi cu un altul pentru votare şi pe baza căruia îşi primeau indemnizaţia. În timpul audienţei, judecătorii şedeau pe bănci de lemn acoperite cu rogojini, iar preşedintele îşi avea jilţul pe o estradă înaltă în fundul sălii. În jurul său stăteau arcaşi sciţi, grefierul şi un crainic public.

[38] Oameni de 4 coţi, adică de aproximativ 1,77 m, deci oameni de statură mijlocie. Nu este prea limpede aluzia.

[39] Mîna „delicată", deoarece este mîna unui hoţ, netrudită.

[40] Furtul din avutul obştesc era un rău în floare în societatea sclavagistă şi era comis adesea şi de înalţii demnitari, cum au fost demagogii, bazîndu-se pe naivitatea poporului pe care îl înşelau cu uşurinţă. Pedepsele, în cazul descoperirii furtului, se soldau cu exilul.

[41] M. Okál, *Aristophane et la justice*, articol cit., arată că Aristofan atacă justiţia ateniană aproape în toate piesele sale, dar mai cu seamă în *Viespile*. El apără pe duşmanii democraţiei şi critică activitatea judiciară a reprezentanţilor democraţi. Nu menţionează Areopagul, dar atacă pe heliaşti şi sistemul lor de remuneraţie, acuzîndu-i de nedreptăţile comise.

[42] Cînd majoritatea voturilor dicaştilor îl declară pe acuzat vinovat, se determină pedeapsa printr-un nou vot. Cînd patru cincimi din voturi,

cel puţin, îl consideră nevinovat, acuzatul este achitat. În acest caz, acuzatorul este condamnat la o amendă sau chiar la *atimie*, adică pierderea drepturilor cetăţeneşti.

[43] Tribunalul cel mai vechi şi mai vestit la Atena era Areopagul, care, pe vremea lui Pericle, nu mai avea putere politică, dar care încă mai judeca omorurile cu premeditare, rănile cauzate cu intenţia de a ucide, incendierea caselor şi otrăvirile. În afara acestuia, Atena mai avea şi alte tribunale. Unul, numit Palladion, judeca omorurile involuntare şi instigaţia la omor; altul, numit Delphinion, intra în funcţie în cazul unui acuzat de omucidere, despre care arhontele-rege a hotărît că este legitimă; tribunalul de la Phreattys, pe malul mării, audia pe exilaţii temporari pentru crimă involuntară, care au comis între timp o altă crimă intenţionată; aceştia, exilaţi, neputînd călca pe pămîntul Atticei, stăteau într-o barcă pe mare, iar instanţa îi judeca de pe ţărm. Un alt tribunal, cu sediul în faţa Prytaneului, era format din arhontele-rege şi din şefii triburilor, şi judeca omorurile voluntare. Dar dintre toate tribunalele, acelea care erau caracteristice Atenei antice erau cele care formau Heliaia cu atribuţii aproape universale. *Heliaia* (vezi mai sus nota 36) constituia puterea judecătorească a Adunării Poporului. Feluritele tribunale care constituiau Heliaia aveau jurii formate din 501 persoane cel mai des, dar şi din 1 001, 1 501, sau 2 001.

[44] Altă acuzaţie adusă judecătorilor: lipsă de caracter şi dorinţă de a stoarce bani de la împricinaţi.

[45] Apărătorii sînt acuzaţii înşişi. Orice cetăţean implicat într-un proces trebuia să se apere singur. Dacă nu era în stare, el putea angaja un profesionist, numit *logographos* care îi scria pledoaria pe care acuzatul o învăţa pe de rost. Putea fi însă înlocuit de un prieten mai elocvent (synegoros) care nu era avocat şi nu era retribuit. Copiii şi femeile erau înlocuiţi de prostates, reprezentanţii lor legali, tată, soţ, tutore, stăpîn, patron.

[46] În pledoarii, unii rosteau fabule din Esop, adică băteau cîmpii, fapte ce se petreceau mai cu seamă în cazul vinovaţilor care voiau să cîştige pricina făcîndu-se plăcuţi într-un fel instanţei. Procedeul reflectă şi o incapacitate de a pleda clar şi la obiect, ceea ce aminteşte de epigrama lui Marţial, *De tribus capellis*: la Roma, un avocat, rugat de un păgubaş să pledeze pentru a-şi recupera caprele furate, a bătut cîmpii vorbind de războaiele punice şi mithridatice, numai de cele trei căpriţe n-a pomenit nimic.

[47] Era un obicei la Atena ca acuzatul să-şi aducă la tribunal copiii, pentru a provoca mila judecătorilor.

[48] Cuvintele ultimului vers sînt o ironie la atitudinea tocmai potrivnică vorbelor: cedarea judecătorului se face lăsîndu-se corupt, nu din „dispreţ al averii."

[49] Aceste două versuri parodiază pe Euripide. Vezi *Euripide*, fr. 16 şi 17. Ideea că *viaţa-i moarte* este exprimată de Euripide în repetate rînduri şi este conformă opiniei lui Socrate din *Apologia* lui Platon. Versul al doilea pare a fi o continuare amuzantă a acestei idei, făcută de poetul comic, servindu-se şi de un joc de cuvinte: „suflarea" sau „a respira", în gr. πνεῖν are o silabă mai puţin decît „hrană" sau „a se hrăni", în gr. δειπνεῖν. Somnul şi blana sînt pomenite printr-o asociaţie de idei spre a stîrni rîsul.

[50] Orfeu, vezi vol. I, partea 1, p. 49 şi urm.

[51] Musaios, *ibidem*, p. 64 şi urm.

[52] Hesiod, poetul din Ascra Beoţiei, sec. VIII î.e.n., autorul poemelor *Lucrări şi zile* şi *Theogonia*. Aici se face aluzie la prima lucrare.

[53] Prin cele două epopei, *Iliada* şi *Odiseea*, capodopere ale literaturii elene şi universale.

[54] Din nou aluzie critică la adresa lui Euripide, care „a îndrăznit" să aducă pe scenă şi oameni umili şi „păcătoşi". Idealul scenic al lui Eschil era ca tragedia să nu îmbrăţişeze decît subiecte sublime, personaje eroice, regi şi prinţi. Vezi M. Okál, *L'attitude d'Aristophane envers Euripide*, SPFB, Brno, XIV, 1965, E 10, pp. 71–91. Pentru Aristofan, Eschil simbolizează vechea politică a onoarei, Euripide, politica aşa-zisă „modernă", care nu era decît un mijloc de satisfacere a ambiţiilor personale ale şefilor — spune J. Redfield, *Die Frösche des Aristophanes. Komödie und Tragödie als Spiegel der Politik*, „Antaios", Stuttgart, IV, 1962–1963, pp. 422–439. Vezi şi studiul mai vechi al lui Aram Frenkian, *Judecata asupra celor trei mari tragici greci în Broaştele"*, publicat în *Înţelesul suferinţei umane la Eschil, Sofocle şi Euripide*, Bucureşti, ELU, 1969, pp. 254–261.

[55] Poeţii au rolul de a face să înflorească virtuţile tineretului, idee susţinută ulterior şi de Aristotel, *Poetica*, unde Stagiritul vorbeşte despre rolul purificator, educativ şi moralizator al creaţiilor poetice.

EPHOROS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Ephoros s-a născut la Kyme în Eolia Asiei Mici, în prima jumătate a secolului IV î.e.n. De tînăr a sosit pentru studii la Atena, unde a devenit elevul celebrului orator Isocrate. Curînd însă dascălul, intuind firea paşnică şi meditativă a discipolului său, mai puţin apt pentru bătăliile pe care le au de înfruntat oratorii, l-a îndrumat spre istorie, şi, mai ales, spre istoria timpurilor vechi. Ephoros, urmînd întocmai sfatul dascălului său, a compus o istorie amplă a lumii vechi, în centrul căreia a aşezat istoria Eladei, de la întoarcerea Heraklizilor în Pelopones, care a avut loc în primul secol după războiul troian, pînă la cucerirea Corintului de către Filip, în 340 î.e.n. Această vastă compoziţie a fost împărţită de autor în 30 de cărţi, fiecare carte avînd o prefaţă. Ea constituie o istorie universală, în care întreaga lume cunoscută pe atunci este luată în considerare prin prisma legăturilor ei cu Elada. Polybios aduce laude deosebite unui astfel de plan, pe care el însuşi îl va îmbrăţişa două secole mai tîrziu.

Fragmentele alese transmit o viziune care pare să asocieze fiinţarea unor popoare cu elemente de ordin astronomic, fiind presupuse drept consecinţe geografice-sociale ale acestora.

F.Şt.

EPHOROS

Fr. 1

1. COSMAS *Topogr. Christ.*, p. 148. (t. II. Nov. Collect. Patr. Montf.) Din cartea a IV-a a *Istoriei* lui Ephoros.

În regiunea răsăriteană, aflată sub Soare-Răsare, locuiesc indienii; ţinutul de la miazăzi şi dinspre Austru îl populează etiopienii; cel dinspre zefir şi Soare-Apune îl ocupă celţii, iar cel de la miazănoapte, bătut de vîntul borean, îl locuiesc sciţii. Dar nu fiecare din aceste regiuni este deopotrivă de mare, ci porţiunea populată de sciţi, la fel şi cea populată de etiopieni, este mai întinsă, în

vreme ce ținutul indienilor, la fel cu cel al celților, este mai mic. Dar fiecare din regiunile perechi își are teritoriul, în linii mari, egal cu al celeilalte. Căci indienii se întind între răsăritul de vară și răsăritul de iarnă[1]. Celții ocupă regiunea dintre apusul de vară și apusul de iarnă. Spațiul ocupat de celți este egal cu cel populat de indieni și, într-un fel, opus lui. Sciții[2] ocupă regiunea ce a mai rămas din crugul Soarelui, aflată în partea potrivnică a neamului etiopian, întinzîndu-se de la răsăritul de iarnă pînă la apusul cel mai scurt[3]. (COSMAS[4] adaugă p. 149): Ephoros explică exact și printr-o exprimare verbală și printr-o schemă grafică poziția „pămîntului populat" și mișcarea de revoluție a astrelor. Iată desenul:

Apusul de vară		Boreanul (=Nordul)		Răsăritul de vară sau NE
	C	SCIȚI	I	
			N	
Zefirul sau V (apusul cel mai scurt)	E L Ț		D I E	Apeliotes sau E (Răsăritul cel mai scurt)
			N	
Apusul de iarnă sau SV	I	ETIOPIENI	I	Răsăritul de iarnă sau SE
		Notosul (=Sudul)		

2. STRABON I, 2, 28, § 34 (dă aceeași informație a lui Ephoros), întemeindu-se pe HOMER, *Odiseea* I, 23: Ephoros — spune Strabon — redă vechea părere despre Etiopia[5], anume că ea ocupă toate regiunile sudice ale pămîntului populat, după cum se exprimă în cartea sa despre *Europa*. Dat fiind că regiunile boltei cerești și regiunile pămîntului sînt împărțite în patru părți, partea dinspre vîntul de răsărit e ocupată de indieni, cea dinspre miazăzi, de etiopieni, regiunea de la asfințit este populată de celți, iar cea dinspre vîntul borean, de sciți. El mai adaugă că Etiopia și Sciția sînt părți mai mari. Căci neamul etiopienilor se întinde de la răsăritul de iarnă pînă la asfințit, iar Sciția se află în fața acestui neam[6].

NOTE

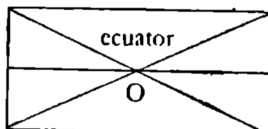
[1] Răsăritul de vară, pentru emisfera nordică, este punctul de la orizont în care răsare soarele la solstițiul de vară, cînd razele astrului cad perpendicular pe tropicul Racului. Răsăritul de iarnă este punctul

de la orizont în care răsare soarele la solstiţiul de iarnă, cînd razele lui cad perpendicular pe tropicul Capricornului, deci mai spre SE decît primul. La fel se explică şi apusul de vară şi de iarnă, doar la asfinţit.

[2] Sciţii ocupă deci porţiunea nordică „a insulei terestre", deoarece etiopienii, faţă de care sînt potrivnic aşezaţi, deţin partea sudică. V. mai jos schiţa. În limbajul anticilor, sciţii se întind între răsăritul de vară şi apusul cel mai scurt. V. şi nota următoare.

[3] Razele soarelui, în decursul anului, cad perpendicular pe una din paralelele dintre cele două tropice. Luarea în considerare a punctelor cardinale se face din emisfera nordică a Pămîntului unde se află şi Elada. Prin urmare, răsăritul de iarnă are loc la solstiţiul de iarnă, pe tropicul emisferei sudice, deci la SE, apusul de iarnă, la SV. Răsăritul, ca şi apusul „cel mai scurt", corespunde Estului şi Vestului şi are loc la echinocţii, cînd razele soarelui cad perpendicular pe ecuator. Deoarece „pămîntul populat" sau uscatul este imaginat alungit de la E la V, cu lăţimea de la N la S, Ephoros îl presupune de forma unui dreptunghi. Răsăritul la echinocţii este chiar pe ecuator. De aci, dreapta imaginară care uneşte punctul răsăritului la echinocţii cu centrul insulei terestre este mai scurtă decît dreapta care leagă punctele de la orizont ale răsăritelor de la solstiţii cu acelaşi centru. Iată schematic (ONE şi OSE > OE) :

(apusul de vară) NV
(apusul cel mai scurt) V
(apusul de iarnă) SV



NE (răsăritul de vară)
E (răsăritul cel mai scurt)
SE (răsăritul de iarnă)

[4] Cosmas, *Topogr. christ.*, p. 148. Fr. 38 Müller III.

[5] Etiopienii, consideraţi populaţia ce ocupă întreaga emisferă sudică, sînt împărţiţi în două, probabil de meridianul ce tăia insula terestră de la N la S, sau poate de un golf al oceanului care înconjură „insula terestră"; există ambele ipoteze în antichitate.

[6] Aceleaşi informaţii la Herodot VII, 70; Pausanias I, 33; Scymnos din Chios, v. 168—175.

SECȚIUNEA A IX-A

UTOPII ANTROPO-SOCIALE



CUPRINS

UTOPII ANTROPO-SOCIALE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Prezentul capitol reunește texte în care se exprimă gînduri din epocă despre o realitate social-umană imaginară.

Cîmpul reflecțiilor e eterogen, modalitățile de exprimare, variate. Unele dau curs, în nota sobră a politologului, unor proiecte privind organizarea cetății ideale. Alteori, adoptîndu-se nota comică, e vorba de cetăți carnavalești, caricaturi ale unor omenești aspirații către „altceva". Ni se oferă uneori chipul unor societăți închipuite, în termeni de realitate istorică înfăptuită cîndva; alteori insatisfacția față de limitele condiției umane ia forma fabulei. Cîteodată alegoria socială alege ca timp un trecut nedeterminat, altădată se proiectează pe un fond oniric despre viitor.

Obiectul e în unele cazuri de ordin biologic: mărginirile speciei umane. În alte cazuri angajează ordinea, etică, a metehnelor omenești. Mai relevante sînt cazurile unde utopia denunță raporturi interumane frustrante, generatoare de discrepanțe între grupuri sociale privind putința de a beneficia de bunurile materiale ori morale.

Așadar, într-un fel sau altul, travesti-uri ale neîmpăcării cu configurațiile date ale existenței social-umane.

Nu includem în prezentul capitol acele texte referitoare la societatea greacă din trecut, despre al căror conținut autorii în cauză cred că exprimă o realitate istorică autentică, nu închipuită. Evocări de acest fel întîlnim la Democrit, hipocratici și alții.

Literatura anterioară epocii clasice cuprinde și ea notații despre o visată viață fericită, fie în alt timp, mitic — precum acela al unei dispărute „vîrste de aur" — ori în alt spațiu, imaginar și el — ca, de pildă, al așa-numiților hyperboreeni. Aceste notații se găsesc în textele cuprinse de noi în primul volum al prezentei lucrări, fără însă ca să le fi dat într-un grupaj aparte, corespunzător. Unele, cu semnificații similare apar, sporadic, și în prezentul volum, ca, de pildă, în cap. „Pindar", fr. 47, 48 și 57.

I.B.

HIPPODAMOS DIN MILET

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Aparţinînd mişcării de idei din sec. al V-lea î.e.n. care urmărea pe plan politic reforme în structura cetăţii antice, gînditorul este autorul unui tratat *Despre stat*, precursor al *Statului* lui Platon. Hippodamos din Milet, fiul lui Euryphon, s-a stabilit spre sfîrşitul vieţii, ca şi Herodot, la Thurioi (Italia de Sud). A fost o mare personalitate, arhitect şi cugetător, încercînd să-şi pună în practică, prin urbanistica sa, doctrina socială ce o preconiza (fr. 1). Se ştie în mod sigur că a sistematizat Pireul, după un plan ortogonal, precum şi unele oraşe din insula Rhodos şi colonii greceşti din Sicilia şi Magna Graecia (sudul Italiei). A sosit la Atena cam în acelaşi timp cu Anaxagoras şi Herodot, exilîndu-se voluntar din Ionia căzută sub dominaţia perşilor. Importanţa modelelor edilitare propuse de Hippodamos (rectangulare, cu străzi care se întretaie şi largi centre civice) constă în concepţia arhitecturală în deplină concordanţă cu vederile sale despre organizarea societăţii sclavagiste*.

A.P.

HIPPODAMOS DIN MILET

1. ARISTOTEL, *Politica* II, 7. 1267 b 22 Hippodamos, fiul lui Euryphon, din Milet (care a inventat sistematizarea oraşelor şi a împărţit în străzi Pireul) ... voia să ştie totul despre natură; este primul dintre cei care, fără a face politică, a formulat o teorie despre statul ideal. (2) El a conceput un stat cu zece mii de cetăţeni, împărţiţi în trei clase: meseriaşi, agricultori şi militari. Teritoriul cetăţii l-a împărţit de asemeni în trei: o parte, proprietate sacră, alta, destinată obştei în comun şi ultima repartizată

---

* Vezi Jean-Paul Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 41–43 şi *Mythe et pensée* ..., ed. cit., pp. 159–188, îndeosebi p. 171, unde Hippodamos este definit ca: „primul urbanist şi primul teoretician politic în adevăratul înţeles al cuvîntului”.

particularilor. De pe prima parte se realizau cele necesare cultului zeilor, de pe a doua cele necesare pentru întreținerea războinicilor, iar a treia urma să fie pămînt stăpînit de agricultori în proprietate privată. Legile, spunea el mai departe, trebuie să fie numai de trei feluri şi să corespundă celor trei situații judiciare: insulta, dauna şi omuciderea. A instituit un tribunal suprem unde trebuiau aduse toate cazurile de judecată considerate dubioase. Acest tribunal urma să fie alcătuit dintr-un număr de bătrîni aleşi prin vot. Sentințele în tribunal nu trebuiau să fie date prin vot verbal, ci fiecare judecător urma să aibă o tăbliță pe care să scrie sentința, dacă s-ar fi decis pentru condamnare, sau s-o lase nescrisă, dacă se hotărîse pentru achitare; iar dacă nu se hotăra nici într-un fel nici în altul atunci era obligat să-şi explice poziția în scris. Hippodamos considera că în vremea lui legile nu erau bine întocmite şi că, în consecință judecătorii erau obligați la nedreptăți atunci cînd erau puşi în situația de a hotărî în cazul unei alternative. (4) Tot el a formulat legea ca toți cei de pe urma cărora Statul a tras foloase să aibă parte de cinstiri iar copiii celor morți în războaie să fie întreținuți de stat, lucru care nu mai fusese niciodată propus spre legiferare de nimeni. În prezent această lege există încă atît la Atena cît şi în alte cetăți. Toți magistrații trebuie aleşi de popor iar prin popor el înțelegea cele trei clase de cetățeni. Mai considera că magistrații aleşi au datoria de a se ocupa de interesele interne şi externe ale cetății şi de a-i avea în grije pe orfani. Acestea sînt cele mai multe şi cele mai de seamă prevederi ale Constituției (πολιτεία) lui Hippodamos[1].

2. — — VII, 11. 1330 b 21 Sistematizarea edilitară e mai plăcută şi mai utilă dacă urmează stilul modern sau cel inițiat de Hippodamos, însă în caz de război e mult mai recomandabilă vechea urbanistică.

3. HÉSYCH., vezi la: Urbanistica lui Hippodamos. Hippodamos, fiul lui Euryphon, meteorolog, a sistematizat pentru atenieni Pireul. Originar din Milet, a emigrat la Thurioi.

4. HARPOCR., vezi la: *Hippodameia.* Piața lui Hippodamos. Demosthenes, în discursul său contra lui Timotheos 49,22, spune că există la Pireu o piață denumită

„Piaţa lui Hippodamos" de la numele lui Hippodamos din Milet, arhitectul care a construit pentru atenieni Pireul. Bekk. *Anecd.* I, 266, 28: Piaţa Hippodameia: loc în Pireu de la numele lui Hippodamos din Milet, arhitectul care a construit pentru atenieni Pireul şi care a trasat străzile oraşului.

5. STRABON XIV, (654) Oraşul Rhodos a fost întemeiat în timpul războiului peloponesiac de acelaşi arhitect de care se spune că a fost construit şi Pireul. DIODOR XIII, 75 [01.93/1, 408 î.e.n.]. Cei care locuiesc în insula Rhodos, şi anume in oraşele Ialyssos, Lindos şi Camiros, au migrat apoi într-un singur oraş, acum numit Rhodos.

NOTĂ

[1] În conformitate cu această împărţire în grupuri sociale a colectivităţii cetăţeneşti, bazată pe funcţionalitatea grupurilor (fiecare cu îndatoririle ei), Hippodamos a conceput şi distribuirea zonelor orăşeneşti, corespunzătoare fiecărui gen de activitate: politic-administrativ, economic, religios, militar etc. El a avut permanent în vedere configuraţia oraşului-stat prin raportare la organizarea vieţii publice.

PHALEAS DIN CHALCEDON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Despre Phaleas nu ştim aproape nimic. A trăit în a doua jumătate a secolului V, fiind cu puţin mai tînăr decît Hippodamos din Milet. Este, probabil autorul unui tratat *Despre stat*.

A.P.

PHALEAS DIN CHALCEDON

1. ARISTOTEL, *Politica* II, 7, p. 1266 a Unii cred că cel mai important lucru este acela de a împărţi bine proprietăţile: căci ei spun că de aci provin toate revoltele. De aceea Phaleas din Chalcedon a introdus primul acest criteriu: el spune că averile cetăţenilor trebuie să fie egale. El crede că aceasta nu este anevoie de făcut de către întemeietori, [într-o cetate nou fundată]; dar că, dimpotrivă, ridică mari dificultăţi pentru cetăţi deja întemeiate; totuşi, s-ar putea foarte repede uniformiza averile dacă bogaţii ar fi obligaţi să dea fetelor lor zestre, fără să primească ceva, iar săracii dimpotrivă, să nu dea zestre, ci să primească.

2. — — II, 7, p. 1266 b Chiar dacă cineva nu ar îngădui tuturor cetăţenilor decît o avere limitată, acest lucru tot n-ar folosi la nimic: căci egalitatea trebuie făcută mai degrabă în poftele oamenilor decît în averi, iar aceasta nu e cu putinţă dacă ei nu sînt educaţi de legi în mod satisfăcător. Dar aci poate că Phaleas va răspunde că aceasta este tocmai ceea ce spune şi el: căci el crede că între cetăţeni trebuie să dăinuiască această îndoită egalitate, a averii şi a educaţiei.

3. — — II, 7, p. 1267 b Phaleas pare că nu intenţiona să întemeieze prin legiferare decît un stat mic, dacă, aşa

cum prevedea, toţi meseriaşii urmau să devină slujbaşi ai cetăţii, fără să dea loc unei suprapopulări a cetăţii. Dar, dacă muncitorii care îndeplinesc diferite lucrări publice trebuie să fie slujbaşi ai cetăţii, atunci totul trebuie să fie orînduit în acelaşi fel ca la Epidamnos[1] şi aşa cum a încercat odinioară să facă Diofant[2] la Atena. Deci, în ce priveşte planul pentru orînduire statală a lui Phaleas, se poate vedea din acestea, dacă el face propuneri bune sau rele.

NOTE

[1] Colonie mixtă a Corintului şi a Corcyrei pe coasta de vest a Greciei (în Illyria). Pe vremea stăpînirii romane, Dyrrachium.

[2] Arhonte la Atena in anul 394 i.e.n.

ARISTOFAN

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Statul utopic imaginat de Aristofan, ca orice utopie socială, este o critică ce reflectă nemulţumirile *Demos*-ului faţă de neajunsurile democraţiei ateniene. K. Kerényi, *Ursinn und Sinnwandel des Utopisches*, „Eranos", Jh. XXXII, 1963, pp. 9–29 susţine că ideile utopice din comediile lui Aristofan, alături de cele ale lui Platon şi Lucian, sînt evocate de Thomas Morus în *Utopia* sa. În *Adunarea femeilor* şi in *Păsările*, Aristofan dezbate temele unor utopii sociale şi politice care preocupau pe contemporanii săi. Pentru viaţa şi opera marelui comic, vezi cap. *Aristofan*, Secţiunea a VIII-a.

F.Şt.

ARISTOFAN

Adunarea femeilor

Fr. 1

BLEPYROS:

— Umblă vestea că v-au dat Cetatea vouă, femeilor[1].

PRAXAGORA:

La ce bun? Pentru-a ţese-n ea?

BL. — Dimpotrivă, pentru a guverna!
PR. — Cum?
BL. — Toate treburile obştii, pînă la una.
PR. — O Cetate fericită, zău că va fi ea!!
BL. — Pentru ce?
PR. — Pentru mii de pricini, pe Cetatea noastră
Nimeni n-o să poată s-o mai umilească.
De azi înainte, n-o să-nvîrtă falsuri nici neobrăzaţii,
Nici n-o s-o despoaie, n-o să-şi toarne fraţii,
Pe vecini de-acuma n-o să-i pizmuiască,
Nici bieţi oropsiţii goi n-o să mai iasă,
Nici cei cu dreptate certaţi n-o să fie,
N-o să li se fure bunul dat cu chezăşie.

(v. 555 şi urm.)

Fr. 2

Nici unul din voi să nu trăncănească,
Să nu mă-ntrerupă şi nici împotrivă-mi ceva să grăiască,
Ci întîi de toate gîndul să-mi pătrundă
Şi, înţelegîndu-l[2], s-o ia pe-a mea urmă.
E nevoie astăzi care cum apucă
În comun cu toţii averea-şi aducă,
De acelaşi trai cu toţi s-aibă parte,
Nu unul bogat şi altul sărac, căci nu-i cu dreptate.
Să nu aibă unul moşii cît pămîntul,
Iar altul nici unde să-şi sape mormîntul;
Turme de sclavi să-l slujească pe un potentat
Şi altul să n-aibă măcar un argat.
Voi face să crească o viaţă comună,
Unică, egală, pentru toţi mai bună ...
Mai întîi, pămîntul obşte am să-l dau,
De asemeni banii şi-orice avere au.
Apoi din această zestre colectivă
Femeile voastre face-or mîncărică.
Strîngînd econoame, totul măsurînd,
Ca să fie bine mereu chibzuind[3].
BL. — Dar cel care n-are moşii rînduite
Ci numai arginţi şi darici de aur, comori tăinuite?
PR. — Să-i aducă obştei şi-acela-i dator
Că tot n-o să guste din folosul lor.

De mîine nici unul nu va mai lucra
Constrîns de nevoie, nu va tremura,
Obştesc va fi totul, orişice avut,
Pîinea şi pastrama, bobul de năut,
Straiele de lînă, vin, cununi, plăcinte,
Toate-or fi comune de-aici inainte.
Spune-mi drept acuma ce ai cîştiga
De nu ţi-ai depune-n obşte averea? ...
Voi avea de grijă să se rînduiască
Şi femeia însăşi să fie obştească[4].

(v. 588 şi urm.)

Fr. 3

BL. — Dar cine va sta ogoare să lucreze?
PR. — Sclavii[5], cine alţii? Ţie să nu-ţi pese!
Tu n-ai altă grijă decît să măsoare
Umbra de la gnomon vreo zece picioare[6].
Tu doar ora—aceasta aştepţi şi pîndeşti
La ospăţ să mergi frumos te găteşti ...
BL. — Dar îmbrăcămintea cine-o să mi-o dea?
PR. — Poartă-ţi întîi haina, alte nou ţesute apoi vei avea.
BL. — Dacă n-o să-ţi cadă, zău, cu supărare,
Ţi-aş pune acuma o altă-ntrebare.
Pricina de-oi pierde la vreo judecată,
Cine-o să-mi ofere banii pentru plată?
PR. — Mai întîi de toate, n-or fi judecăţi;
Ce să mai stîrnească procese-n cetăţi?[7]
Cămătarul însuşi de unde să ia
Arginţii pe care îi va-mprumuta?
BL. — Dară bătăuşul de unde ia parale
Să plătească amenda faptelor sale?
PR. — Va da-n schimb plăcinta pe care o-nghite,
Fiind retezat de la prînz şi blide.
Astfel că, primindu-şi pedeapsa în pîntec,
Greu se va întoarce la silnicu-i cîntec.
BL. — Aşa va să zică nici hoţi n-o să fie?[8]
PR. — De ce ţi-ai fura averea proprie? ...
Vreunul mantaua de-ar vrea să ţi-o ia,
I-ai da-o tu însuţi, de ce l-ai înfrunta?
Te-ai duce să capeţi, fără grijă acum,
Din averea obştei un strai mult mai bun.

BL. — Ce fel de viață vei orîndui?
PR. — Comun tuturora întru tot, să știi.
Ba mă paște gîndul să fac din Cetate
Un singur lăcaș în colectivitate,
Surpind și pereții dintre locuințe
Ca-ntre ei să umble fără piedici multe[9].
BL. — Și prînzul atuncea unde-i așeza?
PR. — Portice, tribunale, toate-oi preschimba
În local de praznic. — BL. Dar tribuna la ce-o mai sluji?
PR. — Cratere cu vin și ulcioare cu apă in ea vom sui,
Cuvinte de laudă pentru viteji băieții[10] or cînta
Iar cei lași rușinea și-ocara cea grea o vor îndura.

(v. 651 și urm.)

Păsările

Fr. 4

— Ce oraș ați locui cu mai mare plăcere?
— Acela-n care cam acestea-s grijile supreme:
La poarta mea unul din prieteni dacă ar veni
Și cuvinte ca acestea chiar din zori de mi-ar rosti:
„În numele lui Zeus Olympianul[11],
Baia-ți fă degrabă[12] tu și cu tot neamul,
La ospățul[13] meu de nuntă cată a veni,
Grabnic pruncii ți-i adună, nu mai zăbovi.
Să nu-mi faci cumva altfel, că de-mi joci vreo farsă,
Cînd nefericit voi fi, să nu-mi calci în casă"[14].

(v. 129 și urm.)

Fr. 5

— Nu-i acesta, deci, al păsărilor crug de stat?
— Crug? În ce fel? — Cum ai zice „bolta[15] din înalt".
Cum bolta se-nvîrtește și toate trec prin ea,
Crug se cheamă astăzi și bolta aceea.
De o veți locuî și întări cu dreptate,
O boltă ca aceasta chema-se-va cetate.
Stăpîne-ți fi pe oameni la fel ca pe lăcuste
Și foametea din Melos[16] zeii o să guste[17].
— Cum? — Nu stă oare văzduhul între Pămînt și Cer?

La fel cum noi la Pytho[18] cînd să ne ducem vrem,
Permis de tranzit cerem de la beoţieni[19],
Tot astfel dacă zeii nu vor plăti tribut
Pe jertfele ce oamenii acestora le-aduc,
Nu veţi lăsa deloc miresmele de coapse
Prin haos[20] ca să treacă, de nu cer ţării voastre,
Ce lor le e străină, permis de tranzit.

(v. 179 şi urm.)

Fr. 6

Cînd cetatea voastră va fi terminată,
Domnia de la Zeus s-o cereţi pe dată,
Iar dacă refuză şi nu se-nvoieşte,
Şi-asupra hotărîrii nu se răzgîndeşte,
Porniţi războiul sfînt[21], iar pe zei i-opriţi
Pe la voi prin ţară să treacă-nvoiţi ...
O pasăre la oameni trimiteţi, vă ordon,
Ca să le vestească în grabă acest sol
Păsărilor voastre jertfele să-nchine,
Că de-aci-nainte doar ele-s stăpîne,
Abia mai pe urmă să vadă de zei,
Şi să mai rostească-o vorbă cu temei!
Că-ncepînd de-acuma, cu rost şi cu tîlc,
Lîngă cîte-un zeu va veghea cu sîrg
Acea dintre păsări ce i se potriveşte;
Zeiţei Afrodita de i se jertfeşte,
Un blid plin de orz vor da porumbiţei.
Jertfind lui Poseidon sîngele oiţei,
Boabele de grîu raţei să le-nchine,
Jertfind lui Herakles, cînd văd ei de bine,
Sfînta datorie să jertfească cere
La iuţi pescăruşi plăcinte cu miere;
Un berbec lui Zeus cînd ei vor jertfi,
Sfredeluşul-rege muscoi va primi
Şi 'nainte de Zeus jertfa va-nghiţi[22].

(v. 554 şi urm.)

NOTE

[1] Discuţia are loc între doi soţi din Atena, Blepyros şi Praxagora. Aceasta îi înşiră soţului reformele fericite pe care guvernămîntul femeilor de curînd votat le va aduce poporului atenian. La început, neîncrezător, soţul sfîrşeşte prin a se lăsa convins şi entuziasmat. Esenţialul în aceste reforme este: comunitatea bunurilor şi comunitatea femeilor.

[2] Aceste versuri amintesc de exordiul foarte obişnuit al discursurilor attice. Astfel începe, de pildă, Demosthenes V, 15: „Nimeni să nu mă întrerupă înainte de-a fi înţeles".

[3] Rolul femeii în gospodăria ateniană este descris foarte limpede de Xenofon, *Oiconomicul;* vezi în această privinţă T.B.L. Webster, *Everyday life in classical Athens*, Londra, 1969, *passim.*

[4] Comunitatea femeilor este prevăzută şi de Platon în *Statul* său ideal, dar mult după Aristofan, astfel încît el nu l-a putut influenţa pe poet. La fel prezintă cetatea comunistă şi Aristotel, *Politica* II, 5 şi 6.

[5] Întreaga viaţă economică a cetăţii greceşti se baza pe munca sclavilor. Aristotel considera sclavia o stare socială de la natură, de care nu se poate dispensa stăpînul, decît dacă uneltele ar putea lucra singure. Iată pentru ce nici Statul utopie comunitar imaginat de Aristofan în *Adunarea femeilor* nu poate fi conceput fără sclavi.

[6] Umbra de zece picioare, adică de aproape 3 m (exact 2,957 m), este umbra proiectată pe pămînt de tija gnomonului sau a ceasului solar. O astfel de umbră lungă putea să fie văzută la orele răsăritului, culcată spre apus de tijă, sau la orele asfinţitului, întinsă spre răsărit. Aici se referă la umbra serii, înclinată spre răsărit, deoarece seara aveau loc ospeţele, în mod obişnuit.

[7] Prin urmare cauza răului şi a proceselor, după cum reiese din acest pasaj, este proprietatea privată asupra bunurilor, acumularea acestora, absentă în noua societate, idee utopică pentru acel timp.

[8] În statul utopic nu vor fi hoţi pentru că — se spune — nimeni n-are motiv să-şi fure propria avere. Este clară intenţia poetului de a ridiculiza ideile utopice ale vremii sale.

[9] Tucidide II, 3, 3, informează despre un caz similar: în 431 î.e.n., plateenii şi-au spart zidurile dintre case, fără să se observe în exterior, pentru a se uni şi a pregăti masacrul trupelor thebane care ocupau oraşul.

[10] Ca în Aristofan, *Pacea* 1265—1304.

[11] Zeus, tatăl oamenilor şi al zeilor, în mitologia greacă, purta mai multe epitete cu care era slăvit. Olympicul, ca stăpîn al Olympului, Stratios, „Războinicul", Kronidul, „fiul lui Kronos" etc.

[12] O astfel de invitaţie la banchet care pofteşte pe invitaţi să se îmbăieze în prealabil — ceea ce azi ar fi o adevărată jignire — era o formulă obişnuită în antichitate. Vezi şi Aristofan, *Lysistrata* 1064 şi urm.: „Veniţi astăzi la mine; dar trebuie să faceţi aceasta după ce v-aţi spălat mai înainte, voi şi copiii voştri."

[13] Ospeţele în Grecia antică aveau loc de obicei seara. Ajunşi la casa gazdei, oaspeţii se descălţau şi sclavii le spălau picioarele. Intrau apoi în sala ospăţului, adesea cu cununi de flori şi frunze pe cap, şi se aşezau cu picioarele întinse pe un pat, dar cu trupul drept sau înclinat, sprijinit pe perne sau suluri. Paturile erau late şi puteau oferi loc la două şi

trei persoane. Bucatele erau servite pe mese portabile, cîte una pentru fiecare pat sau chiar pentru fiecare oaspete. Mîncarea era împărţită în porţii pe farfurii sau în vase. Dar înainte de a începe masa, sclavii ofereau oaspeţilor ibricul şi ligheanul ca să se spele pe mîini, deoarece bucatele se serveau în mare parte cu degetele. Masa începea de regulă printr-un *propoma*, o cupă de vin ce trecea din mînă în mînă aducînd libaţii în cinstea zeilor, a lui Dionysos în special. Urma masa, la care se serveau : maza, o plăcintă din făină de orz, sau pîine, opson, numele oricărui aliment solid (legume, ceapă, usturoi, măsline, carne, peşte, fructe, brînză, dulciuri). În partea a doua a ospăţului, în general se bea vin, se asculta muzică, se purtau discuţii pe anumite teme propuse spontan.

[14] Aceste cuvinte vor să spună că un prieten adevărat aleargă la necazul semenului său. Prin urmare, refuzul invitaţiei la ospăţ ar însemna o dovadă de prieten fals, la care nu s-ar putea apela în caz de nenorocire. Iar prietenii falşi aleargă la cel fericit (*Plutos* 783) şi fug de cel necăjit (*Plutos* 837).

[15] În greacă, un joc de cuvinte: πόλος, „crug", „boltă", „sferă", „pol". Întărit bine, acest loc va deveni πόλις, „cetate stat".

[16] „Foametea din Melos" se referă la un fapt real: la sfîrşitul anului 416 î.e.n., insula dorică Melos, azi Melo, a fost asediată de atenieni şi forţată prin foame să capituleze, spune Tucidide V, 84—116.

[17] Dacă se va întemeia cetatea păsărilor în văzduh, între Cer şi Pămînt, zeii vor muri de foame, deoarece nu va mai putea ajunge pînă la ei fumul jertfelor ce li se vor aduce pe pămînt — se explică în continuare.

[18] Pytho se cheamă sanctuarul şi Oracolul lui Apollon din Delfi, în Focida, la fel ca preoteasa templului.

[19] Atenienii, pentru a ajunge la Delfi, aveau de trecut prin Beoţia. Beoţienii erau singurii beneficiari ai dreptului de tranzit prin teritoriul lor. Dar ei n-au pus niciodată oprelişti pelerinilor care se duceau la Delfi la marile sărbători şi la concursurile pythice care aveau loc cu acest prilej. Vezi Pindar, P. 13, 61 şi Tucidide I, 25.

[20] Haosul, înţeles aici ca aer şi spaţiu între pămînt şi cer, este un termen filosofic folosit de autorul comic cu intenţia de a ridiculiza pe fizicalişti.

[21] „Războiul sfînt", gr. ἱερὸς πόλεμος, expresie acordată odinioară războaielor pentru apărarea templului din Delfi, care a fost jefuit de ofrandele sale preţioase în mai multe rînduri. Sînt vestite trei războaie sfinte, două au avut loc în secolele VI/V î.e.n., al treilea în sec. IV î.e.n. În cazul de faţă, expresia de „război sfînt" este folosită în glumă, pentru a stîrni rîsul. Cuvintele sînt ale lui Pisthetairos, un bătrîn atenian, care, dezgustat de a mai trăi printre atenieni, ocupaţi numai de procese, s-a hotărît să părăsească Atena şi să trăiască cu păsările. Sfaturile sale sînt adresate păsărilor.

[22] Persiflarea divinităţii, a cultului, a tradiţiilor rituale, batjocorirea unei teme sacre privite de regulă cu teamă denotă laicizarea religiei la greci, înţepenirea ei în imagini poetice, de o frumuseţe goală. E momentul în care credinţa în zeii antropomorfi este înlocuită de *ştiinţă* — scrie A. Bonnard, *Civilizaţia greacă*, trad. rom., vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 170; „zeii, umanizîndu-se — antropomorfizîndu-se, apoi moralizîndu-se — devin (în sec. V î.e.n.) simboluri ale unui univers pe cale de a realiza Dreptatea", *ibidem*, p. 176.

CRATINOS*

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Contemporan cu Aristofan, ceva mai vîrstnic, Cratinos a fost unul din cei mai de seamă reprezentanţi ai vechii comedii attice. La concursurile de comedie a fost încoronat de 9 ori. A fost prezent în viaţa culturală a Atenei timp de peste 20 de ani, circa 445—423 î.e.n., intrînd în competiţie cu Aristofan. A fost un autor de comedii satirice, cu caracter politic şi social, scrise cu vervă şi umor. Reproducem fragmente din comedia *Bogaţii* (*Plutoi*), descrierea unei vîrste de aur cînd nu exista lăcomia de a strînge averi.

A.P.

CRATINOS

Fr. 1

„În vremea de demult peste oameni domnea Kronos, atunci cînd aceştia jucau arşice cu pîinişoare şi-şi aruncau în palestre plăcinte eginetice, care creşteau în arbori, atîrnînd sub formă de ciorchini"[1].

Fr. 2

„Zeus hărăzea oamenilor toate bunurile care se iveau de la sine"[2].

NOTE

[1] În *Plutoi* Cratinos ataca pe un foarte bogat posesor de terenuri şi mine din Tracia şi, alături de acesta pe Hagnon, fondatorul oraşului Amfipolis în 437, care, la rîndul lui, avea largi interese în extragerea argintului şi aurului din Tracia. Exploatarea oamenilor liberi şi a sclavilor care munceau în mine depăşea orice imaginaţie, condiţiile în care lucrau fiind din cele mai primitive.

[2] „În chip spontan".

---

* Textele din poeţii comici contemporani cu Aristofan sînt traduse după ediţia Edmonds-Maxwell, *The Fragments of Attic Comedy*.

PHERECRATES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Autor de comedii satirice, scriitor care s-a distins prin finețea invectivei, ceea ce i-a atras porecla de *attikotatos* (cel mai attic). Prima sa mare victorie de prestigiu datează din anul 438. A introdus adesea subiecte utopice in comediile sale pentru a lua în derîdere aspecte ideologice și tendințe din viața societății în care trăia. Problema muncii libere și sclavagiste l-a interesat într-o mare măsură, folosind-o ca tematică în diverse comedii, cum ar fi *Oamenii furnici, Minerii, Sălbaticii* etc.

A.P.

PHERECRATES

Minerii

Fr. 1

A — ,,Toate erau amestecate într-o bogăție de nedescris, hărăzite în fel și chip pentru toți oamenii de bine. Rîuri de fiertură groasă, pline de sos, curgeau vuind prin stradelele strîmte, purtînd bucăți de pîine, în formă de lingură, și prăjituri delicioase, atît de fragede, încît bucăți mari treceau cu ușurință și de la sine prin gîtlejul morților. Lîngă rîuri, în loc de scoici, sfîrîiau mustind mezeluri și bucăți de cîrnat fript. Mai erau și bucăți de pește sărat, bine fript, asortate cu tot felul de sosuri picante, țipari serviți alături de sfeclă; cotlete și jamboane foarte proaspete erau așezate pe tăvi — alături de felurite alte fripturi, mirosind excelent. Uger de vacă și piept de porc, rumenite crocant, lîngă garnituri de aluat copt. Mai era și un fel de prăjitură muiată în lapte, în vase mari și largi, precum și bucăți de cheag de la primul supt ..."

[Un alt personaj face remarca:]

B — ,,Socot că mă vei distruge reținîndu-mă aici, dacă sînt în stare, așa cum stau lucrurile, să înot spre Tartar ..."

— „Şi ce ai să mai spui cînd ai să afli cele ce urmează? Pe lîngă acestea, sturzi prăjiţi, preparaţi delicios, zburătăceau în jurul gurii gata să năvălească pentru a fi înghiţiţi, garnisiţi cu mirt şi anemone. Fructe neînchipuit de frumoase atîrnau deasupra capului, crescute din nimic. Fete îmbrăcate în văluri diafane, tinere de tot, încununate cu trandafiri, scoteau din vase cupe pline cu vin negru parfumat pentru cei ce voiau să bea. Toate acestea, chiar dacă cineva ar fi mîncat şi băut pe săturate, se dublau îndată"[1].

Sălbaticii

Fr. 2

Sălbaticii trăiau din lucernă, din buruieni, din măsline sălbatice şi cînd erau chinuiţi de foame, îşi rodeau unghiile noaptea, întocmai ca polipii propriile lor degete[2].

Fr. 3

„Atunci nimeni nu avea nici sclav (Manes), nici sclavă (Sekis), ci femeile trebuiau singure să robotească prin gospodărie. Înainte vreme, sculate disdedimineaţă, rîşneau grînele că răsuna de jur împrejur satul de zgomotele pietrelor de moară".

Perşii

Fr. 4

„Ce nevoie mai avem noi de plugurile voastre sau de fabricanţii de juguri, de fabricanţii de coase, de ferari, de seminţe sau de îngrădituri? Prin răspîntii vor curge de la sine rîuri încărcate cu cozonaci, înotînd într-un sos brun, cît şi plăcinte ahileice, ţîşnind abundent din izvoarele lui Plutos; nu-ţi mai rămîne decît să le iei. Atunci cînd plouă, Zeus va stropi din plin cu vin fumegînd, turnat dintr-un vas de argilă; de pe acoperişuri se vor scurge şiroaie de must presat împreună cu plăcinte de brînză, o purée caldă şi anemone asemănătoare cu crinii. Pe munţi — pomii vor înfrunzi cu cîrnaţi de căprioară, cu calmari gustoşi şi sturzi fripţi"[3].

NOTE

[1] Acest lung fragment aparţine comediei *Minerii (Metalleis)*. Tema, oarecum, are contingenţă cu *Plutoi* a lui Cratinos. În *Minerii*, un personaj ajunge printr-o galerie în ţinutul morţilor, un ţinut minunat, de basm. Fragmentul, o înşiruire de mîncăruri nepreparate de nimeni, numeroase şi variate, indică lipsa oricărei munci. Cu mult înainte de soluţiile Praxagorei lui Aristofan asupra repartiţiei bunurilor, comedia veche lua în derîdere preocupările acelora care visau la suprimarea eforturilor fizice, mergînd pînă la desfiinţarea muncii sclavagiste. În felul acesta poeţii comici atacau problema producţiei şi a repartizării produselor într-o perioadă de criză a societăţii sclavagiste ateniene. Tema revine aproape identică în fragmente rămase din comedii al căror titlu nu se cunoaşte, semnate de Metagenes şi Nicophon. Utopiile gastronomice reflectă penuria de alimente în condiţiile create de izbucnirea războiului peloponesiac dar şi preocupările legate de rezolvarea situaţiei critice prin care treceau atenienii de la sfîrşitul veacului al V-lea.

[2] *Sălbaticii (Agrioi)* este, poate, cea mai interesantă comedie din şirul acelora care conţin utopii. În *Sălbaticii*, Pherecrates aducea pe scenă o dezbatere asupra valului de neîncredere şi deznădejde care se abătuse asupra atenienilor în ajunul păcii lui Nicias (421 î.e.n.) cu privire la propria lor organizare politică şi economică. Piesa combate himera unei existenţe lipsite de griji, asemănătoare cu aceea din perioada matriarhatului. Conţinutul comediei ne este întrucitva cunoscut datorită lui Platon, *Protagoras* 327 C—D. Ideea fundamentală este aceea că, în ciuda avatarurilor societăţii împărţite în clase, omenirea a făcut un salt considerabil pe calea progresului social. ,,Întoarcere'' la societatea primitivă nu este cu putinţă. Corul comediei, ,,mizantropii'', oameni nemulţumiţi de orînduirea socială din Attica, părăsesc Atena pentru a merge în extremitatea sudică a Egiptului. Aici îşi închipuiau ei că vor găsi liniştea şi fericirea, trăind printre oameni care se hrănesc cu roadele naturii, aidoma acelor din vîrsta de aur. Piesa demonstra că ,,viaţa fericită'' în condiţiile trecutului îndepărtat nu este decît o iluzie deşartă pentru oameni deprinşi cu avantajele civilizaţiei.

[3] Fragmentul aparţine comediei *Perşii* în care poetul înfăţişează, în chip ironic bineînţeles, o temă contrară celei desfăşurate de personajul Penia (Sărăcia) în *Plutos*-ul lui Aristofan. Plutos-ul, bogăţia, poate fi cucerită şi fără muncă. Penia arată că numai datorită ei creşte producţia materială, ca atare buna stare, generată de ,,nevoie'' *(chreia)*. În *Perşii* poetul atacă curentul care promova opinia că, de îndată ce grecii vor reuşi să cucerească Persia, toate bunurile vor fi procurate populaţiei greceşti din resursele fabuloase ale Orientului. În acest caz nici agricultura nici meseriile nu vor mai avea nici un rost. Este de menţionat că, în alte două piese, *Agathoi* (Oameni buni) şi *Pieirea banilor*, Pherecrates atingea şi tema suprimării economiei de schimb prin vînzare—cumpărare. În cazul pieirii banilor, anumiţi oameni nu se vor mai lăsa corupţi şi nu vor mai fi ispitiţi de strîngerea de bogăţii.

CRATES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poetul Crates — a doua jumătate a sec. V — despre care Aristotel afirma că a „părăsit invectiva iambică" (*Poetica* V, 1449), adică atacurile politice directe, a compus la rîndul său o serie de comedii în care ataca probleme la ordinea zilei: repartiția bunurilor, raporturile între oamenii liberi din diferite categorii sociale, relațiile de producție. Iată cîteva titluri din comediile sale: *Fiarele, Tezaurul, Iubitorul de arginți*. Redăm mai jos două fragmente din comedia *Theria* (Fiarele) în care personajele discută cum ar putea fi organizată viața din care a dispărut sclavajul. O astfel de viață nu poate fi decît automatizată în chip miraculos.

A.P.

CRATES

Fr. 1

A: Atunci nimeni nu va mai poseda nici sclav nici sclavă.

B: Dar pînă și omul bătrîn se va servi singur, pe sine însuși?

A: Cîtuși de puțin. Voi face ca toate să meargă de la sine.

B: Și întrucît aceasta va servi mai mult?

A: Ori de cîte ori cheamă vreunul din vase, acesta se apropie de îndată. Așează-te masă! Încarcă-te singură! Sacule, strînge-te! Cupă, toarnă ca să bem! Dar unde ești paharule? Hai, clătește-te singur! Apropie-te, pîinișoară! Oala trebuie să-și verse fiertura. Pește, vino încoace! Dar nu sînt cîtuși de puțin fript pe partea cealaltă... De ce nu te întorci singur, presărîndu-te cu sare?

Fr. 2

„Ia închipuiește-ți, eu voi fi acela care pentru prima oară voi aduce pentru ai mei băi calde lîngă coloanele porticelor, întocmai ca într-un spital lîngă mare, așa încît

apa să curgă pentru fiecare baie; vei porunci numai, şi apa se va ridica, iar alabastrul va exhala pe dată parfum, buretele te va freca singur, iar sandalele îţi vor sta la dispoziţie!".

TELECLIDES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

A trăit în ultima parte a sec. V î.e.n.

O problemă care agita masele sărăcite de cetăţeni atenieni, direct legată de cea a producţiei şi repartiţiei de bunuri, era aceea a războiului. Ţărănimea attică, cît şi micii meseriaşi ruinaţi de costul ridicat al vieţii şi de speculă cereau cu insistenţă pacea. Teleclides, un poet ceva mai vîrstnic decît Aristofan, într-o comedie intitulată *Amfictiones* face o legătură între pace şi abundenţă. Amfiction, fiul lui Deucalion şi al Pyrrhei, descrie un ţinut de basm unde domneşte pacea.

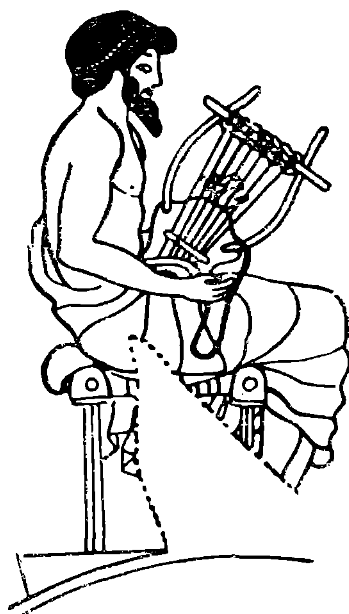
A.P.

TELECLIDES

...îţi voi povesti despre viaţa pe care odinioară am procurat-o muritorilor. Pacea era pentru toţi la început ca apa în mîini. Pămîntul nu producea nimic înfiorător, nimic dăunător, ci toate cele se iveau de la sine: orice torent era un torent de vin, cornurile se luptau cu pîinişoarele la gura oamenilor, rugîndu-se să fie înghiţite, după preferinţă, însă, pe cele albe mai întîi... Oamenii erau graşi pe atunci, adevăraţi giganţi".

SECȚIUNEA A X-A

MOMENTE DE REFLECȚIE ESTETICĂ



CUPRINS

MOMENTE DE REFLECȚIE ESTETICĂ

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

1. Textele pre-platoniciene privitoare la probleme estetice sînt puțin numeroase, adunarea lor lăsînd impresia unui mozaic de considerații — cele mai multe sumare — idei enunțate pur și simplu, nedublate de o demonstrație. Mozaic sortit să rămînă oricum incomplet, din mai multe motive. Există o serie de texte, care, datorită lungimii lor, nu pot fi reproduse aici în întregime; dar nici prin citate parțiale, căci acestea apar ca neconcludente in cazurile în care ideile se nuanțează doar la nivelul întregului. Apoi, au rămas consemnate atitudini ce țin de comportamentul individual sau politic, fapte reprezentînd activități în al căror substrat se observă orientări estetice; este evident însă că astfel de cazuri nu pot fi prezentate aici. Le avem însă în vedere atunci cînd facem afirmația că teoria apare atît în formă teoretică, precum și în formă practică. Întregim totuși imaginea despre perioada ce ne interesează aici printr-o serie de texte posterioare.

O parte din ele aparțin secolului IV î.e.n., fiind deci apropiate în timp. dar cele mai de adîncime din această categorie aparțin lui Platon și Aristotel, filosofi ce-și demonstrează propriile idei, așa fel încît este necesară o sporită precauție în a delimita ceea ce reprezintă opinia proprie lor, de contextul în care aceasta apare și care poate atinge preocuparea noastră. O altă parte din texte aparțin unor autori pe care un răstimp mai îndelungat îi desparte de secolul V î.e.n., iar unele dintre datele furnizate de ei nu pot fi verificate prin altele din epoca în discuție. Evident, însă, acești autori au beneficiat de texte apoi pierdute, ca și de tradiție. Am considerat că ar fi o greșeală să respingem *de plano* aceste informații, dar, chiar după ce le-am ales pe cele ce par mai depărtate de imprecizii, este necesar să le privim cu precauție. Textele aparținînd unor autori mai tîrzii care se referă la un trecut neprecizat ne-am îngăduit să le includem, chiar cu riscul unor inadvertențe, în prezenta culegere, deși e posibil ca unele din aceste referiri să fi fost, conform cunoștințelor acestor autori, privitoare eventual la o epocă mai veche decît aceea de care ne ocupăm.

Urmărind principiul general al întregii lucrări, am grupat fragmente referitoare la cîteva mari personalități artistice, dar o serie de texte cu preocupări estetice nu fac referință expresă la nume; apoi, în legătură cu unii autori (deși în cazul unora mențiunile descriptive sînt multiple), apar prea puține aserțiuni teoretice, așa fel încît existența unui subcapitol aparte nu este motivată. Am ajuns deci la concluzia privind necesitatea unui subcapitol de considerații cu caracter general.

2. Secolul lui Pericle[1], abordat prin prisma esteticii, a fost privit adesea ca o epocă de transformare radicală. Lucrurile însă, cum s-a arătat, n-au stat așa, iar procesul de „modernizare" a artei, folosit de Pericle ca instrument politic, a întîmpinat dificile piedici, a avut adversari puternici

şi, dincolo de bucuria estetică imediată, a fost privit cu neîncredere şi chiar ostilitate în semnificaţiile generale.

Pericle a urmărit să creeze o nouă mentalitate ateniană, pe care a considerat-o necesară unui proces de adîncire a democraţiei. Se pare că el a fost conştient de faptul că *demos*-ul este iubitor de democraţie, însă avînd îndeobşte o mentalitate rigidă, tradiţionalistă, ceea ce-l face să-i placă noul, dar să-i displacă în acelaşi timp[2] semnele noului. Este semnificativ, şi abia în timp işi va dovedi importanţa, faptul că, reprezentînd un pas înainte pe calea edificării de-sine-stătătoare a esteticii, strategul Atenei a decis să folosească arta în scopuri politice, promovind-o astfel.

Pericle a tentat crearea unei „noi lumi", concepute în primul rînd social şi politic, prin democraţie, respectiv hegemonia Atenei — ai cărei cetăţeni era necesar să aibă îndrăzneala, siguranţa criteriilor şi fermitatea de a lua lumea pe cont propriu, încredinţaţi fiind că ei înşişi reprezintă o măsură perenă. Pentru această revoluţie de sus în jos, a cărei primă etapă, ineluctabilă, trebuia să însemne emanciparea spiritului, Pericle s-a dovedit destoinic în alegerea unui grup de intelectuali. L-au urmat astfel gînditori şi artişti ce aveau sau vor căpăta mare faimă — ceea ce a făcut ca şansele tentativei sale să pară sporite.

3. Acuzaţia de ireligiozitate ce plana asupra cercului lui Pericle este posibil neîntemeiată în sine, dar capătă semnificaţie atunci cînd implică ideea de evoluţie a sentimentului religios. Tradiţionalismul se pune imediat în gardă, demascînd încercarea de a înlocui zeii prin „zei noi". Sculptura, care este cu adevărat arta port-drapel a secolului lui Pericle, pare a oferi cele mai multe dovezi în această direcţie. Sub coordonarea lui Phidias, se construiesc minunate temple dedicate zeilor, dinaintea cărora sau înăuntrul cărora se ridică impunătoare statui întru devoţiune religioasă. Nu scapă însă neobservat un vădit proces de umanizare a zeilor. Aceştia nu sînt „alţi zei", dar sentimentul pe care-l trezesc reprezentările lor, un sentiment nou, derutează sufletul grecesc, atît de contradictoriu[3], şi astfel îl sperie.

Ne-am obişnuit să numim *Venus din Milo* celebra statuie, dar nu avem siguranţa că era „Venus". Apoi, autorii vechi se întrec în a lăuda frumuseţea statuii lui Phidias numită *Afrodita din Cos*. Este reprezentarea unei zeiţe, numai că lucrarea lui Phidias este lăudată în sine, ca operă de artă, ca *frumos*, şi sînt trecute cu vederea amănunte privitoare la funcţionalitatea ei religioasă, de cult. O sculptură preclasică de tip *xoanon* îşi pierde semnificaţia odată desprinsă de rit, căci doar în cadrul lui, în manieră convenţională, ea sugerează un anume zeu. Cu totul alta este „convenţia" în secolul lui Pericle: „Iar aceştia [Polycleitos şi Phidias], nu ştiu unde văzîndu-i pe zei — spune Lucian — îl reprezintă pe Zeus bărbos, pe Apollon întotdeauna adolescent, pe Hermes cu barba mijindă, pe Poseidon cu pletele negre şi pe Athena cu ochii albaştri"[4]. Avem de-a face cu un proces de orientare spre om, zeii ilustrînd o amplă tipologie umană. Rezultatul va fi impunerea unui nou tipar de reprezentare religioasă şi o apropiere de divin din alt unghi, tipurile umane, în procesul de antropomorfizare a zeilor, fiind alese în conformitate cu rolul şi funcţia fiecărui cult.

Nu e vorba de o ateizare a *demos*-ului printr-un antropomorfism neţărmurit, şi este probabil că aşa ceva nu a stat nici în intenţia lui Pericle, nici în a colaboratorilor săi artişti. *Demos*-ul, pe de altă parte, deşi, instinctiv, încerca o temere de un gen nou în faţa noilor chipuri de zei, nu-şi ascundea bucuria estetică ce-l stăpînea în faţa noilor monumente, rezul-

tind din aceasta un sentiment complex, contradictoriu, de nouă asumare a zeilor, oricum însă nu de detaşare.

Tradiţionaliştii au avut totuşi motive reale să tragă semnalul de alarmă, întrezărind că era şubrezită însăşi funcţia raportării faţă de diviu — pe de o parte prin apropiere, iar pe de altă parte, prin apropriere. Atunci, pentru moment, elevarea spirituală pe care o vizează Pericle nu poate să nu capete tendinţe agresiv-dubitative. Şi aceasta tocmai pentru că *demos*-ului nu-i era străină opera religios-artistică iniţiată de Pericle, pe de o parte din motive social-economice[5], iar pe de altă parte, din reală mîndrie „etnică". Este sugestiv următorul episod redat de Plutarh: „Şi deoarece oratorii partizani ai lui Tucidide strigau împotriva lui Pericle că risipeşte banii şi distruge veniturile statului, Pericle a întrebat poporul în *ecclesia* dacă i se pare că s-a cheltuit mult. Poporul a răspuns că s-a cheltuit foarte mult. Pericle a zis: «Ei bine, să rămînă banii cheltuiţi nu de voi, ci de mine, şi pe monumentele închinate zeilor voi pune să se scrie numai numele meu». Cînd Pericle a rostit aceste cuvinte, poporul, fie minunîndu-se de mîndria lui, fie dorind să se întreacă cu Pericle în a-şi atrage asupră-şi faima lucrărilor, a început să strige, îndemnîndu-l să cheltuiască bani din vistieria publică"[6].

„Măsură a lucrărilor", omul se instituia deci, cel puţin morfic, măsură a divinului — canoanele sculpturale şi picturale, după care erau reprezentaţi oamenii şi zeii, pornind de la studiul corpului omenesc.

4. În această stare de lucruri, principiul imitării, *mimesis*, capătă o rezonanţă mai amplă decît o putea asigura doar demarcaţia sa estetică. Orientarea spre om a artei a tras după sine ceea ce s-ar putea numi autocunoaşterea prin artă — moment, de asemenea, de mare importanţă: semnificaţiile estetice ale artei reprezintă nu numai funcţie şi criteriu *politice* şi *morale*, ci şi *cognitive*. Orientarea receptării artistice suferă o mutaţie fără de care noutatea promovată de artă ar fi rămas străină. A fost însă evidenţiat, tocmai prin impulsionata ancorare în interior, faptul că în om se află o specială apetenţă pentru frumosul în sine, categorie a sufletului, nu numai a naturii şi a sapienţiei: chipul zeului, în locul fricii oarbe, trezeşte acum admiraţia, admiraţia pentru realizarea perfectă; divinul, sintetizabil, ca şi mai înainte, prin nemurire şi putere, se exercită morfic ca frumuseţe, perfecţiune. Perfecţiunea umană!

Artistul plastic în primul rînd este cel datorită căruia această stare de lucruri a putut deveni realitate. El însă continuă să nu fie egalul operei sale, nici în relaţie valorică directă cu ea, ci o cu totul altă categorie.

5. În legătură cu circumscrierea statutului artistului grec din sec. V î.e.n. se impun două modalităţi de distincţii. Prima marchează ca polarităţi poetul şi artistul plastic, ale cărui lucrări erau mai strîns legate de munca manuală, iar cu munca manuală se ocupa poporul de rînd. Interesant este că, aşa cum τέχνη *(tehne)*, „meşteşug", „meserie", numai cu ajutorul contextului înseamnă „artă", înţeleasă în primul rînd tot ca „abilitate tehnică", asemenea ζωγράφος *(zografos)* este „zugrav" şi „pictor"; la fel de incertă este diferenţierea sculptorului de pietrar — şi unul şi altul fiind βαναυσος *(banaysos)*, „muncitor manual". Se pare că de la caz la caz, precum şi în timp, preţuirea pentru artiştii plastici s-a nuanţat divers, dar statutul lor a continuat să rămînă incert, aşa fel încît îl regăsim într-un text tîrziu ce avertizează că şi cel ce ar reedita realizările lui Phidias sau Polycleitos tot ar fi socotit un meşteşugar care trăieşte de pe urma mîinilor sale"[7].

Cu poetul lucrurile stau altfel — prețuirea de care s-a bucurat uneori a fost extraordinară. Este, spre exemplu, cazul lui Euripide, cel puțin așa ne îndreptățește să afirmăm un text din Plutarh[8], și nu numai în Elada[9]. Poetul este „creatorul", ποιητής (poietes) semnifică deopotrivă „poet", „cel ce creează" (prin puterile minții), „cel ce inventează". La edificarea acestui statut au contribuit deopotrivă: fapte ancestrale legate de rolul de mesager pe lîngă muze și zei[10] (chiar profețiile, zeul și le comunică în versuri) pe care colectivitatea îl încredințează poetului; de semnificația multiplă a operei lui Homer și Hesiod — istorică, educativă, instructivă — înțeleasă deopotrivă ca tezaur și chezășie a trecutului; și, în succesiunea acestora două, de importanța pe care grecii o dădeau *cuvîntului* — scris în primul rînd, dar și rostit — cuvîntului frumos, cuvîntului chintesență, cuvîntului de dezghiocat[11].

Pornind de aici, probabil, s-au nuanțat contrastantele considerații asupra muzicianului. Pentru începuturi, cînd oricum este imposibil de separat poezia de muzică, ele alcătuind o singură artă, un spectacol unic și simultan, rolul lirei era acela de a acompania cuvîntul. Totdeauna lira s-a bucurat de o mare prețuire, ceea ce nu se poate spune despre flaut, ce venea să înlocuiască cuvîntul și, oricum, să strice simultaneitatea celor două arte.

A doua distincție pe care vrem s-o semnalăm în legătură cu statutul artistului este cea între aprecierea generală față de artiști sau anume artist (căreia i-am semnalat deja principalele repere) și semnificația pe care artistul o dă operei sale, altfel spus: conștiința propriei valori — ca valoare artistică și valoarea umană — și a misiunii asumate.

Phidias incrustează dovada paternității asupra operei sale de așa manieră încît aceasta poate fi înlăturată doar mutilînd întreaga lucrare. Pindar, prin versurile: „Isonul blînd al lirei și graiul cîntecelor/Îl cunosc. Nu-ntunecă norocul său/Vremea ce vine"[12] (ca și prin altele similare), precede horațianul *Exegi monumentum aere perenius*[13]. Atenienii hotărăsc ca piesele lui Eschil să fie jucate și după moartea autorului[14], or, pînă la el, tragediile constituiau un fapt literar perisabil, căci, avînd un subiect mitic, erau reprezentate în cadrul unor concursuri, după care erau date uitării (fiind înțelese doar ca ilustrare a unui eveniment mitic interesant prin sine, iar nu în anume „tratare"). În *Broaștele*, întrebat asupra criteriilor pentru care se cuvine admirat un poet, Euripide răspunde: „Pentru dreapta lui judecată și pentru învățăturile lui"[15]. Toate acestea sînt mărturii că în secolul V î.e.n. se petrec mutații importante în legătură cu statutul artistului, fapte ce trebuie înțelese în semnificația lor generală, chiar dacă, fiecare în parte, par a acoperi numai cîte un aspect al problemei. Iar această semnificație generală, caracterizată mai sus, este de asemenea o victorie a esteticii europene, căci estetica nu se poate constitui de-sine-stătătoare, cîtă vreme creatorul artei nu își revendică (și apoi, nu i se acceptă) un statut cert!

BIBLIOGRAFIE

Privitor la autorii citați,

A. Conform principiului general al întregii lucrări de a folosi traduceri corecte publicate deja, am identificat și utilizat următoarele:

a) Aristofan, *Broaştele* — A. Platkowski; *id.*, *Pacea* — Eusebiu Camilar şi H. Mihăescu;
b) Aristotel, *Poetica* — D. M. Pippidi; *id. Politica* — El. Bezdechi;
c) Aulus Gellius, *Nopţile attice* — D. Popescu;
d) Cicero, *Oratorul* II, — D. Ganea; *id. Brutus* — M. Popa; *id. Despre invenţiune* — M. Popa;
e) Diogenes Laërtios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor* — C. Balmuş;
f) Herodot, *Istorii*, cartea VI — F. Vanţ-Ştef;
g) Pausanias, *Călătorie în Grecia*, (cărţile I-VI) — M. Marinescu-Himu;
h) Platon, *Protag.* — Ş. Mironescu; *Ion* — D. Sluşanschi şi P. Creţia; *Lahes* — D. Sluşanschi;
i) Plutarh, *Cimon; id., Pericle; id., Nicias* — N. I. Barbu;
j) Polybios, *Istorii*, I — Virgil C. Popescu;
k) Quintilian, *Arta oratorică* — M. Hetco;
l) Seneca, *Scrisori către Lucilius* — Gh. Guţu;
m) Sextus Empiricus, *Contra învăţaţilor* — Aram Frenkian;
n) Strabon, *Geografia* — F. Vanţ-Ştef;
o) Vitruvius, *Despre arhitectură* — G. M. Cantacuzino, Tr. Costea şi Gr. Ionescu;
p) Pseudo-Xenofon, *Statul atenian* — M. Marinescu-Himu;
q) Cicero, *Despre orator* III, 7, 26; *Orator* 71; Dion Hrisostomos; Dionis din Halicarnas, *Despre Isaios; id., Despre Isocrate;* Elian; Epigramele lui Iulianos şi Antipater; Himerios; Lucian; Maxim din Tyr; Pausanias, cartea VII şi urm.; Plutarch., *De glor. Athen.* 2; Pseudo-Aristotel, *Despre Univers* — Al. Cizek;
r) Aristofan, *Thesmophoriazusai* 149—152; Plutarch., *De glor. Athen.* 4 — D. M. Pippidi; Platon, *Statul* III — C. Noica; (Pseudo)-Plutarh, *Despre muzică;* Dionis din Halicarnas, *Despre potrivirea cuvintelor* — M. Nasta (*Artele poetice. Antichitatea*, Bucureşti, Ed. Univers, 1970);
s) Aristofan, *Thesmoph.* 156; Philon; Philostratos cel Tinăr; Sextus Empiricus, *Contra învăţaţilor* VIII — M. Gramatopol (texte ilustrative la volumul Wl. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, trad. S. Mărculescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1978).

B. Textul din *Perşii* lui Timotheos (subcapitolul „Timotheos din Milet") a fost tradus de Andrei Cornea.

C. Următoarele texte folosite în cadrul subcapitolului „Damon": Stefan din Bizanţ; Galen, *De Hipp. et Plat.* V (453 Müll.); Philodemos; Athenaios 628 c; Platon, *Statul* 424 C — au fost traduse de C. Săndulescu.

D. Următoarele texte folosite în cadrul subcapitolului „Polycleitos": Plutarch., *De profect. virt.* şi *id.*, *Quaest. conviv.* II, 3, 2; Galen, *De Hipp. et Plat.* V; *id.*, *Despre cumpătare* I, 9 au fost traduse de C. Săndulescu.

E. Traducerile din următorii autori ne aparţin: Cicero (*De orat.* III, 33, 132); Cornelius Nepos; Martianus Capella; Epiphanius; Philostratos din Atena; Plinius cel Bătrîn; Ioannes Tzetzes.

C.P.

CONSIDERAȚII CU CARACTER GENERAL

1. PLUTARCH., *de gloria Athen.* 2 Acest oraș [Atena] a fost mama și doica binefăcătoare a multor arte; pe unele le-a descoperit și le-a adus la lumină, pe altele le-a sprijinit, le-a cinstit și le-a făcut să înflorească[16]. Datorită Atenei, nu într-o mică măsură, a progresat și a înflorit arta picturii. Astfel, pictorul Apollodoros[17], cel dintîi om care a descoperit procedeul gradării și estompării umbrelor, a fost atenian. Operele acestuia poartă inscripția: „Mai ușor este să batjocorești decît să imiți".

Asupra *Artelor în cetate* în epoca lui Pericle vd. cap. *Pericle*, fr. 34—40, f. Tucid., *Războiul peloponesiac* II, 40, 1 (cap. *Tucidide*, fr. 32).

2. ARISTOTEL, *Politica* VIII, 6, 6 De îndată ce străbunii noștri au putut gusta bunătățile delăsării, mulțumită prosperității, ei se dedară virtuții într-o pornire mărinimoasă; foarte mîndri de isprăvile lor trecute, și mai cu seamă de biruințele lor de cînd cu războiul medic, ei cultivară toate științele cu mai multă aprindere, dar cu mai puțină alegere, și ridicară și arta flautului la demnitatea de știință. Se văzu la Lacedemona un conducător de cor dînd tonul corului, iar el însuși cîntînd din flaut; și gustul acesta deveni așa de național la Atena, că nu era om liber să nu învețe arta aceasta. Aceasta o probează îndestul tabloul pe care Trasipos îl consacră zeilor, cînd făcu să se joace pe spezele sale una din comediile lui Ecphantides[18].

Dar experiența făcu să se înlăture în curînd flautul, cînd lumea începu să judece mai bine ceea ce, în muzică, poate să priască ori să strice virtuții. Părăsiră, de asemenea, mai multe instrumente vechi, pectidele, barbitoanele și acelea care ațîță în auditori idei de voluptate, heptagoanele, trigoanele, sambycele, și pe toate acelea care cer un exercițiu al mîinii prea îndelungat.

Cf. considerația lui Democrit că muzica s-a născut nu pentru a răspunde unei nevoi, ci în momentul în care a existat un prisos — Philodemos, *Despre muzică*, Kemke, 108, 29, vd. cap. *Democrit*, fr. B 144.

3. PLATON, *Statul* VIII, 607 B-C [...] domnește o veche dezbinare între filosofie și arta poetică. Într-adevăr,

vorbe ca: „Iată cîinele care latră la stăpîn" și „E mare în vorbe goale", sau „Ceata de înțelepți care l-au copleșit pe Zeus" și „Cei ce se frămîntă cu mărunțișuri, fiindcă nu prea au de nici unele"[19], ca și alte nenumărate, dovedesc vechea lor dușmănie. Cf. THEAGENES din Rhegion, *Schol.* la HOMER, B, *Iliada* XX, 67[20].

4. STRABON I, 2,3 Cei vechi susțin, tocmai dimpotrivă [față de Eratosthenes], că poezia este într-un anumit fel prima treaptă a filosofiei, care ne introduce din copilărie în viață și care ne învață în chip plăcut tot ce privește moravurile, sentimentele și acțiunile omului. Iar ai noștri[21] spun că numai înțeleptul este poet. De aceea, cetățile elenilor își educă copiii mai întîi în ale poeziei, fără îndoială nu pentru simpla desfătare a inimii, ci pentru a-i face cuminți. Și muzicienii cînd învață pe alții să pună în vibrație o coardă, să cînte din liră și din flaut, își revendică aceeași virtute, pretinzînd că ei educă și îndreaptă moravurile[22].

Textul lui Strabon, citat după „cei vechi", este, mai mult decît o angajare în disputa filosofie/poetică, o pledoarie pentru *formă*, căci nu *anume adevăruri* necesare elevării spirituale se prezintă în formă artistică, ci acele adevăruri capătă *anume formă* (artistică). Apreciem că identificarea „cei vechi", trimițînd la perioada anterioară apariției stoicismului vizează în special sec. V, față de gîndirea căruia „ai noștri" își demarcă pozițiile. Dealtfel, am prezentat acest text în întregime (inclusiv partea începînd cu formula citată), căci argumentele aduse sînt de nuanță generală, neconstituind date specifice sec. III.

Asupra raportului filosofie—muzică la pythagoreici – cf. STRABON X, 3, 10 (vd. cap. *Pythagoreismul mediu*).

5. PLUTARCH., *de gloria Athen.* 3 Simonides numește pictura poezie mută, iar poezia pictură grăitoare; căci acele acțiuni pe care pictorii le prezintă în momentul întîmplării lor, cuvintele le înșiră și le descriu după ce s-au întîmplat[23].

6. DIONIS din Halicarnas, *Despre Isocrate* 3 Socotesc că nu e lipsit de temei să compari retorica lui Isocrate cu arta lui Polycleitos și Phidias, în privința gravității, magnificenței și înaltei ținute morale.

Tot așa se poate compara retorica lui Lysias[24] cu arta lui Calamis[25] și Callimachos[26] în privința subtilității și grației. Așa cum unii dintre acești artiști sînt mai inspirați în reprezentarea aspectelor minore și comune ale vieții

ceilalți sînt mai înclinați să reprezinte aspectele majore și divine.

7. ARISTOTEL, *Politica* VIII, 2,3 Astăzi educațiunea se alcătuiește, îndeobște, din patru părți deosebite: literele, gimnastica, muzica și cîteodată desenul; cea dintîi și cea din urmă, de un folos pe cît de pozitiv, pe atît de variat în toată viața; a doua, potrivită spre a forma curajul. Cît despre muzică, se ridică oarecari îndoieli cu privire la utilitatea sa. Îndeobște este privită ca un obiect numai de plăcere; dar cei vechi făcuseră din ea o parte necesară a educațiunii, convinși că natura însăși, după cum au spus-o așa de adesea, ne cere nu numai o întrebuințare vrednică de laudă a activității noastre, dar și o întrebuințare nobilă a timpului nostru liber. Natura, ca să o spun încă o dată, natura este principiul a orice. Cf. *ibid.* VIII, 2, 6 Părinții noștri n-au admis deloc muzica în educațiune, ca o trebuință, căci ea nu este așa ceva; nu au admis-o nici ca ceva util, ca gramatica, care este strict trebuincioasă în comerț, în economia domestică, în studiul științelor și într-o mulțime de ocupațiuni politice; nici ca desenul, care ne învață a judeca mai bine despre operele de artă; nici ca gimnastica, care dă sănătate și vigoare; căci muzica nu are evident nici una din aceste calități. Ei au găsit în ea numai o întrebuințare demnă a timpului neocupat; și iată scopul către care ei au încercat să-i îndrepte întrebuințarea ei. Căci dacă după părerea lor există vreo desfătare vrednică de un om liber, aceasta este muzica. Cf. PLATON, *Protag.* 325 E- 326 B.

Asupra înclinației către cultură și dăruirii în raport cu ea vd. cuvintele lui Protagoras, la Plutarh, *Despre exerciții* 178, 25 — cap. „Protagoras", fr. B 11. Cf. Democrit, fr. B 35 și 59. Asupra raportului artă — plăcere, vd. *Dialexeis* 3, 17 — cap. *Sofiștii*.

8. ARISTOTEL, *Poetica* II, 1448 a Cîtă vreme cei ce imită oamenii în acțiune, iar aceștia sînt de felul lor virtuoși ori păcătoși (doar mai toate firile după aceste tipare se împart, deosebindu-se între ele fie prin răutate, fie prin virtute), personajele închipuite vor fi ori mai bune ca noi, ori mai rele, ori la fel cu noi, cum fac și pictorii: se știe doar că Polygnotos înfățișa pe oameni mai chipeși, Pauson[27] mai urîți, Dionysios[28] așa cum sînt aievea. E limpede, prin urmare, că fiecare din imitațiile amintite va păstra

aceste deosebiri şi va fi alta după felul obiectului pe care-l imită, cum am arătat. În dans, în cîntul cu flautul, în cîntul cu cithara, dar şi în imitaţia vorbită — versuri ori proză neîntovărăşită de muzică — se constată aceleaşi diferenţe. Homer, bunăoară, închipuie pe oameni mai buni, Cleofon[29] aşa cum sînt, Hegemon Thasianul[30], născocitorul parodiilor şi Nicochares[31], autorul *Deiliadei*, mai răi. Aşijderi şi în ce priveşte ditirambii şi nomii, — cineva putînd realiza imitaţia în felul lui Argas[32], ori al lui Timotheos, ori a lui Philoxenos[33], în *Ciclopii* lor. Prin aceasta se şi desparte dealtminteri tragedia de comedie: una năzuind să înfăţişeze pe oameni mai răi, cealaltă mai buni decît sînt în viaţa de toate zilele.

Asupra imitaţiei, vd. *Dialexeis* 3, 10 — cap. *Sofiştii* şi Democrit, la Plutarh, *Despre dibăcia animalelor* 20, 974 a — fr. B, 154. Problema imitaţiei corelată *kalokagatiei* a fost o constantă în gîndirea lui Socrate, vd. Platon, *Alcibiade I* 115 A; *id.*, *Protag.* 359 E; *id.*, *Menon* 77 B; id., *Gorgias* 457 A; *id.*, *Hippias Maior* 295 C—D; *id.*, *Statul* IX, 589 C—D; *Xenofon*, *Oiconomicul* VI, 12; *id.*, *Amintiri* III, 10, 6-8 — cap. *Socrate*, B, fr. 189—196 şi 198. Aceste texte socratice privind estetica includ — unele explicit (prin invocarea utilului sau prin marcarea polarităţilor frumos—bun/urît—rău), altele implicit — ideea dreptei măsuri, în legătură cu care doar poate fi realizată armonia. Cf. Heraclit, la Pseudo-Aristotel, *Despre lume* 396 b, 7 şi la Hippolit, *Combaterea ereziilor* IX, 9 — vd. cap. *Heraclit* fr. B 10, 51; Democrit, *Sentenţe* B 68 şi la Stobaios, *Florilegiul* III, 17, 38 — vd. cap. *Democrit* fr. B, 102 şi 233 şi pythagoreicii (măsura şi numărul) la Sextus Empiricus, *Contra învăţaţilor* VIII, 106—vd. cap. *Pythagorismul mediu*.

LITERATURĂ — MUZICĂ — DANS

9. STRABON, *Geografia* I, 2, 6 Căci, în primul rînd, aparatul tehnic al poeziei s-a plasat de timpuriu în centrul atenţiei şi şi-a cîştigat un bun renume. Apoi, imitînd acest aparat şi dizolvînd metrul, dar menţinînd celelalte elemente poetice, adepţii lui Cadmos, Pherekydes[34] şi Hekataios[35] şi-au alcătuit astfel compoziţiile lor. Urmaşii acestora, eliminînd treptat cîte puţin din această aparatură poetică, au coborît [proza] de pe o treaptă oarecum sublimă la aspectul ei de azi. De pildă, s-ar putea afirma despre comedie că a luat fiinţă din tragedie, după ce a fost coborîtă de la înălţimea aceleia la o formă care se confundă cu un soi de proză.

Căci şi cuvîntul *a cînta*, folosit de cei vechi pentru *a vorbi cu artă*, aduce aceeaşi mărturie, anume că izvorul şi începutul stilului prelucrat şi al retoricii a fost poezia. Iar aceasta s-a servit de muzică pentru recitări. Aşa a fost de pildă oda sau limbajul însoţit de muzică; de aici şi-au tras numele rapsodia, tragedia şi comedia[36]. Astfel că, la început, cînd cuvîntul *a vorbi cu artă* a fost folosit în accepţie poetică, iar poezia era legată de oda cîntată, pe atunci cuvîntul *a cînta* a echivalat la cei vechi cu *a vorbi cu artă*.

10. PSEUDO-PLUTARH, *Despre muzică* XVI Mixolidianul este un mod patetic, potrivit pentru acompaniamentul tragediei. Aristoxenos[37] ne spune că Sappho cea dintîi a născocit mixolidianul şi poeţii de tragedie l-au învăţat de la ea.

După ce au preluat deci astfel modul acesta, tragicii l-au îmbinat cu modul dorian, care conferă poeziei strălucirea măreaţă şi demnitatea. Aşadar, celălalt mod fiind patetic, noi regăsim în poemul tragic un amestec al acestor două caractere. Pe de altă parte, în *Comentariile* sale istorice, Aristoxenos ne informează că, potrivit unei tradiţii reprezentate de adepţii sectei pythagoreice care se numesc „închinătorii armoniei"[38], modul mixolidian a fost născocit de flautistul Pythocleides.

11. — — XXX La fel şi Melanippides, poetul liric[39], venind mai tîrziu, nu a mai ţinut socoteală de prestigiul muzicii tradiţionale după cum n-au mai respectat-o după el nici Philoxenos şi nici Timotheos. Acesta din urmă, în domeniul instrumentaţiei — unde, pînă la Terpandros din Antissa, lira nu avea decît şapte note — a fragmentat intervalurile mai departe în mai multe sunete suplimentare. Mai mult, şi *auletica*, de unde mai înainte era o artă sobră, s-a transformat acum, devenind un stil de interpretare plin de modulaţie. Căci în vechime — pînă la Melanippides, autorul de ditirambi — flautiştii (auleţii) primeau simbrie de la poeţi. De unde se vede că poezia juca rolul principal [de protagonistă] şi flautiştii slujeau pe învăţătorii lor, autorii de poeme. Mai tîrziu, aceste deprinderi au pierit. Şi de aceea comediograful Pherecrates[40] aduce pe scenă Muzica, îmbrăcată în straie femeieşti — o victimă care ne arată trupul ei înjosit, purtînd pretutindeni

urmele maltratării. El pune personajul Dreptăţii s-o întrebe din ce pricină a fost brutalizată astfel, iar Muzica răspunde precum urmează:

Muzica: Începutul necazurilor mele se trage de la Melanippides. El m-a înşfăcat cel dintîi. A început să-mi dea ghes, mi-a dezlegat puţin cingătoarea, cînd mi-a făcut cele douăsprezece strune. Totuşi, omul acesta mai putea fi răbdat, arătîndu-se mult mai cumsecade decît aceşti nevrednici de astăzi. Căci a venit apoi Cinesios[41], blestematul atenian, care m-a îndoit de tot cu vocalizele din strofele cînturilor sale şi mi-a prăpădit făptura în aşa hal, încît poezia ditirambilor ajunse întocmai precum arată şi scuturile, cînd te uiţi pe spatele lor: ce-i dreapta îţi apare la stînga. Dar treacă-meargă, şi acesta mai era un om suportabil! Căci mai apoi am fost smucită de Phrynis[42] care m-a supus *unei mişcări de răsucire* — invenţia lui proprie — m-a îndoit, m-a dat peste cap şi m-a prăpădit de tot, îngheşuind douăsprezece game pe cele cinci strune şi totuşi, şi acesta putea fi un om cumsecade; căci de-ar fi greşit, îndată el avea grijă să înlăture stricăciunea. Pe cîtă vreme Timotheos, ce să-ţi mai spun, draga mea, el m-a despicat de tot şi m-a sfîşiat într-un hal fără de hal.

Dreptatea: Dar cine mai e Timotheos ăsta?

Muzica: Un roşcovan din Milet. Vai la ce insulte nu s-a mai dedat, individul acesta! Pe toţi ceilalţi, de care ţi-am zis înainte, i-a-ntrecut cu mult ... şi avorton cum era, m-a împins pe cele mai întortocheate cărări. Şi ce să vezi! Oricînd mă întîlnea singură, cînd ieşeam şi eu la plimbare, se arunca pe mine, îmi dezlega cingătoarea şi mă trata cu ... douăsprezece coarde.

Şi comediograful Aristofan aminteşte de Philoxenos şi ne spune că el a introdus arii solistice în mijlocul unor strofe din corurile ciclice. La el Muzica vorbeşte astfel:

M-a-ndoit, m-a răsucit şi mi-a umplut gura cu tot felul de înflorituri şi de vocalize hiperacute, adevărate blestemăţii, cu care m-a-ncărcat ca o varză umplută[43].

12. ARISTOTEL, *Politica* VIII, 7, 9 Chiar poezia o probează în destul; în cîntecele pe care ea le închină lui Dionysos şi în toate producţiunile sale asemănătoare, ea cere

înainte de toate acompaniamentul flautului. Genul acesta de poezie se potrivește mai ales în cîntecele frigiene, spre exemplu ditirambul, căruia toată lumea îi recunoaște natura frigiană. Oamenii cunoscători ai materiilor acestora citează încă alte exemple, între altele pe acela al lui Philoxenos, care, după ce a încercat să compună ditirambul său *Fabulele* în mod dorian, fu silit chiar de către natura poemului său, a reveni la modul frigian, care singur putea să i se potrivească.

Asupra lui Philoxenos și feluritele contestări ce l-au vizat, dat fiind caracterul novator al artei sale, vd. Athenaios 220 b — cap. *Prodicos*, fr. A 4 b. Vd. și Diogenes Laërtios IV, 36. Pentru Timotheos, aceeași stare de lucruri, asupra căreia se referă el însuși într-un fragment din *Perșii* — vd. cap. *Timotheos din Milet*.

13. DIONIS din Halicarnas, *Despre potrivirea cuvintelor* XIX Autorii de ditirambi au mers și mai departe și au introdus în aceeași poemă diferite moduri — dorice, frigiene și lidiene. Schimbau și melodiile, unele fiind compuse după principii enarmonice, altele în genul cromatic, altele în cel diatonic. În entuziasmul lor au tratat ritmurile cu multă libertate (mă refer mai ales la cei din școala lui Philoxenos, Timotheos și Telestes), legile de compoziție a ditirambului fiind hotărîte încă din vremea poeților vechi.

14. SEXTUS EMPIRICUS, *Contra învățaților* VI, 16—17 De bună seamă că și poeții sînt numiți compozitori de cîntece și versurile epice ale lui Homer erau în vechime cîntate cu acompaniament de liră. La fel stau lucrurile și cu acele cîntări și stasime ale poeților tragici, păstrînd o legătură naturală cu muzica.

15. AULUS GELLIUS XXII, 31, 3 M-am apropiat de el și i-am spus: „Cunoști desigur acel proverb grecesc, care spune că muzica ascunsă nu valorează nimic?"[44].

Problema receptării, a accesului la artă și deci, în succesiune logică, a mesajului se înlănțuie aici, iar statutul de proverb (atestat, dealtfel — vd. nota) ne dă o imagine asupra răspîndirii de multă vreme a acestei modalități de gîndire.

16. PSEUDO-PLUTARH, *Despre muzică* XLII Se mai pot cita multe mărturii, care ne arată că cetățile cu rînduieli frumoase s-au îngrijit de muzica nobilă. Astfel, trebuie să amintim de Terpandros — cum a pus el capăt răzvrătirii ce se iscase printre spartani[45], de Thaletas din

Creta[46], adus la Sparta din porunca Pythiei, pentru a vindeca pe locuitorii ei de ciumă şi care, după cum ne spune Pratinas[47], a ştiut să gonească acest flagel.

Arogarea unor calităţi terapeutice muzicii se pare că începe odată cu pythagoreicii, cf. Iamblichos, *Viaţa lui Pythagoras* 169 şi Aristoxenos (Cramer, *Anecdota graeca*, Paris, I, 172) — vd. cap. *Pythagoreismul mediu*.

17. POLYBIOS, *Istorii* IV, 20—21 Fireşte, este folositor pentru toţi oamenii să practice muzica, adevărata muzică, însă pentru arcadieni este şi necesar. Nu trebuie să socotim[48], cum spune Ephoros[49] în prefaţa operei sale, aruncind nişte vorbe nedemne de el, că muzica a fost introdusă între oameni pentru amăgire şi fermecare şi nu trebuie să credem că din întîmplare vechii cretani şi lacedemonieni au folosit la război flautul şi cadenţa ritmică[50] în loc de trîmbiţă şi tot aşa primii arcadieni cu toate că erau foarte aspri în viaţa lor obişnuită, au adoptat în constituţia lor muzica într-atîta, încît au făcut-o neapărat tovarăşă nu numai a copiilor, ci şi a tinerilor pînă la treizeci de ani. Căci este bine cunoscut tuturor că aproape numai la arcadieni copiii întîi sînt deprinşi din fragedă vîrstă să cînte, potrivit obişnuinţei, imnuri şi peane[51], în care fiecare, după obiceiurile străbune slăvesc pe eroi şi zeii ţării lor. Pe urmă, după ce au învăţat nomii lui Philoxenos şi ai lui Timotheos, în fiecare an, la dionisiace, dansează cu mult sîrg în teatre la sunetele flautului: copiii în întreceri de copii, tinerii în întreceri bărbăteşti. De asemenea, în toată viaţa se desfată la adunări nu cu cîntăreţi de peste hotarele lor, ci cu propriile lor cîntece, îndemnîndu-se unii pe alţii să cînte pe rînd. Nu socotesc deloc ruşinos să spună că nu cunosc celelalte învăţături, dar nu pot să spună că nu cunosc cîntarea, pentru că toţi au datoria s-o înveţe şi, mărturisind că o cunosc, nu pot să se codească să cînte, pentru că acest lucru este considerat ruşinos la ei. Pe lîngă aceasta, după cum s-au exersat să defileze, intonînd cîntece de marş cu acompaniament de flaut, şi au pregătit dansuri de tot felul cu grija şi cheltuiala statului, tinerii se înfăţişează în fiecare an în teatre în faţa concetăţenilor lor.

După părerea mea, cei vechi au introdus aceste obiceiuri nu pentru fală sau desfătare, ci au avut în vedere munca

personală a fiecăruia, într-un cuvînt viața obositoare și aspră, precum și severitatea moravurilor, care la arcadieni este o urmare a răcelii aerului înconjurător și a înfățișării posomorîte a celei mai mari părți din locurile lor. Toți oamenii sîntem siliți în chip firesc să ne adaptăm cu totul climei noastre. Căci nu din altă cauză, ci tocmai din aceasta, în raport cu distanța care ne separă ca popoare, ne deosebim mult unii de alții prin obiceiuri, forma corpului, culoarea pielii și prin cele mai multe îndeletniciri. Voind să înmoaie și să tempereze duritatea și asprimea naturii, arcadienii au introdus toate preocupările amintite și, pe lîngă acestea, au făcut obișnuite deopotrivă bărbaților și femeilor adunările publice, foarte multe ceremonii religioase și dansuri la un loc de fete și de băieți. Într-un cuvînt, au născocit totul pentru a domestici și a îmblînzi asprimea sufletului prin educația cu ajutorul datinelor (Cf. *ibid.* IV, 22 și PLUTARH, *Lycurg* 21).

18. PSEUDO-PLUTARH, *Despre muzică* XXXII Cei mai mulți s-au deprins să învețe principiile muzicale la întîmplare — după bunul plac al profesorului sau al învățăcelului. Dar oamenii cuminți, cum ar fi de pildă lacedemonienii de altădată, cetățenii Mantineii[52] și cei din Pellena[53] au condamnat metodele arbitrare. În mod deliberat au ales un singur gen muzical sau cel mult cîteva, pe care ei le judecă cele mai potrivite pentru îndreptarea moravurilor; și nu „practică" decît muzica pe care au acceptat-o prin datină.

Ideea educației cu ajutorul muzicii a fost o constantă în gîndirea pythagoreicilor, cf. Aristide Quintilian II, 6 (Jahn, 41) — vd. cap. *Pythagoreismul mediu.* Muzica înțeleasă ca element armonizator al mikro- și makrokosmos-ului la pythagoreici, cf. Theon din Smyrna, *Matematica* I (Hiller, p. 12) — vd. *cap. cit.*, Aristotel (*Politica* VIII, 7, 4) a transmis criteriile de împărțire a cîntecelor în categorii, în viziunea pythagoreică — vd. *cap. cit.* fr.

19. AULUS GELLIUS XV, 17, 1—2 Alcibiade atenianul era copil pe cînd învăța la unchiul său Pericle artele și disciplinele liberale. Pericle poruncise să fie chemat cîntărețul Antigenidas[54] pentru a-l învăța pe nepot să cînte din flaut, fapt care pe atunci era socotit foarte onorabil. Dîndu-i-se tînărului un flaut, cînd l-a pus în gură și a început să sufle, rușinat că i se deforma gura pe cînd cînta,

l-a aruncat și l-a spart. Știrea despre această întîmplare răspîndindu-se, toți atenienii au renunțat la învățătura cîntatului din flaut.

Cf. ARISTOTEL, *Politica* VIII, 6, 8 [O tradiție mitologică] ne spune că Athena l-a inventat, în urmă însă, l-a azvîrlit. Se spune cu mult haz că ciuda zeiței contra acestui instrument se datora faptului că el schimonosește obrazul; însă se mai poate crede și că Athena a alungat studiul flautului pentru că nu servește deloc a perfecționa inteligența; căci, de fapt, Athena este în ochii noștri simbolul științei și artei. Cf. *ibid.* VIII, 6, 5.

Disputa flaut—liră, transpusă în mit în concursul tragic la care au luat parte Apollon și Marsyas, nu a însemnat doar o dispută artistică, ci și una socială, căci lira reprezenta un instrument nobil, iar flautul, un instrument popular, cu o mai sigură origine orientală, străină (cf. Strabon X, 3, 17). S-au păstrat texte cu nuanță anecdotică, ce vizează disprețul aristocraților pentru flaut, invocîndu-se ca argument deformarea feței în timpul suflatului, precum cele puse în legătură cu Alcibiade (Platon, *Alcibiade I* 106 E: „ai învățat, cum e și firesc, să scrii și să citești, să cînți la citharǎ și să lupți, căci n-ai vrut nici în ruptul capului să înveți să cînți din flaut" — trad. S. Vieru) sau cu Alexandru cel Mare (Plutarh, *Pericle* I). În timp, probabil și datorită creșterii popularității riturilor dionisiace, flautul tinde să capete un statut de egalitate cu lira, ba chiar (poate retroactiv) se asociază ritual: „băiatul care aduce la Delfi mlădița de aur culeasă în calea Tempei este însoțit de un flautist (aulet) și, precum se spune, în vechime prinosurile sfinte ale hyperboreeilor erau aduse la Delos în sunete de flaut, de syrinx-uri și de cithare" (Pseudo-Plutarh, *Despre muzică* XV).

20. HERODOT VI, 129 Apoi, după ospăț, pețitorii se luară la întrecere în ale muzicii și în ale măiestriei cuvîntului rostit între oameni. În vreme ce cheful se întețea, Hippocleides, care se afla cu mult deasupra celorlalți, porunci flautistului să-i cînte un cîntec de dans; îndată ce flautistul îi dădu ascultare, el se puse pe dans. Și dansa, de parcă el însuși prinse drag de sine; în schimb, Clistenes[55], văzîndu-l, privea cu dezaprobare toată această [purtare a lui]. Apoi, oprindu-se o clipă din dans, Hippocleides ceru să i se aducă o masă; cînd îi veni masa, jucă pe ea mai întîi făcînd figuri laconiene de pantomimă, apoi, altele, attice, iar în al treilea rînd, sprijinindu-și capul pe masă, își mișcă picioarele după tact. Clistenes, în timpul primelor figuri de dans și a celor următoare, cu toate că îndepărtase de la sine cu silă gîndul că Hippocleides i-ar mai putea fi

ginere, din pricina dansului și a deșănțării sale, se stăpîni totuși, nevrînd să-și iasă din fire împotriva lui; dar, cînd îl văzu bălăbănindu-și picioarele, nemaiputîndu-se stăpîni, îi grăi: „O, fiu al lui Teisandros, cu dansul tău ți-ai nuntit nunta".

21. — — VI, 21 În schimb, atenienii nu s-au purtat la fel (ca sybariții); ei au lăsat să se vadă că sînt adînc îndurerați de luarea Miletului[56], printre altele și prin faptul că întreg teatrul a izbucnit în lacrimi cînd Phrynichos[57] a prezentat pe scenă drama sa „Luarea Miletului"[58]. Ba, pe acesta l-au și amendat cu 1000 de drahme pentru că a pomenit de nenorocirile neamului; și ei au mai luat hotărîrea ca de aici înainte nimeni și niciodată să nu mai joace această dramă.

Este vorba despre reacția spectatorilor atenieni la prezentarea unei piese pe teme „contemporane", ea dovedind că grecii amestecau inseparabil viața și arta. Peste 22 de ani (în 472 î.e.n.), Eschil se va inspira din contemporaneitate *(Perșii)*, dar rezultatul confruntării umane fiind altul pentru greci, lucrarea s-a bucurat de succes.

22. ARISTOTEL, *Poetica* IV, 1449 a Cel ce, pentru întiia oară, a sporit numărul actorilor de la unul la doi, a redus partea corului și a dat dialogului rolul de căpetenie, a fost Eschil; Sofocle a ridicat numărul actorilor la trei și a introdus decorul scenic.

Nu este vorba de simple inovații formale; acțiunile lui Eschil și Sofocle reprezintă etape ale desprinderii tragediei de misterii. În aceeași lucrare (XXVI, 1461 b), considerații asupra artei actoricești în vremea lui Eschil.

Ideea *spectacolului* teatral se ilustrează într-un text al lui Vitruvius (*Despre arhit.* VII, *Prefață* 10) în mod complex, nefiind vorba numai despre decor, despre un fundal dinaintea căruia să se miște personajele, ci despre o amplă tentativă integratoare, sistemică.

23. — — III, 1448 a Încît într-o privință, ai zice că Sofocle e un imitator de felul lui Homer — pentru că amîndoi imită firile alese[59], — iar într-alta, de felul lui Aristofan, cîtă vreme și unul și celălalt imită ființe în mișcare și acțiune. Asta ar fi și pricina, spun unii, pentru care scrierile acestea se și numesc „drame"[60]; pentru că imită oameni ce stau să săvîrșească ceva. Cf. *ibid.* 1449 f.

Introducerea mișcării în teatru e o problemă complexă ce vizează deopotrivă diversificarea acțiunii, mobilitatea scenică și chiar fluidizarea

limbajului. Pentru aceasta, evident, introducerea unui actor în plus (vd. textul anterior) a constituit un impuls determinant.

24. — — VIII, 1449 b Deprinderea de a compune subiecte comice vine însă de la Epicharmos[61] și Phormis[62]. Începutul l-a făcut dar Sicilia. Dintre atenieni, cel dintîi care, părăsind invectiva iambică, a prins să trateze teme cu caracter general și să închege subiecte, a fost Crates[63].

Însăși „declanșarea" unui gen artistic credem că trebuie considerată ca fiind o dovadă de opțiune *estetică*.

25. PSEUDO-XENOFON, *Statul atenian* II Poeților comici nu le este îngăduit să-și bată joc de oamenii din popor și nici să-i defăimeze, fiind în joc propria lor reputație. Atacul împotriva unui simplu particular însă este îndreptățit de popor, care știe că cel ridiculizat nu este un om de-al lui și nici un cetățean oarecare, ci un bogătaș, un nobil sau unul dintre personajele influente. Comedia, totuși, își îndreaptă atacul cîteodată și asupra oamenilor din popor; cei vizați în aceste cazuri sînt intriganții și ambițioșii.

26. ARISTOFAN, *Thesmophoriazusai*, vv. 149—152 Se cade ca poetul să ia aminte la dramele pe care le pregătește și să-și potrivească purtările după ele. Astfel, dacă unul scrie drame ale căror personaje sînt femei, ființa lui trebuie să împrumute ceva din purtările acestora.

Necesitatea modelării și nuanțării stilului în funcție de caracteristicile personajelor, pentru asigurarea autenticității.

27. — —, v. 156 Ceea ce nu avem înjghebăm prin imitație.

28. ARISTOFAN, *Broaștele*, v. 825 Eschil: Fiindcă creația mea n-a murit odată cu mine.

În aceeași direcție a edificării statutului de artist — prin conștiința propriei valori și misiuni și prin aprecierea celorlalți — se înscriu și două texte din Pindar (*Nemeene* IV și VII). În fr. 106 b (Bowra) poetul theban apreciază că rolul artei este acela de a „nemuri", de a face să rămînă etern acel omenesc ce merită să rămînă etern. E vorba deci nu numai de misiunea artistului, ci și de responsabilitatea lui. Vd. cap. *Pindar*.

29. — —, v. 905—908 Euripide: Să arăt prin ce mijloace i-a prostit pe spectatorii naivi, crescuți la școala lui Phrynichos. La început pe scenă, așeza un singur personaj, cu capul acoperit, să zicem pe Achile, sau pe Niobe, fără să le arate chipul, figuri de tragedie care nu suflau o vorbă . . .

Euripide vrea să sublinieze saltul calitativ impus de el în cadrul *spectacolului*.

30. — —, v. 940—955 Euripide: ... Șartul unor rafinate reguli de poezie, farmecul cuvintelor cu substrat, i-am învățat să gîndească, să privească, să înțeleagă, să se răsucească pe călcîie, să iubească, să țeasă intrigi, să devină bănuitori, să ia seama la toate [...] introducînd pe scenă viața de familie care ne este apropiată, cu apucăturile ei obișnuite, pe care le cunoaștem, tot ceea ce-mi putea atrage critici. Într-adevăr, spectatorii erau în măsură să mă înțeleagă și să mă supună unor judecăți de valoare. M-am ferit să-i zăpăcesc cu niște cuvinte mari, să-i smulg din matca bunului-simț.

Preferința lui Euripide pentru personajul umanizat, complex pînă a fi contrastant în alcătuire, reprezintă o cotitură în tragedia greacă. Interesant este aici și faptul că Aristofan sesizează deopotrivă și o implicare specială a spectatorului, care capătă un acces direct spre personaj: datorită „umanizării" acestuia și limbajului descărcat de „cuvinte mari". În *Olympica* VI, a lui Pindar, ideea tonalităților (vocilor) poetice distincte implică legitimitatea apartenenței la genuri. Limba-năsprită nu înseamnă, evident, „neșlefuită", ci imuabila angajare la un anume gen, la un anume stil — iar Pindar reprezintă un moment de referință esențial pentru apropierea unui statut individualizator al artistului.

31. — —, v. 970—976 Euripide: Acest mod de a gîndi, dacă stai să judeci, eu l-am insuflat acestora [oamenilor], introducînd în artă raționamentul și examenul critic[64]. Așa că de aici înainte tot omul este în stare să înțeleagă orice, să facă deosebiri și, mai ales, să-și conducă gospodăria mai bine decît înainte vreme, deschizînd bine ochii: „Cum stau treburile?", va zice el. „Unde este cutare lucru?", „Cine a luat asta?" Cf. PINDAR, *Olymp.* I — vd. cap. *Pindar*.

32. — —, v. 1004—1006 *Corifeul* (lui Eschil): Hai acum, o tu, care cel dintîi dintre eleni ridicat-ai cuvinte maiestuoase, întocmai unor turnuri înalte, și împodobit-ai limba tragediei, îndrăznește! Lasă izvorul să țîșnească!

Este vizată *inspirația*. Relaționarea actului creator cu *muza* a devenit un loc comun încă înainte de sec. V (asupra acestei stări de lucruri și a implicațiilor ei ne-am oprit mai sus — vd. *Nota introductivă* și nota 5). Există și puncte de vedere particulare. Astfel, Democrit (la Cicero, *Despre oracole* I, 38, 80; *id.*, *Despre orator* II, 46, 194; Horațiu, *Arta poetică* V, 295—297 și Clement Alexandrinul, *Covoarele* VI, 168) leagă actul creator de „un grăunte de nebunie" — vd. cap. *Democrit*, fr. 17 și 18. Co-

mediograful Cratinos, auto-descriindu-se în *Bărdaca* (fr. 186, Koch, CAF) pune în legătură starea de beție și spontaneitatea „cîntecului" dezlănțuit. Euripide, la Plutarh, *Despre orac. Pyth.* 405 f. afirmă că dragostea îl face pe om poet — vd. cap. *Euripide*, fr. 172.

33. — —, v. 1008—1015 *Eschil:* Totuși, ca să nu spună că m-a găsit la impas [(se adresează lui Euripide)], răspunde-mi, te rog, pentru ce crezi că un poet se cuvine a fi admirat! — *Euripide:* Pentru dreapta lui judecată și pentru învățăturile lui, așa ca să-i facem pe oameni mai buni în cetăți. — *Eschil:* Atunci, dacă n-ai realizat nimic din astea, ci dimpotrivă, din oameni buni și generoși, ce-au fost, i-ai înfățișat roși de vicii, spune-mi, ce pedeapsă crezi tu că meriți? — *Dionysos* (o ia înainte): Moartea. Este de prisos să-l mai întrebi. — *Eschil:* Ia seama la ce fel de personaje a moștenit de la mine dintr-un început: oameni viteji, înalți de patru coți, cetățeni care nu fug de răspunderi, nicidecum niște pierde-vară cum îi vezi prin Agora, ori niște măscărici ca cei de azi, ori intriganți ordinari! Cf. ARISTOTEL, *Poetica* XXV, 1460 b Așa cum Sofocle spunea[65] de eroii lui că „sînt cum ar trebui să fie, iar ai lui Euripide, cum sînt aevea"[66].

Cele două modalități enunțate folosite în construcția personajului corespund la două maniere de înțelegere a mesajului artistic — ar fi vorba în primul caz de modele de oameni mai buni decît există în realitate, pentru a se constitui în ochii spectatorului în exemple de urmat; iar in cel de-al doilea, de transpunerea în artă a oamenilor naturali, neidealizați, deci apropiați ca sentimente și gînduri spectatorilor (cf. Aristotel, *Poetica* II, 1448 a — vd. *supra*). Dar refuzînd modelele idealizate, Euripide, atît de atent la contorsionările omenești, nu scapă din vedere acea zonă a acțiunilor umane ce are o vădită determinare irațională — va întrebuința deci în monologul Medeei (*Medeea*, v. 1078—1080) cuvîntul θυμός (care inseamnă deopotrivă „dorință", „pasiune", „mînie", „curaj", dar și „inimă", „suflet" și „viață"), pentru a explica aceea ce logic este inexplicabil, dar nu inexistent. Moștenirea lui Eschil, într-adevăr, intrase într-o nouă fază!

34. — —, v. 1019—1021 *Eschil:* Am creat o dramă încărcată cu spiritul lui Ares. — *Dionysos:* Care? — *Eschil: Cei șapte contra Thebei.* Tot omul care a văzut-o s-a simțit înflăcărat de dorința de a lupta.

Considerații asupra *tematicii* tragediei, *ibid.*, v. 1030—1036 și 1053—1059 — vd. cap. *Aristofan.*

Întreg acest grupaj de texte din *Broaștele* pune în evidență două modalități de asumare a misiunii dramaturgice, reprezentate de Eschil

și Euripide. Fiecare din ele poate sluji ideii aristotelice de *purificare*, numai că Eschil propune o edificare a omenescului din exterior, prin puterea exemplului „mare", autoritar, didactic, iar Euripide, din sine, așa fel încît omenescul, empatetic, să fie penetrat de omenesc.

35. — *Pacea*, v. 747 urm. [Poetul recurgînd la] josnicii, vulgarități și strîmbături de proastă calitate a creat o artă mare, înfrumusețată prin cuvinte alese, gînduri și ironii care nu erau luate din piață.

Preocupat de ideea elevării, de desăvîrșirea umană în spirit și trup, Euripide a negat importanța calităților fizice, dacă nu sînt dublate de calități intelectuale, *Electra* 387-388 — vd. cap. *Euripide*, fr. 163. (Întîlnim această teză la Socrate — vd. cap. *Socrate*, ca și într-o aserțiune a lui Democrit, fr. B 105). Euripide afirmă necesitatea punerii talentelor în slujba statului (Aristotel, *Politica* III, 2); a fost preocupat de rolul intrigii în tragedie (Aristotel, *Poetica* XIII, 1453 a) și, cum s-a spus, a încercat să dramatizeze înseși pasiunile: furia și iubirea (Pseudo-Longinus, *Tratatul despre sublim* XV, 3) — vd. cap. *Euripide*, fr. 171, 173 și 174.

Contemporanul lui Euripide, Agathon a ridicat problema verosimilității, la Aristotel, *Poetica* XVIII, 1456 a; cf. *ibid.* XXV, 1461 b; cf. *id. Retorica* II, 24, 1402 a — vd. cap. *Fragmente din poeții tragici. Agathon*, nota 4.

TIMOTHEOS DIN MILET

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Poet și muzician din a doua jumătate a sec. al V-lea i.e.n. Fiul lui Thersandros. Activitatea sa se desfășoară în mai multe din orașele Greciei; stă un timp la Sparta de unde este izgonit datorită inovațiilor sale muzicale. La Atena îl cunoaște pe poetul Phrynis și obține o victorie de prestigiu prezentînd la un concurs ditirambul *Perșii*; pare să fi murit în Macedonia la începutul veacului următor. Opera sa cuprinde mai multe cărți cu nomi citharedici, în majoritate ditirambi, printre care se află și *Perșii* al cărui text găsit pe un papirus egiptean a fost publicat de Wilamowitz-Moellendorff. Numele său a rămas în conștiința antichității ca cel al unui mare inovator atît în partitura muzicală a pieselor sale cît și în privința textului poetic. Vechii lire cu 7 coarde Timotheos îi adaugă încă 4, fiind primul care a compus muzică pentru acest nou instrument. Și în ce privește metrica este un inovator, alături de Phrynis, căci a scris nomoi în metri liberi. Stilul său este dominat de emfază, abuzînd de termeni rari și de perifraze. Într-o epocă dominată de clasicismul attic, Timotheos reprezintă o direcție dezvoltată ulterior de poezia elenistică.

ANDREI CORNEA

TIMOTHEOS DIN MILET

FRAGMENTE

36. TIMOTHEOS, *Perșii*, v. 219 și urm.

O Pean, tu ce sporești
noua cîntare ce sună-n
lira mea,
vino imnelor mele într-ajutor.
Căci domnul Spartei, de neam ales,
puternic, cu viață lungă dăruit, acum
în plină floare a tinereții, cît și
norodul cel ațîțător,
m-alungă, mă izgonesc:
grozavă ocară! și
numai fiindcă stricare-aduc
vechii, vechii Muze
cu cîntecele noi.
Dar eu nu alung departe
de cîntecele mele pe tînăr
și nici pe cel bătrîn, ci
doar pe stricătorii muzicii celei vechi;
pe-aceia îi alung, ce păgubesc muzica,
lung făcînd-o să răsune, precum grăiesc
crainicii fără de stavilă la gură.
Primul lira cu mai multe strune o
meșteșugi Orfeu, feciorul Muzei
Calliope.
Terpandru-apoi purtă la zece
strunele pe care își zicea cîntarea.
Eolicul Lesbos născutu-l-a pe-acest vestit
poet, Antissa fiindu-i mamă,
Dar iată că acum
Timotheos
pe unsprezece strune[67] zicîndu-și noul vers
află comoara polifoniei, tainiță a Muzelor.

Vd. *supra*, fr. 8, 11, 13, 17.

DAMON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Tradiția afirmă că Damon din Atena a fost discipolul lui Prodicos și maestru al lui Socrate. Se pare că a scris lucrări despre ritm și metrică, dar lucrarea ce i-a dat celebritatea, aducîndu-i totodată atîtea prejudicii, a fost *Areopagiticul*, discurs pronunțat puțin timp înainte de 443 î.e.n.[68], anul în care a fost judecat și condamnat la ostracism ca „megaloman și tiranofil"[69]. Pe ce se baza exact această acuzație putem înțelege din parcurgerea ideilor esențiale ce se pare că străbăteau *Areopagiticul*. Damon, departe de a se încadra tiparului anterior de muzician, încearcă o intercorespundere complexă între muzică și categoria politicului și socialului, în cadrul căreia prima afirmîndu-și scopul principal în *ethos*, asigură edificarea rațională a celorlalte două. Muzica, ea însăși antrenînd și stimulînd principiile virtuții[70] și servind prin aceasta unor idealuri generale înalte, capătă un statut distinct, altul decît îl avea atunci cînd însoțea manifestările religioase sau folosea divertismentului. Este paradoxal, dar această concepție nouă închegată a fost privită ca una conservatoare, deoarece alt „nou", de data aceasta ținînd de formă — este vorba de tendința modernistă a epocii, de puternică influență orientală ce stimula moliciunea[71] — era combătut. Pe de altă parte, nu poate fi trecut cu vederea faptul că muzica era folosită în scopuri educațional-militare (vd. *supra*), în primul rînd la Sparta. Dar cîtă diferență este între o concepție filosofică închegată privind formarea caracterelor[72] și elevarea spirituală și una utilitarist declarată, de tipul celei spartiate! S-a apreciat[73] că în cadrul discursului lui Archidamos — elogiu al virtuților spartiate — Tucidide se gîndește la *Areopagiticul* lui Damon[74]. Iar cum teoreticianul nu era nici mai mult, nici mai puțin decît prietenul lui Pericle, cel răspunzător de organizarea războiului contra Spartei, înțelegem că, odată exprimată îndoiala referitoare la Damon, prezența sa în preajma lui Pericle era privită ca un pericol.

Ostracizarea lui Damon a durat 10 ani, și se pare că după 433 el a ocupat același loc alături de Pericle, pînă la moartea acestuia.

C.P.

DAMON

A) VIAȚA

37. [A 1 Diels] STEPHAN. din Byzanț. *Oa.* Se spune că Damon, fiul lui Damonides, înscris în listele cetățenești ale demului Oa, era localnic din Oa.

38. [A 4 Diels] PLUTARH, *Pericle* IV Cei mai mulți autori spun că dascălul său de muzică a fost Damon, al cărui nume, zic ei, trebuie rostit cu prima silabă scurtă.

Aristotel spune însă că Pericle a învățat muzica la Pythocleides[75]. Se pare că Damon fiind un strașnic sofist, s-a ascuns în fața mulțimii, sub numele muzicii, pentru a nu-și da pe față marea lui putere, în realitate, stătea în jurul lui Pericle ca în jurul unui atlet, vîrîndu-i în minte și învățîndu-l meșteșugul politicii, ca un maestru și dascăl. Totuși Damon n-a izbutit să treacă neobservat faptul că se servește de liră numai ca de un paravan, ci a fost ostracizat ca unul care pune la cale lucruri mari și-i iubitor de tiranie, dînd astfel subiecte de rîs comicilor. Comediograful Plato, deci, pune pe cîneva, în comedie, să-l întrebe pe Damon: „Mai întîi, spune te rog, tu, Cheiron[76], căci se spune că tu l-ai crescut pe Pericle".

Damon, profesor al lui Pericle, cf. Platon, *Alcibiade I* 118 C; Aristotel, *Politica* VIII, 5 (1340 a—b); Isocrate XV, 236 — vd. cap. *Pericle*. Damon, profesor al lui Socrate, cf. Diogenes Laërtios II, 19 — vd. cap. *Socrate*; profesor al lui Nicias, cf. Platon, *Lahes* 197 D — vd. cap. *Prodicos* A, fr. 17.

39. [A 2 Diels], PLATON, *Lahes* 180 D [Nicias către Lahes referindu-se la Socrate] De curînd mi-a făcut rost chiar mie de un profesor de muzică pentru fiul meu, și anume de Damon, elevul lui Agathocles, cel mai plăcut dintre oameni și, pe deasupra, vrednic să stea de vorbă cu niște băieți de vîrsta asta, nu numai despre muzică, ci despre tot ce vrei.



B) CONSIDERAȚII ESTETICE

40. [B 10 Diels] PLATON, *Statul* IV, 424 C Introducerea unui nou mod de muzică este un lucru de care trebuie să ne ferim, căci aceasta ar însemna s-o compromitem total, dacă este adevărat, așa cum o pretinde Damon și cum o cred eu, că nu poți schimba regulile muzicii fără să zgudui legile fundamentale ale statului.

41. [B 5 Diels] PSEUDO-PLUTARH, *Despre muzică* XVI Mai există în afară de acestea un mod lidian relaxat, a cărui tonalitate dominantă se opune tocmai mixolidianului, și se află la înălțimea tonalității modului *ionic*. Se spune că este invențiunea lui Damon din Atena.

42. [B 9 Diels] PLATON, *Statul* III, 400 B—C [*Socrate* :] Ne vom sfătui și cu Damon, să ne învețe el care sînt măsurile potrivite josniciei, nesăbuinței, smintelii ș.a.m.d., și care ritmuri rămîn pentru pornirile opuse. L-am auzit, dar nu prea lămurit, numind parcă *cnoplios* un metru compus, atît dactil cît și eroic, pe care nu mai știu cum îl alcătuia, prin egalitatea dintre sus și jos, ajungînd la o silabă cînd scurtă cînd lungă; și, după cîte cred, el numea pe primul iamb și pe altul, troheu, potrivindu-le după lungime și scurtime. Cred că, la unele din acestea, el critica, sau alteori lăuda, felul piciorului ori ritmurile, sau ceva comun lor. Nu-mi dau prea bine seama; dar, în această privință, așa cum am mai spus, să ne încredințăm lui Damon, căci nu e treabă ușoară să deosebești lucrurile astea.

43. CORNELIUS NEPOS, *Epaminondas* 2 Așadar atît cîntatul la cithară, cît și cîntatul din liră reprezintă sunete savante după Dionysios, care nu a fost ocolit de gloria muzicală, precum Damon sau Lamprocles, ale căror nume sînt cunoscute tuturor.

44. [B 2 Diels] [Wilamovitz, *Verskunst* I, 64] PHILODEMOS, *De musica* IV, 33, 36 [p. 104 Kemke] Mulți socotesc că este ceva propriu muzicii să pună stăpînire pe cei înzestrați și să rămînă sub influența acesteia (col. 34), iar dacă Damon ar fi pronunțat aceste lucruri în fața unor areopagiți adevărați și nu în fața unora închipuiți, i-ar fi înșelat într-un chip funest.

45. [B 6 Diels] ATHENAIOS 628 c Nu spuneau rău cei aflaţi în jurul lui Damon atenianul că este necesar ca dansurile şi cîntecele să se producă printr-o mişcare a sufletului, fiindcă dansurile şi cîntecele liberale şi frumoase produc aceste mişcări sufleteşti, iar cele potrivnice produc mişcări potrivnice. [Cf. Democrit, la STOBAIOS, *Florilegiul* III, 3, 46, fr. B, 194] Şi cei din preajma lui Damon arătau că sunetele unei melodii continue făuresc în sufletul copiilor acel caracter care nu există, iar la cei avansaţi ca vîrstă scot ceea ce zace în interiorul sufletului. Căci în armoniile pe care le predă, datorită succesiunii sunetelor, ai posibilitatea să descoperi uneori pe tinere, alteori pe tineri înflăcăraţi sau mai puţin înflăcăraţi sau cu totul delăsaţi. Este aşadar evident că armonia serveşte în funcţie de caracterul fiecărui suflet. Cf. [A 8 Diels] GALEN., *de Hipp. et Plat.*, v. 453 Müll. Damon muzicianul aflîndu-se lîngă o cîntăreaţă care cînta după moda frigiană în faţa unor tineri beţi şi care se dedau la acte smintite, i-a poruncit să cînte după moda doriană; tinerii au încetat de a se mai comporta în mod stupid. Cf. MARTIANUS CAPELLA, *Nupt. Philol.* 9 Pe tinerii beţivi, degradaţi şi neruşinaţi, Damon doar, împreună cu ai noştri[77], i-a supus cu totul prin demnitatea măsurii. Desigur, cîntăreţii din flaut îi sfătuiau cîntînd în ritm spondaic să-şi strunească pasiunea nebuniei din beţie.

Este vizată aici orientarea împotriva misteriilor dionisiace, ce cultivau beţia rituală. Ritmul spondaic — „greoiul spondeu", cum îl caracteriza Horaţiu[78] — sobru, folosit în libaţiuni şi de aceşti flautişti cu intenţii cathartice, este ritmul ce se opune celui bahic. Cf. Dionis din Halicarnas, *Despre potrivirea cuvintelor* XX. O istorie similară, despre Pythagoras: Sextus Empiricus, *Contra învăţaţilor* VI, 8. Pythagoras cînd a văzut o dată nişte tineri în delir bahic din cauza beţiei, delir care nu diferea cu nimic de al unor nebuni, îl îndemna pe flautist care acompania petrecerile lor să le intoneze cîntul spondaic. Acesta, făcînd ceea ce i s-a poruncit, i-a schimbat pe neaşteptate pe tineri, care deveniră cuminţi.

46. [B 3 Diels] PHILODEMOS, *De musica* I, fr. 10 La întrebarea cuiva dacă muzica dezvoltă toate calităţile sau numai una, Damon a răspuns că socoate că le dezvoltă aproape pe toate; el susţine că atunci cînd copilul cîntă din gură şi din cithară, dă dovadă nu numai de curaj şi de înţelepciune, ci şi de spirit de dreptate.

47. [B 1 Diels] CICERO, *De orat.* III, 33, 132 Dacă

Eucleides sau Arhimede se ocupau cu geometria; dacă Damon sau Aristoxenos se ocupau cu muzica, iar Aristofan sau Callimachos cu literele; erau oare aceste discipline atît de aparte unele de altele, încît să nu se găsească nimeni în stare de a îmbrățișa toată știința la modul general și fiecare să se preocupe numai de partea la care lucra?

După opinia lui Fr. Lasserre (*op. cit.*, pp. 74—79) următoarele texte sînt susceptibile a completa imaginea asupra gîndirii lui Damon: AELIAN, *De nat. anim.* II, 11; SIMPLIC., *In Aristot. phys.* p. 84; ARISTIDE QUINT. 2, 14; PROCL., *Ad. loc.* I, 61 (Kroll); BOËTH., *Inst. mus.* 1, 1; PLATON, *Legi* 3, 700 C; 7, 814 D; ARISTOTEL, *Metaf.* 13, 1; ARISTOFAN, *Norii*, v. 637 urm.; 641 urm.; 647—652; HERODOT VI, 129 (vd. *supra*). În lucrarea sa apărută după cinci ani față de cea a lui Lasserre, Ev. Moutsopoulos emite o opinie similară referitor la următoarele texte: TUCIDIDE I, 84, 2—3; PLATON, *Protag.* 316 D—E; OLYMPIODOROS, *Vit. Plat.* 1 (Westermann); *Vit. Plat. anon.* (Westermann).

ANONIM: DESPRE MUZICĂ

48. ANONYMUS, *Despre muzică* (Pap. Hibeh, I, 1906, N. 13, pp. 45—48; Untersteiner III, pp. 208—210).

Adesea mi se întîmplă să mă minunez [...] de faptul că unii, care nu merită atenție, se apucă să dezvolte disertații incompatibile cu priceperea lor. Plecînd de la pretenția de a fi „armonici" și de la cercetarea [unor cîntece], le abordează comparativ în sensul de a critica unele fără nici un principiu și de a lăuda altele tot la întîmplare. Aceștia afirmă cu tărie că nu trebuie considerați nici citharezi, nici cantori, de fapt cerînd să fie acordată altora calitatea de virtuoz, căci pentru ei înșiși își rezervă cu precădere activitatea teoretică. [...] Deci, lăsînd întîietatea altora în domenii ce le sînt proprii, ei apar ca diletanți în acele domenii în care tocmai pretind că sînt iscusiți. Într-adevăr, ei susțin că unele cîntece ne stimulează să fim moderați, altele, înțelepți; unele drepți și curajoși, altele, netrebnici, numai că ei nu au o idee clară asupra modului în care genul chromatic ar putea face netrebnici pe cei ce-l practică sau cum genul enarmonic, i-ar face curajoși. Cine nu știe că etolii și dolopii și toți cei care s-au reunit la Termopile foloseau muzica

diatonică, dar sînt mai curajoşi decît actorii tragici numai pentru că aceştia sînt obişnuiţi să cînte în genul enarmonic? Urmează că nici genul chromatic nu ne face în mod automat netrebnici, precum nici cel enarmonic, curajoşi. [...] Aceştia [care susţin contrariul], cu toate că, propriu-zis, nu aveau nici măcar un cuvînt de spus despre aşa-zisa teorie a armoniei, pretindeau că tocmai în acest domeniu pot face dovada posibilităţilor lor [...] Aşa se face că ajung ca nici măcar să nu le fie ruşine, proclamînd că unele dintre cîntecele lor ar conţine ceva propriu laurului, altele, iederei, şi de a se întreba dacă nu-i verosimil ca un studiu aplicat acestei stări de lucruri să facă apel tocmai la imitaţie.

Textul de mai sus aparţine „sofisticii anonime" de la începutul secolului IV, cum observă W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1942, pp. 435—437) şi pare să constituie o reacţie directă la idei profesate de Damon şi de unii dintre elevii săi, în speţă, Drakon (vd. W. Crönert, *Die Hibehrede über Musik*, în „Hermes", 44, 1909, p. 504).

ARTE PLASTICE

49. PHILOSTRATOS CEL TÎNĂR, *Imagini, Cuvînt înainte* (p. 4, ed. Schenkl—Reisch) Mi se pare că învăţaţii din vechime[79] au scris mult despre simetrie în pictură.

50. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXV, 34 Acesta [Cimon din Cleonea[80]] a inventat catagraphele, adică imaginile oblice, şi a imaginat chipuri de oameni privind înapoi, privind în sus sau în jos. A marcat articulaţiile membrelor, a reliefat venele, a reliefat cutele şi sinuozităţile îmbrăcăminţii.

51. DIOGENES LAËRTIOS VIII, 47 Alţii spun că a mai existat un alt Pythagoras [afară de filosoful din Samos], un sculptor din Rhegion[81], care se crede c-a fost cel dintîi care a găsit ritmul şi simetria.

52. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXV, 11 În sfîrşit arta [picturii] s-a distins prin sine, a inventat lumina, precum şi umbrele, diferenţa culorilor alternate cu alte culori. Apoi a fost adăugată strălucirea, care este altceva decît lumina: ceea ce este între aceasta şi umbră a fost numit *ton*, iar reunirea culorilor în trecerea lor [prin nuanţe] de la una la alta, *harmoge*.

53. DIONIS din Halicarnas, *Despre Isaios* 4 (...) Picturile vechi au un colorit simplu, nu au nici un fel de varietate a tonurilor, liniile lor sînt riguroase, ceea ce conferă multă grație acestor opere.

Picturile mai noi sînt mai puțin lineare, sînt mai mult modelate, nuanțarea lor se bazează pe umbre și lumini, iar forța lor stă în mulțimea combinațiilor de culori.

Asupra principiului mimetic în sculptură vd. Alkidamas, *Cîntare despre sofiști* 10 — cap. *Sofiștii*. Cf. Democrit, la Sextus Empiricus, *Contra aritm.* IX, 19 — vd. cap. *Democrit*, B, fr. 166.

54. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXIV, 19 Silanion[82] a turnat în bronz figura lui Apollodoros[83], sculptor el însuși; acest Apollodoros purta de grijă excesiv lucrărilor sale și, judecător riguros pentru el însuși, ajungea adesea să spargă statui terminate, neputîndu-și satisface în întregime pasiunea sa pentru artă.

Referitor la Apollodoros, cf. *ibid.* XXXV, 36.

55. CICERO, *Brutus* XVIII Cine dintre cei care se ocupă de artele minore nu-și dă seama că statuile lui Canachos[84] sînt prea rigide ca să poată reda realitatea vie, ale lui Calamides[85] sînt și ele aspre, dar mai suple decît ale lui Canachos; nici ale lui Myron nu ajung să redea firesc viața, și totuși nu stai la îndoială să le numești frumoase.

56. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXIV, 19 Se pare că el [Myron] cel dintîi a multiplicat varietatea tipurilor plastice; a fost mai fecund decît Polycleitos și mai exact în observarea proporțiilor. Dar totodată, nu s-a atașat decît formelor, neglijînd sentimentele sufletului. IULIANUS[86], în *Anthol. graeca* III, 21 În plăsmuirea acestei junci[87] [de către Myron], Natura s-a luptat cu Sfînta Artă. Cei ce o privesc spun că Arta a răpit puterea naturii. Cei ce o pipăie spun că totuși Natura rămîne Natură.

Asupra lui Myron, cf. Plinius, *Nat. Hist.* XXXVI, 4; Lucian, *Despre un vis* 5—9; Quintilian, *Instit. orat.* II, 13 și XII, 10; Leonidas din Tarent și Iulianus, în *Anthol. graeca* I, 165, respectiv III, 15 și IV, 226.

57. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXV, 36 Eupompos[88] a pictat un învingător la o întrecere gymnică ținînd ramura de palmier. Autoritatea lui a fost atît de mare, încît a divizat pictura în trei genuri (înainte fuseseră două: eladic și

asiatic numite). Datorită lui, care era din Sikyon[89], eladicul a fost divizat, ajungîndu-se să fie trei genuri: ionic, sikyonian și attic.

58. VITRUVIUS, *Despre arhitectură* IV, 1, 30 Callimachos[90], denumit de atenieni „destoinicul" pentru eleganța și iscusința sa în arta de a lucra marmura, trecînd pe lîngă acest mormînt, zări coșul și foile gingaș crescute în jurul lui; încîntat de felul și de noutatea formei, făcu corintienilor coloane după acest model, stabilindu-se și simetriile.

59. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXV, 36 Numai în opera sa [a lui Timanthes] se înțelege totdeauna mai mult decît este pictat: și oricît de mare este arta lui, ingeniozitatea sa o depășește.

Desigur, nu este cazul să identificăm aici conceptul modern de „operă deschisă", dar faptul că un artist își dozează maniera de exprimare, încît opera sa să lase posibilitatea unui *mai departe* interpretativ, nu trebuie trecut cu vederea.

60. QUINTILIAN, *Instit. orat.* XII, 10, 5 Parrhasios a desenat totul atît de precis încît este denumit „legislatorul" pentru că pictorii ulteriori imită figurile zeilor și ale eroilor așa cum le-a fixat el, ca și cînd ar fi imposibil să facă altfel.

61. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXV, 36 Parrhasios[91], născut în Efes, a contribuit și el mult [la progresul picturii]. El primul a apelat la simetrie în pictură, primul s-a îngrijit [special] de trăsăturile feței, de eleganța firelor de păr, de grația chipului, după părerea artiștilor, de linia conturului. Aceasta este în pictură maxima subtilitate [...] A pictat Demos-ul atenian într-o manieră ingenioasă. L-a înfățișat schimbător, irascibil, nedrept, inconstant, iar pe de altă parte, ușor de convins, clement, milos, iertător, glorios și umil, îndrăzneț și timid — toate acestea exprimate totodată.

Asupra lui Parrhasios vd. și Plutarch., *De gloria Athen.* 2. Xenofon (*Amintiri* III, 10, 1—5) reproduce un dialog despre pictură pe care Socrate l-a susținut cu pictorul Parrhasios — vd. cap. *Socrate*, fr. 197. Socrate a acordat atenție specială muncii feluritor βάναυσοι și semnificațiilor generale ce se pot desprinde în legătură cu aceasta, dovadă dialogurile purtate cu sculptorul Cliton și făuritorul de platoșe Pistias, relatate de Xenofon în aceeași lucrare (III, 10, 6—8 și 9—15) — vd. cap. „Socrate", fr. 198 și 199.

62. ANTIPATER din Sidon, în *Anthol. graeca* XVI, 220 Aici se află grupul celor trei muze: una ține în mîini un flaut, alta un barbiton, iar a treia o liră. Muza cu lira este opera lui Aristocles[92], cea cu barbiton a lui Ageladas[93], iar cea cu trestia, cintătoare de imnuri, este opera lui Canachos[94]. Prima dă tonul, a doua dă culoarea melodiei, iar a treia păstrează o justă armonie.

POLYCLEITOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Polycleitos s-a născut la Sikyon spre 490 î.e.n., desfășurîndu-și activitatea în Argos. După informațiile ce s-au păstrat, se pare că a executat destul de puține opere, însă s-a bucurat de un prestigiu extraordinar. Iar aceasta datorită faptului că, spre deosebire de sculptorii ce l-au precedat, el a edificat, sub influența pythagorismului, o gîndire teoretică bazată pe proporția numerică. Ar fi scris chiar o lucrare intitulată *Canon*, ce nu ni s-a păstrat — de aici proporția-canon a secolului de aur. Un canon ce înseamnă aritmetică și geometrie, fără însă a eșua în rigiditate, grație ritmului interior viu, impus. Și este semnificativ faptul că, odată elaborată doctrina artistică și opera ilustratoare, Polycleitos nu a abandonat ideea perfecționării sistemului său din sine — dovadă stau cele două opere despărțite de 15 ani: *Doriforul* și *Diadumenul*.

C.P.

POLYCLEITOS

A) VIAȚA ȘI OPERA

63. AELIAN, *Varia Historia* XIV, 18 Polycleitos a sculptat în aceeași vreme două statui: pe una din ele a sculptat-o luîndu-se după voia mulțimii, iar pe cealaltă, după regulile artei. A făcut pe plac mulțimii în felul următor: ascultînd de sugestiile tuturor care veneau, modifica mereu cîte ceva din statuie.

Cînd le-a expus pe amîndouă, prima a fost luată în rîs, în timp ce cealaltă a fost lăudată. Văzînd aceasta, Polycleitos a spus: „Statuia de care rîdeți este făcută de voi, iar cea pe care o admirați este făcută de mine”.

64. PAUSANIAS, *Călătorie în Grecia* II, 27 Dar ce arhitect s-ar putea lua la întrecere, în privința armonizării elementelor componente ale teatrului, și în privința eleganței acestuia, cu Polycleitos? Vd. și PLATON, *Protag.* 311 C (A 1 Diels; 326 C; PLINIUS XXXIV, 19 și 55 [A 2 Diels]; CICERO, *Brut.* 18, 70; *Orator* II, 5; *Actio secunda in Verrem* IV, 3, 5; SENECA, *Scris.* LXV; IUVENAL, *Sat.* III, 220—222; VIII; STRABON VIII, 6, 10; MARTIAL IX, 59; PLUTARH, *Pericle* II *(supra)*; LUCIAN, *Philopseud.* 18; *Apărarea portretelor* 14, — *Despre un vis* 5—9; PAUSANIAS II, 17, 4; II, 20, 1; II, 22, 7; VI, 2, 4; VI, 6, 1; VI, 7, 3; VI, 9, 1; VI, 13, 4; DIONIS din Halicarnas, *Despre forța elocinței lui Demosthenes* 50; *Despre Isocrate,* 3 *(supra)*; *Despre Tucidide* 4; MAXIM din Tyr, *Disertația* IX, 1; VITRUVIUS III, *Prefață* 5—9; TZETZES, *Chil.* VIII, 191; VIII, 193.

B) CONSIDERAȚII ESTETICE

65. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXIV, 19 Polycleitos din Sikyon[95], discipol al lui Ageladas, a făcut sculptura *Diadumenos*[96]-ului, tînăr plin de grație, valorînd 100 de talanți, precum și *Doryphoros*-ul[97], tînăr plin de vigoare, care a devenit *canon* pentru artiști, deducînd după el regulile artei, ca dintr-un fel de lege. Dintre artiști este singurul care a întruchipat arta însăși într-o operă de artă. Cf. QUINTILIAN, *Instit. orat.* V, 12, 21.

66. LUCIAN, *Despre dans* 85 În ce privește trupul, socotesc nimerit să-l descriu conform canonului[98] lui Polycleitos: să nu fie prea înalt și peste măsură de lung, dar nici mărunt ca un pitic, ci bine proporționat. Să nu fie corpolent (căci astfel ar fi inexpresiv), dar nici exagerat de subțire (asta ar însemna să fie scheletic și cadaveric).

67. [A 3 Diels] GALEN., *De Hipp. et Plat.* V (Müller, 425). Chrysippos[99] socotește că frumusețea nu rezidă în proporțiile elementelor, ci în ale părților, de pildă raportul degetului față de deget și al degetelor toate față de palmă și încheietură, al acestora față de antebraț, al antebrațului față de braț, al tuturor, în fine, față de fiecare din toate, așa cum stă scris în *Canonul* lui Polycleitos. Învățîndu-ne,

deci, în acea scriere toate proporțiile corpului, Polycleitos și-a ilustrat şi întărit expunerea realizînd o statuie după principiile acesteia, pe care a și denumit-o cu însuși numele scrierii, *Canon*.

68. —, *Despre cumpătare* I, 9 (Helm 42, 26) [...] astfel deci şi pictorii și statuarii și in general toţi creatorii de sculptură pictează și modelează subiectele cele mai frumoase, cu alte cuvinte pe omul cel mai bine făcut, calul, boul sau leul, la fiecare concentrîndu-se asupra ceea ce e specific, iar atunci cînd cineva laudă *Canonul* lui Polycleitos, numit de el însuşi aşa, o face din pricină că acesta posedă proporţiile cele mai potrivite ale părţilor în raport cu fiecare din ele.

69. [B 2 Diels]. PHILON, *Mecanica* IV, 1 (p. 49, 20, R. Schöne) [Polycleitos spune că:] Perfecţiunea (realizarea fericită) izvorăște din echilibrul îmbinării mai multor numere.

70. QUINTILIAN, *Instit. orat.* XII, 10, 8 Totuși, ca să i se găsească şi lui [Polycleitos] o vină, se crede că îi lipsește gravitatea. Căci, deși a dat formei omenești o frumusețe mai mare decît cea reală, pare a nu fi exprimat în mod desăvîrşit maiestatea zeilor. Se spune chiar că se temea să sculpteze figuri bătrînești și nu îndrăznea să dăltuiască decît fețe netede.

71. PLUTARCH., *Quaest. conviv.* II, 3, 2 Căci şi artele sînt la început ca o plămadă brută și informă, iar după aceea fiecare din ele își armonizează formele. Sculptorul Polycleitos a spus că lucrul cel mai greu este atunci cînd lutul ajunge la unghie. De aceea este probabil că, iniţial, materia brută se supune naturii care o modelează mișcîndu-se lent și produce tipuri amorfe și nedefinite, așa cum sînt ouăle, care prinzînd formă și contur, dau mai tîrziu naștere la ființe vii.

72. LUCIAN, *Despre sacrificii* 11 Apoi, înălțînd temple, pentru ca zeii, chipurile, să nu fie fără locuințe și cămin, [oamenii] le-au închipuit și portrete, recurgînd pentru aceasta la un Praxiteles, Polycleitos sau Phidias. Iar aceștia, nu știu unde văzîndu-i pe zei, îl reprezentă pe Zeus bărbos, pe Apollon întotdeauna adolescent, pe Hermes cu barba mijindă, pe Poseidon cu pletele negre și pe Athena cu ochii albaștri ...

73. [B 1 Diels] PLUTARCH., *De profect. virt.* 17 Cei ce fac progrese în exercitarea virtuții, cei ce își pun temelie de aur vieții întocmai ca aceea a unui edificiu sfînt și regal, nu admit nimic din cele ce se fac la întîmplare, ci adaptează și armonizează fiecare lucru ca și cum ar folosi o riglă a rațiunii, apreciind ca fiind cea mai strălucită maximă aceea a lui Polycleitos, care declară că lucrul cel mai greu este atunci cînd lutul ajunge la unghie.

PHIDIAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

S-a născut la Atena, în jurul anului 500 î.e.n., ca fiu al lui Charmides. A avut o existență agitată, fiind adulat de unii și urît de alții, aceasta și datorită faptului că a întreținut relații de prietenie cu Pericle. Se pare că a murit prin 431 î.e.n., dar asupra circumstanțelor morții sale s-au purtat discuții în contradictoriu.

Phidias a devenit însă un simbol, un fel de exponent al ideii de frumos. I se atribuie, probabil, mai multe lucrări decît, obiectiv, a putut realiza scriitorii mai tîrzii identificîndu-l ca autor al operelor caracterizate ca remarcabile, în diverse zone ale Greciei. A fost apreciat de cei din jur ca exponent, căci era un practician desăvîrșit, un înnoitor, dar mai ales un *lider artistic.*

C.P

PHIDIAS

A) **VIAȚA ȘI OPERA**

74. PLUTARH, *Pericle* XXXI Phidias, sculptorul, lucra la statuie [a Athenei], după cum s-a spus, fiind prieten cu Pericle și avînd o mare trecere la el. Phidias avea mulți dușmani care-l pizmuiau și unii, urîndu-l din pricina talentului său, iar alții voind să încerce poporul să vadă cum l-ar judeca pe Pericle, conving pe un oarecare Menon, unul dintre ajutoarele lui Phidias, și-l așază ca rugător în piață, ca să ceară apărare, de vreme ce are să denunțe și să învinuiască pe Phidias. Poporul a primit rugămintea lui Menon și, făcîndu-se cercetare în ecclesia, furturile de care era învinuit Phidias n-au putut fi dovedite, de vreme ce Phidias, urmînd părerea lui Pericle, în așa fel s-a grăbit să

adauge, de îndată, de la început și să incrusteze aurul in statuie, încît le era cu totul uşor, celor care doreau, să-l ia şi să-l cîntărească, lucru la care a și îndemnat atunci Pericle pe acuzatori. Dar faima lucrărilor lui Phidias a apăsat greu asupra lui însuși, copleșindu-l cu ura, și mai ales faptul că, sculptînd pe scutul zeiței Athena lupta împotriva amazoanelor, s-a făcut pe sine însuși sub chipul unui bătrîn pleşuv care ridică o piatră cu amîndouă mîinile. Și a mai făcut și chipul lui Pericle, mare, luptînd împotriva unei amazoane. Iar forma mîinii, care întinde o lance spre ochii lui Pericle, făcută cu multă iscusință, voieşte parcă să ascundă violența care țîșnește din amîndouă părțile.

Phidias, deci, fiind aruncat în închisoare, a murit bolnav, iar, după cum spun unii, fiind otrăvit, otrava pregătindu-i-o dușmanii ca să poată ridica învinuiri împotriva lui Pericle.

Denunțătorului lui, Menon, la propunerea lui Glycon, poporul i-a dat scutire de dări și a poruncit strategilor să vegheze să nu fie vătămat. Cf. *ibid.* XIII — vd. cap. *Pericle,* fr. 37.

75. — — XIII Toate lucrările [la Acropole] le conducea și le cerceta Phidias, deşi fiecare era în seama unor mari arhitecți și meșteri[100]. Astfel, Parthenon-ul, larg de o sută de picioare, l-au făcut Callicrates și Ictinos[101], iar telestrion-ul[102] de la Eleusis a început să-l zidească Coroibos și tot el a așezat și coloanele pe temelie și le-a unit prin arhitrave, dar, murind el, Metagenes din Xypete a ridicat frizele și coloanele de sus, iar deschizătura de sus pentru fum a făcut-o Xenocles din Holarges.

76. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXV, 34 Grecii se abat de la adevăr celebrîndu-i pe pictori un număr de olimpiade după sculptori și toreuți[103], și anume în Olimpiada a 90-a, căci chiar Phidias însuși a fost și pictor, el pictînd pe Athena Olympiana ...

77. — — XXXIV, 19 Se consideră pe drept că el [Phidias] a descoperit și a ilustrat toreutica.

78. DIOGENES LAËRTIOS II, 116 Vorbind despre datoria de a face bine oamenilor, [Stilpon] impresionă atît de adînc pe rege [Ptolemaios Soter], încît acesta dori să asculte de el. Se povestește că odată Stilpon[104] folosi argumentul următor cu privire la Athena lui Phidias: „Nu-i

Athena, fiica lui Zeus, un zeu?" Iar cînd i se răspunse „ba da", el continuă: „Dar aceasta nu-i făcută de Zeus, ci de Phidias", și cînd și acest lucru fu confirmat, el conchise: „Atunci aceasta nu-i un zeu?".

79. SENECA, *Scrisori către Lucilius* LXXXV Phidias știa să facă statui și din altceva decît din fildeș: le făcea și din aramă. Dacă i-ai fi dat marmură, dacă i-ai fi dat chiar un material mai rău încă, ți-ar fi făcut niște statui cît mai bune posibil dintr-un asemenea material.

80. STRABON VIII, 3, 30 Dar cea mai măreață din toate a fost statuia lui Zeus pe care Phidias atenianul, fiul lui Charmides, a făurit-o din fildeș, de dimensiuni atît de uriașe încît, cu toată înălțimea excesivă a templului, pare că maestrul a scăpat din vedere proporțiile. Într-adevăr, deși statuia înfățișează pe Zeus șezînd, ea aproape că atinge cu creștetul capului tavanul, încît lasă impresia că, dacă s-ar ridica în picioare, ar sparge acoperișul templului.

81. PAUSANIAS, *Călătorie in Grecia* X, 10 O inscripție arată că următoarele statui au fost consacrate sanctuarului, pe seama prăzii luate în bătălia de la Marathon, cele înfățișînd zeii: Athena, Apollon; comandanții: Miltiade; eroii autohtoni: Erechtheus, Kecrops, Pandion, precum și Leos. Antiochos, fiul lui Herakles și al Medeei, fiica lui Phylas, de asemenea și Egeu, iar dintre copiii lui Theseus, Acamas [. . .] Mai sînt figurați: Codros, fiul lui Melantos, Theseus și Phyleus care nu sînt eponimi. Statuile enumerate sînt făcute de Phidias, desigur pe seama prăzii de la Marathon.

82. — — V, 10 Atît sanctuarul cît și statuia închinată lui Zeus au fost făurite din prăzile de război luate de eleeni cu prilejul războiului în care distruseseră Pisa și toate cetățile vecine care se răzvrătiseră. Statuia este opera lui Phidias, așa cum arată această inscripție gravată dedesubtul picioarelor lui Zeus: „M-a făurit atenianul Phidias, fiul lui Charmides".

Cf. PLINIUS XXXIV, 19; XXXVI, 4; CICERO, *Despre arta prezicerilor* I, 13, 23; SENECA, *Scrisori* IX; LUCIAN, *Zeus Tragedianul* 7—12; STRABON IX, 1, 17; PLUTARH, *Pericle* II *(supra)*; PAUSANIAS V, 11; VI, 25; VII, 27; LUCIAN, *Despre un vis* 5—9; DIONIS din Halicarnas, *Despre Tucidide* 4; DEMETRIOS, *Tratatul despre stil* I, 14; PROCOPIUS din Cezarea, *Războiul cu goții* IV, 12—15; IV, 21; TZETZES, *Chil.* VIII, 192.

Asupra statutului inferior în societate pe care-l aveau βάναυσοι, chiar invocîndu-se exemplul unuia celebru, precum Phidias, cf. Plutarh, *Pericle* II şi Lucian, *Despre un vis* 9.

B) CONSIDERAȚII ESTETICE

83. PSEUDO-ARISTOTEL, *Despre Univers* 399 b Se spune că sculptorul Phidias, care a făcut statuia Athenei de pe Acropole, a reliefat pe mijlocul scutului Zeiței propriul său chip, astfel ca printr-un procedeu aparte acesta să facă corp comun cu zeița. În caz că s-ar fi scos imaginea lui de acolo, întreaga statuie ar fi fost deteriorată. Cf. CICERO, *Orator* 71 Artiştii vor să fie celebri şi după moarte. Pentru care alt motiv Phidias şi-a reprezentat propriul său chip pe scutul Minervei, din moment ce nu i se îngăduia să-şi scrie pe statuie numele?

84. QUINTILIAN, *Instit. orat.* XII, 10, 9 Phidias a fost mai bun în reprezentarea zeilor decît a oamenilor, iar în sculptura în fildeş este absolut fără rival, chiar dacă nu ar fi sculptat decît pe Minerva în Atena sau pe Iupiter Olympianul în Elis, a cărui frumuseţe se pare că a sporit chiar sentimentul religios, într-atît maiestatea operei sale egala maiestatea acestui zeu.

85. EPIPHANIUS, *Adv. Haer.* II, 18 Phidias, între ceilalți, a rămas demn de amintire. Căci el, finisînd în fildeş statuia lui Zeus Olympianul, a turnat ulei dinaintea statuii, ca astfel s-o facă nemuritoare cît mai repede cu putință.

Gestul lui Phidias, cel ce-şi incrusta, inalienabil, chipul pe scutul Minervei, departe de a constitui un gest de devoțiune religioasă, credem că a fost conceput ca un simbol, prin care, cu mijloace uzuale, artistul voia să-şi avertizeze contemporanii că opera sa este nemuritoare. Uleiul este un mijloc aleatoriu, dar necesar, căci semnificația sa este îndeobşte cunoscută.

86. CICERO, *Orator* II Aşadar, noi nu ne putem închipui opere mai frumoase decît statuile lui Phidias, pe care vedem că nimic nu le întrece în acest gen, şi decît tablourile pe care le-am amintit; dar acel vestit artist, cînd făcea chipul lui Iupiter sau al Minervei, nu avea sub ochi un model pe care să-l redea cît mai asemănător, ci chiar în mintea lui era un anumit tip ideal de frumuseţe, pe care

contemplîndu-l și în care cufundîndu-se, își îndrepta talentul artistic și mîna spre a-l reproduce desăvîrșit.

87. DION HRISOSTOMOS, *Discursuri* XII, 56 [Vorbește Phidias] Operele sculptorilor și pictorilor, înaintași ai artei mele, erau realizate armonios cu *excepția redării detaliilor*. M-am lovit de opiniile voastre învechite și neevoluate, cu care-mi era imposibil să lupt, cum că dintre ceilalți artiști, făuritori de opere închinate zeilor, cei mai înțelepți și mai pricepuți sînt poeții, deoarece ei, în creația lor, dau formă oricărui gînd care le vine, în timp ce creațiile noastre sînt limitate la o singură modalitate de reprezentare mulțumitoare.

Aceste aserțiuni atribuite lui Phidias ridică problema, deosebit de îndrăzneață, a faptului că artistul este un înainte-mergător, care, în ciuda inerției spirituale, reușește să impună un nou gust, o nouă modalitate de judecată estetică. Momentul este însă acela în care arta își consolidează autonomia față de religie și pare astfel cu atît mai explicabilă inițiala mișcare de recul a cetățenilor, și interesant este că Phidias face, de *fapt*, o *pledoarie* retroactivă pentru poeți în disputa poetică/filosofie, ceea ce înseamnă că înțelege unitar artele, în judecata estetică ce le unește.

88. — — XXI, 4 Haidem, tinerilor, să insuflăm un foc nestins tuturor artelor, să obținem salvarea statului cu ajutorul acestui foc. Această flacără s-ar înălța sus și ar lumina totul, dacă creatorii operelor spirituale nu ar îndrăgi numai vechile modele, ci ar căuta mereu să făurească noi opere. Tot astfel, arta lui Phidias și a celorlalți artiști, ale căror mîini pricepute sînt admirate de noi, a fost călăuzită, aș putea spune, de căutarea de noi forme. Phidias nu a sculptat numai statuia lui Zeus, nu a turnat în bronz întotdeauna pe Athena, înarmată, ci și-a îndreptat arta și către reprezentarea altor zei și chiar pe Athena fecioară a împodobit-o, răspîndindu-i pe obraji o rumeneală pentru ca aceasta să ascundă, în locul coifului, frumusețea Zeiței. Iar discuția în jurul reprezentării lui Dionysos, căruia teologii îi atribuie chipul unui om tînăr, oare ce altă semnificație poate avea? Zeul are obrajii acoperiți de plete, iar pe bărbie îi crește o barbă aurie.

Cred că frumosul Dionysos trebuia astfel împodobit încît farmecul lui să rivalizeze cu cel al florilor din plină vară.

Ideea salvării statului prin artă este corelată cu înțelegerea necesității de umanizare a artei.

89. — — XII, 49 Dacă am sta să judecăm, dintre greci, mai întîi pe Phidias, am găsi că este înțeleptul și divinul făurar al unei mărețe și minunate opere de artă (...). Cineva i s-ar putea adresa astfel: „O, cel mai bun dintre artiști, nici unul dintre grecii și barbarii cîți vin aici, atît de mulți și atît de des, n-ar tăgădui că ai făurit o priveliște plăcută și fermecătoare, o rară încîntare a ochilor. Cred că un om cu sufletul foarte chinuit, care a îndurat nenorociri și dureri în viața sa, pierzîndu-și și mîngîierea adusă de somn, dacă s-ar afla în fața acestei imagini ar uita de toate chinurile și relele cîte sînt hărăzite vieții omenești. Astfel, tu [Phidias] ai plăsmuit o imagine «care alină durerile și dă uitării relele toate» [105], atîta lumină și atîta farmec emană din arta ta". (...) Acum să cercetăm dacă ai plăsmuit o înfățișare pe măsura naturii zeului, folosind un material splendid și atribuind zeului chipul unui bărbat de o frumusețe și mărime supranaturală și, pe lîngă aceasta, făcînd toate celelalte așa cum le-ai făcut. 53 Mai înainte, deoarece nu cunoaștem nimic cu limpezime, plăsmuiam cîte o altă formă, toate întruchipări ale omenescului, fiecare dintre noi imaginînd și visînd după puterile și natura lui. Însă tu, [Phidias] prin forța artei tale, plăsmuind această imagine, ai biruit și ai strîns în jurul tău mai întîi Grecia, apoi întreaga lume. Ai demonstrat cum arată divinul și magnificul, așa încît toți care văd opera ta nu-și pot forma lesne o altă noțiune despre frumusețea divină.

90. STRABON VIII, 3, 30 În multe ocazii a colaborat cu Phidias pictorul Panainos[106], vărul și colaboratorul său, care l-a ajutat la făurirea podoabelor statuii realizate prin culori și mai cu seamă prin îmbrăcăminte. Se văd, de asemenea, multe alte picturi în jurul templului, vrednice de admirație, tot opere de-ale acestui artist. Se povestește că Phidias, întrebat de Panainos după ce model are de gînd să creeze chipul lui Zeus, i-a răspuns că după acela descris de Homer în următoarele versuri:

Zise și semn de-nvoire făcu din sprîncenele-i negre:
Pletele-i dumnezeiește din creștetul cel fără moarte
S-au revărsat pe obraz, și a vuit de cutremur Olympul[107].

(Că acestea au fost strălucit redate reiese mai cu seamă din referirea la sprîncene. Într-adevăr, prin ele Poetul sugerează

ideea unei făpturi uriaşe şi a unei puteri extraordinare pe măsura *lui Zeus ; tot astfel a procedat şi în legătură cu Hera*, păstrînd fiecăruia ceea ce-i este caracteristic).

91. HIMERIOS, *Extrasul* XXXII, 10 Cel mai nimerit lucru pentru a da o imagine a naturii lui Zeus din Olympia ar fi să-l imit pe Phidias. Acesta ştia cît de mare este Zeus printre cei mari, ca unul care avea spiritul mai capabil încă decît mîna. Vrînd aşadar să exprime natura lui Zeus printr-o singură imagine statuară, a amestecat aurul cu fildeşul şi a plăsmuit în Olympia, pentru eleeni, ca şi pentru toţi ceilalţi oameni, o asemenea imagine a lui Zeus . . .

92. DION HRISOSTOMOS, *Discursuri* XII, 62 [Vorbeşte Phidias :] Dacă vă las impresia că merit reproşuri pentru înfăţişarea (pe care am dat-o lui Zeus), aţi face bine să vă supăraţi mai degrabă pe Homer. El a imitat foarte îndeaproape o formă sculpturală vorbind de pletele zeului şi încă menţionînd chiar la începutul epopeii bărbia zeului, atunci cînd spune că Tethys a venit să i se roage pentru cinstea fiului ei. [. . .] Nici un om teafăr n-ar putea compara opera mea cu a vreunui muritor, în ce priveşte frumuseţea şi mărimea. [. . .]

Îndemnat de înţeleapta şi aleasa obşte a eleenilor, m-am *hotărît, după priceperea mea şi pe cît este în* stare cugetul unui muritor, să descriu natura divină şi extraordinară a zeului, înfăţişarea sa plăcută şi gravă de părinte izbăvitor şi apărător al tuturor oamenilor, dătător al tuturor bunurilor vieţii.

93. LUCIAN, *Apărarea portretelor* 14 Aşa că nu te simţi ruşinat că-ţi modifici opera odată oferită publicului. Se spune că şi Phidias a procedat aşa cînd a lucrat statuia lui Zeus pentru cei din Elea. Stînd în spatele porţilor templului, cînd le-a dat în lături prima dată, ca să-şi expună opera, a ascultat pe cei care-l criticau sau îl lăudau. Unul obiecta că nasul este prea mare, un altul că faţa

este prea lungă, altul altceva. După ce privitorii s-au retras, Phidias s-a închis din nou ca să îndrepte şi să modifice statuia conform cu părerea celor mulţi, deoarece socotea că nu este fără importanţă opinia unui atît de numeros popor, ci întotdeauna se întîmplă ca cei mulţi să aprecieze mai bine decît unul singur, chiar atunci cînd acesta este Phidias.

94. TZETZES, *Chilias* VIII, 113 (v. 341—370) Alcamenes[108], sculptorul în bronz, era de fel din insulă [Lemnos][109], cu Phidias contemporan şi rival al său. Din cauza lui şi-a periclitat viaţa Phidias./ Alcamenes executa statui frumoase, dar ochi de artist şi geometru desăvîrşit nu avea ;/ Frecventînd pieţele şi petrecînd timp în ele,/ Avea prieteni şi admiratori./ Phidias însă avea un ochi desăvîrşit şi era geometrul/ Cel mai bun ; executa statui perfecte/ Şi pe toate le făcea în felul cel mai potrivit cu locul, ocazia şi persoana,/ Studiind ornamentul mai mult decît alţii./ Precum Tzetzes ura piaţa [adică societatea], /Iar ca prietenă şi iubită avea arta singură./ Opunîndu-i, poporul atenian le-a cerut/ Să facă două chipuri ale Athenei,/ Care asupra unor coloane înalte îşi aveau locul ;/ Amîndoi făcîndu-le, le-au prezentat poporului./ Cea a lui Alcamenes, forma virginală a zeiţei,/ Era astfel lucrată — frumuseţe feminină ;/Phidias, cu ochiul lui de artist şi geometru desăvîrşit/A înţeles că mică va apărea aceasta la înălţime,/Atunci a făcut chipul cu buzele mari/Şi cu nările umflate/Şi toate celelalte/amănunte la fel, ca pentru înălţimile coloanei./Văzîndu-le pe amîndouă, părea mai bună statuia lui Alcamenes,/Phidias era în pericol să fie lapidat./Dar cînd statuile au fost ridicate pe coloane,/Cea a lui Phidias îşi arăta nobleţea artistică/Şi toţi au spus că aceasta era mai bună :/Alcamenes a fost făcut ridicol şi luat în rîs.

Vd. şi PLATON, *Hippias Maior* 290 B ; CICERO, *Orator* II *(supra)* ; IUVENAL, *Sat.* 8 ; STRABON VIII, 6, 10 ; LUCIAN, *Portretele* 3—8 ;

Despre sacrificii 11; PHILOSTRATOS Athen., *Vita Apoll.* VI, 19; DIONIS din Halicarnas, *Despre forța elocinței lui Demosthenes* 50; *Despre Isocrate* 3 *(supra)*; DION HRISOSTOMOS, *Discursuri* XII, 56 *(supra)*; XXI, 4; MAXIM din Tyr, *Disertația* IX, 1; VITRUVIUS III, *Prefață* 5–9.









POLYGNOTOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

S-a născut în insula Thasos ca fiu al pictorului Aglaophon și a venit la Atena, unde a dobîndit cetățenia de onoare și o mare glorie (aprox. 460 î.e.n.). Textele vechi ne-au păstrat mențiuni asupra lucrărilor sale, dintre care se pare că cea mai celebră a fost *Ultima noapte a Troiei*. Spre sfîrșitul vieții s-a întors în Thasos. Personalitatea lui puternică a influențat numeroși artiști plastici, nu numai pictori[110].

C.P.

POLYGNOTOS

A) VIAȚA ȘI OPERA

95. PLUTARH, *Cimon* 4 Polygnotos nu era pictor și n-a pictat „Stoa" ca să cîștige bani, ci gratuit ca să-și cîștige faimă în fața cetății, așa cum spun istoricii și cum zice poetul Melanthios[111] în următoarele versuri:/„Pe propria-i

cheltuială a împodobit templele zeilor,/Agora lui Kecrops, cu virtuțile semizeilor".

96. PAUSANIAS X, 27 În partea aceasta a frescei este scris și un distih elegiac al lui Simonides:

„Polygnotos, fiul lui Aglaophon, de neam din Thasos, a pictat căderea cetății Ilion".

97. PLATON, *Ion* 532 E—533 A [*Socrate* către Ion:] Ai văzut tu însă pînă acum pe cineva în stare să arate cumva ce e bun și ce e rău în pictura lui Polygnotos, fiul lui Aglaophon, care să fie în stare să-i judece pe ceilalți pictori? Un om care, pus în fața unei picturi de alți autori, să ațipească, să rămînă gol de gînduri și neînstare să spună nimic, în schimb de îndată ce i se cere să-și dea părerea despre Polygnotos (sau despre oricare alt pictor vrei, dar despre unul singur), să se trezească, să fie atent și să aibă de spus o mulțime de lucruri? Cf. *ibid.* 533 A—B.

98. DIOGENES LAËRTIOS VII, 5 [Zenon din Kition] A început după aceea să predea filosofia, plimbîndu-se în sus și-n jos în colonada pictată, care se mai numește și colonada sau porticul lui Peisianax[112], dar care și-a primit numele de la pictura lui Polygnotos. Cf. PAUSANIAS I, 18; X, 26; PLINIUS XXXIII, 56; CICERO, *Brutus* 18, 70; DIONIS din Halicarnas, *Despre forța elocinței lui Demosthenes* 50; LUCIAN, *Portretele* 3—8; QUINTILIAN, *Instit. orat.* XII, 10.

B) CONSIDERAȚII ESTETICE

99. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXV, 35 [...] înaintea Olimpiadei a 90-a[113] alții au fost străluciți, precum Polygnotos din Thasos[114], care primul a pictat femei cu veșminte strălucitoare, le-a acoperit capetele cu bonete multicolore. A contribuit la progresul picturii: primul a lucrat gura portretului, a făcut să i se vadă dinții, a introdus expresia diferită a figurilor, înlocuind rigiditatea celor vechi. [...] S-a bucurat de o considerație atît de mare, încît amphictyonii, adică cei din consiliul public al Greciei au decretat ca el să se bucure de ospitalitate gratuită.

Actul lui Polygnotos, departe de a se incadra în categoria anecdoticului, este un act de cutezanță artistică, rezultat, evident, dintr-o concepție estetică ce impune anume obiect de studiu, revendicîndu-și un statut distinct, de emancipare de felurite tipare — e vorba în primul rînd despre desacralizare; Polygnotos pictează femeia, iar nu zeița.

100. ARISTOTEL, *Poetica* VI, 1450 a În rîndurile pictorilor, nu alta e situația lui Zeuxis față de Polygnotos: cel din urmă fiind un excelent pictor de caractere, iar arta lui Zeuxis lipsită de însușiri morale [datorită faptului că idealizează modelele]. Cf. *ibid.* XXV, 1461 b.

101. MAXIM din Tyr, *Disertație* XXXII, 5 Poezia lui Homer poate fi înțeleasă bine dacă, de pildă, consideri că pictori ca Zeuxis sau Polygnotos nu pictează la întîmplare, ci sînt în același timp și filosofi. Îndeletnicirea lor are o dublă natură, ținînd pe de o parte de artă, pe de altă parte de o capacitate spirituală. Datorită artei, formele și trupurile imaginate tind către asemănarea cu realul, iar datorită capacității spirituale contextul trăsăturilor picturale tinde către imitarea frumuseții.

102. ARISTOTEL, *Politica* VIII, 5, 7 Dar, oricîtă importanță am da acestor senzații ale vederii, nu vom povățui niciodată tinerimea să contemple lucrările lui Pauson, însă putem să-i recomandăm pe acelea ale lui Polygnotos, sau a oricărui alt pictor sau sculptor tot așa de morali ca el.

103. PHILOSTRATOS Athen., *Vita Apoll.* II, 20 S-au remarcat toate caracterele capodoperelor lui Zeuxis, Polygnotos[115] și Euphranor[116]: armonioasa distribuție a umbrelor, viața chipurilor, știința reliefării — toate acestea se regăsesc în sculpturile lor, unde amestecul de metale produce toate efectele de culori. Cf. — — VI, 11.

ZEUXIS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

S-a născut la Herakleea, dar faima sa este legată de Atena, unde a trăit o mare parte din viață, după care a răspuns ofertei regelui Archelaos al Macedoniei (413—400 î.e.n.) de a-i decora palatul. Numele său, celebru în epocă, este legat de perfecționarea sau introducerea unor procedee ce dădeau profunzime tablourilor, precum dozarea umbrelor și luminii, conturul figurilor sau strălucirea culorilor.

C.P.

ZEUXIS

A) VIAȚA ȘI OPERA

104. PLUTARH, *Pericle* XIII Deși se spune că odată Zeuxis, auzind pe Agatharchos fălindu-se că pictează repede și ușor chipurile de animale, a zis: „Ba eu le pictez destul de încet''. Căci iuțeala și ușurința în meșteșug nu dau lucrului greutatea măiestriei și nici migăleala frumosului, iar timpul cheltuit cu strădania creației își arată, în schimb, puterea în păstrarea lucrului creat.

105. CICERO, *Despre orator* III, 7, 26 Există o singură artă și o singură natură a picturii. Deși pictori ca Zeuxis, Aglaophon, Apelles sînt foarte deosebiți între ei, nu se poate spune că în arta vreunuia există vreo imperfecțiune. Vd. și PLINIUS XXXV, 36; CICERO, *Brutus* 18, 70; MAXIM din Tyr, *Discrtația* IX, 1; LUCIAN, *Portretele* 3—8; QUINTILIAN, *Instit. orat.* XII, 10.

B) CONSIDERAȚII ESTETICE

106. QUINTILIAN, *Instit. orat.* XII, 10 Zeuxis picta corpul omenesc mai mare decît e natural, socotind că astfel e mai impunător și mai maiestuos și, după cum cred unii, urmînd pe Homer, căruia îi plac formele cele mai robuste, chiar fiind vorba de femei.

107. ARISTOTEL, *Poetica* XXV, 1461 b Oameni cum sînt cei pictați de Zeuxis[117] se poate să nu existe: cu atît mai bine, însă, că-s mai frumoși, pentru că modelul trebuie depășit.

108. CICERO, *Despre invențiune* II, 1 Cetățenii din Crotona[118], în anii de cea mai mare înflorire și cînd cetatea lor era socotită una din cele mai fericite din Italia, au hotărît să imbogățească cu alese picturi templul Iunonei, pe care-l cinsteau cu cea mai mare pietate. L-au chemat, așadar, angajîndu-l cu un mare preț pe Zeuxis din Herakleea despre care se credea atunci că-i întrece cu mult pe ceilalți pictori. Zeuxis a pictat și alte multe tablouri, dintre care

unele au rămas, datorită cinstirii date templului, pînă în vremea noastră; el a spus că ar dori să picteze şi chipul Elenei, pentru ca imaginea mută să cuprindă în ea aleasa frumuseţe a corpului femeiesc. Crotoniaţii, care aflaseră de multe ori că Zeuxis îi depăşeşte pe alţii mai ales în pictarea unui trup de femeie, au acceptat bucuroşi; au socotit că pictorul avea să le lase în acel templu o lucrare de mare valoare. Şi nu s-au înşelat în părerea lor. Căci Zeuxis i-a întrebat pe dată dacă printre fecioarele lor sînt şi unele cu adevărat frumoase. La rîndul lor crotoniaţii l-au condus imediat în palestră şi i-au arătat acolo nenumăraţi copii înzestraţi cu o frumuseţe aleasă. De fapt, într-o vreme, crotoniaţii i-au întrecut cu mult pe toţi în ceea ce priveşte forţa şi frumuseţea fizică şi au adus acasă, spre mare glorie, strălucite victorii la concursurile de lupte şi gimnastică. În timp ce Zeuxis admira fără să se mai sature frumuseţea chipurilor şi trupurilor copiilor, cei din Crotona îi spun: „Iată, surorile lor sînt fecioarele noastre; poţi după ei să-ţi dai seama cît sînt ele de frumoase".

„Daţi-mi atunci, rogu-vă, pe cele mai frumoase dintre aceste fecioare ale voastre ca modele cît pictez ce v-am făgăduit, pentru ca imaginea mută să prindă viaţă după chipul trupului viu".

Atunci crotoniaţii, în urma unei hotărîri obşteşti, au adunat fecioarele într-un singur loc şi i-au îngăduit pictorului să-şi aleagă pe care vrea. El a ales cinci; numele acestora ni le-au transmis mulţi poeţi, de vreme ce ele au fost socotite cele mai frumoase tocmai de acela care, în aprecierea frumuseţii, avea cel mai greu cuvînt. Zeuxis a socotit aşadar că n-ar putea afla într-un singur corp toate atributele frumuseţii şi asta fiindcă natura n-a făurit nicăieri nimic desăvîrşit din toate punctele de vedere; ci, ca şi cum n-ar mai fi avut ce dărui celorlalţi dacă l-ar fi înzestrat pe unul cu toate, dă în dar fiecăruia, alături de ceva de preţ, şi cîte un neajuns.

109. LUCIAN, *Zeuxis sau Antiochos* 5 În ce priveşte celelalte calităţi ale picturii care nu sînt pe de-a-ntregul evidente pentru nişte profani ca noi, dar care atestă întreaga forţă a artei ca, de pildă, trasarea foarte corectă a liniilor, alinierea judicioasă a culorilor, aplicarea fericită a acestora,

dozarea umbrelor, rațiunea dimensiunilor, proporționarea și armonizarea părților la întreg, acestea toate să fie elogiate de fiii pictorilor care au căderea să cunoască astfel de lucruri. Însă ceea ce laud eu cel mai mult la Zeuxis este faptul că în unul și același subiect a arătat în chip felurit superioritatea artei sale. Astfel pe bărbat [este vorba de un centaur, într-o compoziție în care se afla și o femeie-centaur] l-a făcut înspăimîntător și sălbatic, cu pletele vîlvoi, acoperit de un păr des, nu numai pe trupul cabalin dar și în partea lui omenească; i-a amplificat foarte mult umerii, iar privirea, cu toate că rîde, îi este pe de-a întregul cruntă, sălbatică și neîmblînzită. [...]

Arătînd așadar acestea, Zeuxis socotea că are să impresioneze pe privitori prin arta sa și chiar pe dată ei au izbucnit în exclamații. Într-adevăr, cum să n-o facă, aflîndu-se în fața unei priveliști foarte frumoase? [...] Toți lăudau cel mai mult originalitatea subiectului și concepția cu totul nouă și nemaiîntîlnită la artiștii dinainte. Atunci, Zeuxis, înțelegînd că noutatea subiectului îi preocupă și-i distrage de la contemplarea artei, făcîndu-i să socotească accesorie perfecțiunea compoziției, a spus elevului său: „Acoperă, Mikion, tabloul și luați-l să-l duceți acasă. Aceștia admiră drojdia artei și nu se sinchisesc dacă cele din tablou sînt frumos redate după regulile artei. Pentru ei noutatea subiectului este mai presus de perfecțiunea realizării". Iată ce a făcut Zeuxis, mîniindu-se, poate prea mult.

110. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXXV, 36 Contemporani cu el [Zeuxis] și emuli ai săi au fost: Timanthes, Androkides, Eupompos, Parrhasios. Acesta din urmă, se spune, chiar a concurat cu Zeuxis. Acesta a prezentat niște struguri pictați atît de veridic, încît păsări au venit să-i ciugulească; Parrhasios a reprezentat o perdea, iar Zeuxis, plin de sine n urma sentinței păsărilor, a cerut să fie trasă o dată acea perdea ca să fie văzut tabloul. Recunoscîndu-și greșeala, el s-a recunoscut învins spunînd cu modestie că el a păcălit doar niște păsări, în timp ce Parrhasios a păcălit un artist care era chiar Zeuxis.

Vd. și ARISTOTEL, *Poetica* VI, 1450 a; MAXIM din Tyr, *Disertația* XXXII, 15; PHILOSTRAT, *Vita Apoll.* II, 20.



NOTE

[1] Vd. capitolul special consacrat lui Pericle.

[2] Vd. Introducerea generală de I. Banu, vol. I, partea 1.

[3] Asupra sufletului grec contradictoriu se pot desprinde amănunte din relatări istorice, printre care chiar din cele două discursuri ale lui Pericle inserate în *Istoria* lui Tucidide, dar și din relatarea despre felul cum a conceput pictorul Parrhasios reprezentarea poporului atenian (vd. *infra*, Plinius XXXV, 36).

[4] Lucian, *Despre sacrificii* (vd. *infra*, fr. 72).

[5] Lucrările inițiate de Pericle, acțiune concepută a rezolva stringente probleme social-economice, asigurau numeroase locuri de muncă, retribuite prin *salariu* (vd. Plut., *Pericle* 12).

[6] Plutarh, *Pericle* 14.

[7] Lucian, *Despre un vis* 9.

[8] Plutarh, *Nicias* 29.

[9] Aşa fel încît în Sicilia unii prizonieri şi-au salvat viaţa pentru că au cunoscut pe de rost versuri din Euripide.

[10] Dacă pentru perioada începuturilor ideea inspiraţiei muzelor are determinaţii aparte, datorită raportului în care poetul era pus şi faţă de oracol şi faţă de Pythia (vd. G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, „Les Belles Lettres", 1976, p. 165 urm.), cu timpul aceasta devine *un simplu motiv poetic*. Este cauza pentru care n-am introdus în selecţia noastră texte din această categorie (dealtfel, foarte bogată).

[11] Este grăitoare fervoarea cu care erau citate pasaje cu cele mai diverse semnificaţii din operele poeţilor.

[12] Pindar, *Olymp*. VI.

[13] Idem, *Ode* III, 30, 1.

[14] Vd. Adelina Piatkowski, nota 4, vol. Aristofan, *Broaştele*, Buc., Ed. Albatros, 1974, p. 64.

[15] Aristofan, *Broaştele*, v. 1009 (vd. *infra*, fr. 33).

[16] Cf. Pindar, *Ditirambul* IV A (fig. 30) şi IV B (fig. 31).

[17] Apollodoros a activat la sfîrşitul sec. V î.e.n.

[18] Ecphantides — sec. VI i.e.n. — s-a ilustrat ca autor de comedii.

[19] Este o suită de acuzaţii adresate, cîte două, fiecăreia dintre cele două orientări — texte ce nu ni s-au păstrat altfel.

[20] Vd. primul volum, partea a 2-a a acestei lucrări, p. 623.

[21] Stoicii.

[22] Pentru problema educaţiei prin muzică (rolul muzicii în educaţie) vd. Ev. Moutsopoulos, *op. cit.*, pp. 71, 172, 214, 224.

[23] Este vorba despre Simonides din Ceos — 556-467 î.e.n. S-a arătat că ceea ce uneşte cele două arte pentru gînditorul antic şi pentru cei ce i-au urmat este principiul mimetic plasat la sorgintea creaţiei artistice (vd. şi D. M. Pippidi, *Introducere* la *Arte poetice, Antichitatea*, Ed. Univers, 1970, pp. 6—7; cf. Ev. Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, P.U.F. 1959, p. 186).

[24] Lysias — 440-360 î.e.n.

[25-26] Calamis şi Callimachos sînt sculptori contemporani — sec. V î.e.n.

[27] Pauson, pictor din sec. V, contemporan cu Polygnotos.

[28] Dionysios din Colofon, sec. V.

[29] Cleofon este un scriitor cvasi-necunoscut. Probabil a trăit în sec. V.

[30] Hegemon Thasianul a trăit în sec. V, la Atena.

[31] Nicochares a fost un comediograf contemporan cu Aristofan; nu se poate preciza însă dacă este acelaşi cu autorul pomenit aici.

[32] Argas este un poet minor, contemporan cu Aristofan,

[33] Philoxenos din Cythera este unul dintre susţinătorii noului ditiramb — 435-380 î.e.n.

[34] Probabil Strabon se referă la genealogistul Pherekydes din Atena, născut în Leros, care a trăit în sec. V (cf. Diog. Laërt. II, 119).

[35] Vd. cap. *Hekataios din Milet*.

[36] Ῥαψῳδία („*rapsodie*"), τραγῳδία („tragedie") şi κωμῳδία („comedie") au în componenţa lor cuvîntul ᾠδή („cîntec", „odă").

[37] Aristoxenos din Tarent, sec. IV î.e.n., este cel mai renumit teoretician şi istoric al muzicii greceşti antice.

[38] În greceşte *hoi harmonikoi*.

[39] Melanippides, poet și muzician din sec. VI, este socotit ca adevăratul creator al *noului ditiramb*, mișcare artistică de importanță majoră și cu urmări comparabile dulcelui stil nou de la începutul Renașterii.

[40] Pherecrates este un autor de comedii din sec. V.

[41] Cinesios s-a ilustrat ca un aulet de mare talent.

[42] Phrynis a fost maestrul lui Timotheos (sec. V).

[43] Probabil este un text dintr-o comedie pierdută a lui Aristofan.

[44] Lucian din Samosata (*Charmonides* I) și Suetonius (*Nero* 20, 2) reproduc de asemenea acest proverb.

[45] Cf. Pindar, *Pyth.* 5, 65 urm. Nu știm exact la ce evenimente se referă Pseudo-Plutarh și nici în ce mod le-a controlat Terpandros folosind muzica. Dealtfel, cercetătorii au ajuns la concluzia că este vorba numai de o simplă legendă — vd. Fr. Lasserre, *Plutarque. De la musique. Texte, traduction, commentaire, précédés d'une étude sur l'éducation musicale dans la Grèce antique*, Lausanne, Olten, 1954, p. 47.

[46] Thaletas din Creta (sec. VII) s-a făcut cunoscut ca autor de nomi aulodici.

[47] Pratinas, autor dramatic din sec. V.

[48] Cf. Athenaios XIV, 22.

[49] Ephoros, istoric din Cyme, sec. IV î.e.n.

[50] Cf. Herodot I, 17.

[51] Peanul *(paian)* se cînta în cinstea lui Apollon, la război și în alte ocazii speciale.

[52-53] Mantinea și Pellena, cetăți din Pelopones.

[54] Antigenidas din Theba s-a bucurat, în sec. V, de mare faimă ca aulet și compozitor.

[55] Acesta este Clistenes din Sikyon, autorul unor importante reforme democratice; omonimul său din Atena îi era nepot.

[56] În urma răscoalei ionienilor, conduși de Aristagoras, împotriva Persiei, Miletul a căzut, după un greu asediu, în 494 î.e.n.

[57] Phrynichos, fiul lui Polyphradmon, cel mai mare tragedian dinainte de Eschil.

[58] *Luarea Miletului* a fost reprezentată în 495—494 î.e.n.

[59] Cf. departajarea, formulată mai sus în textul *Poeticii* (II, 1448 a, 15 urm.) între tragedie, care înfățișează pe oameni mai buni decît sînt, și comedie, în care oamenii apar mai răi decît sînt.

[60] Scriitorii antici stabileau pentru δρᾶμα etimologia δράω, „a face ceva" (prezent δρᾶν), etimologie acceptată și azi.

[61] Epicharmos, poet din Syracusa, prima jumătate a sec. V.

[62] Phormis, poet din Syracusa, contemporan cu Epicharmos.

[63] Crates, poet atenian din prima jumătate a sec. V.

[64] Sînt termenii grecești λογισμός și σκέψις prin care Aristofan urmărește să-și plaseze personajul Euripide în linia filosofică contradictoriu discutată — Anaxagoras—sofiștii—Socrate.

[65] Nu s-a păstrat nici un text în care Sofocle spune acest lucru și s-ar putea ca acesta să fi fost rostit într-un anume anturaj.

[66] Sofocle se încadrează în canonul tragediei formulat de Aristotel (*Poetica* II, 1448 a), dar Euripide, conform spuselor lui Sofocle, nu.

[67] La Sparta muzica și poezia corală erau prezente în cadrul unor ceremonii religioase strîns legate de viața de stat. Caracterul tradiționalist, ritualizat al unor astfel de ceremonii era desigur ostil oricărei inovații în

contrast cu spiritul inovator atenian. Vezi Tucidide I, 69—70. Inovațiile lui Timotheos implicau nu numai aspecte muzicale, ci și poetico-stilistice. Pe cît se poate judeca după acest fragment, el utiliza un stil căutat, artificial, o limbă unde abundă obscuritățile voite și termenii compuși. Reacțiile ostile nu l-au putut deci ocoli. Pausanias III, 12, 10: „Lacedemonienii au spînzurat lira lui Timotheos din Milet, condamnîndu-l în acest fel, deoarece la cele 7 corzi tradiționale adăugase încă 4, în folosul poeziei sale lirice".

[68] Ev. Moutsopoulos, *op. cit.*, p. 188.

[69] Fr. Lasserre, *op. cit.*, p. 53 urm.

[70] Ev. Moutsopoulos, *op. cit.*, pp. 189—190.

[71] *Ibid.*, p. 188.

[72] Fr. Lasserre, *op. cit.*, p. 56.

[73] Ev. Moutsopoulos, *op. cit.*, p. 194.

[74] Tucidide I, 84, 2—3.

[75] Pythocleides a fost un muzician din sec. V.

[76] Cheiron este centaurul — care i-a crescut pe Apollon, pe Achile, pe Iason și pe Asclepios, — vestit prin înțelepciunea sa. Adresarea la care recurge comediograful Platon urmărește să ridiculizeze pe Damon și Pericle, comparîndu-i cu Cheiron, respectiv cei educați de el.

[77] În text: *sectatoribus meis*. Este vorba despre harmonicieni, formați în succesiunea lui Aristoxenos (dar preluînd vechi idei pythagoriciene), care revendicau pentru domeniul de care se ocupau titlul de știință, constînd in analiza succesiunii notelor în înălțime (vd. și A. M. Frenkian, *Mimesis și muzica*, Cernăuți, 1932, p. 16).

[78] *Arta poetică*, v. 256.

[79] Acești „învățați din vechime" sînt aparținători sau simpatizanți ai pythagorismului.

[80] Cimon din Cleonea este socotit printre artiștii inițiatori, de numele său legîndu-se multe invenții artistice; se pare că a trăit în Olimpiada 80 (aprox. 460 î.e.n.). Pentru cronologia și terminologia epocii, vd. Ernst Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen* II, München, F. Bruckmann, 1923, p. 519 urm. Cf. Massimiliano Pavan, *L'Antichità classica*, Roma, Studium, 1977, p. 36 urm. Pentru idealul estetic al epocii lui Pericle, vd. Pfuhl, *op. cit.* II, p. 566 urm.

[81] Pythagoras din Rhegion a căpătat această identificare după orașul în care și-a petrecut o bună parte a vieții (480—452), el fiind născut în Samos, ca și filosoful omonim.

[82] Silanion este un sculptor contemporan cu Lisip (sec. IV).

[83] Apollodoros este un sculptor greu de încadrat în timp. O sculptură în marmură semnată de el ar pleda pentru plasarea lui înainte de Olimpiada 94 (404 î.e.n.). Cf. Pfuhl, *op. cit.*, II, p. 674 urm.

[84] Referința este, probabil, la Canachos cel Bătrîn.

[85] Calamides, sculptor și gravor în vogă pe la jumătatea sec. V.

[86] Iulianus a fost prefect al Egiptului la începutul domniei lui Iustinian. A alcătuit o culegere de epigrame proprii.

[87] Este vorba de celebra sculptură a lui Myron. Cf. Glotz, *Histoire grecque*, III, Paris, P.U.F., 1948, p. 537.

[88] Eupompos, rival al pictorilor Zeuxis, Parrhasios sau Timanthes, s-a bucurat de mare autoritate, întemeind o nouă școală de pictură. Cf. Pfuhl, *op. cit.*, II, p. 695 urm.

[89] Sikyon este un vechi oraș în Pelopones, a cărui mențiune vom mai avea ocazia să o întîlnim, căci a jucat un rol special în spiritualitatea greacă. Vd. și G. Glotz, *op. cit.* I, p. 587.

[90] Callimachos, al cărui loc de naștere nu se cunoaște, a fost gravor pe argint, pictor, dar este cunoscut în primul rînd ca sculptor, lui atribuindu-i-se inventarea ordinului corintian.

[91] Parrhasios, celebru pictor din sec. V. Cf. Pfuhl., *op. cit.*, II, p. 678 urm., 688 urm.

[92] Avem cunoștință de un pictor numit Aristocles, elev al lui Nicomachos, care a activat în jurul Olimpiadei 113 (328 î.e.n.).

[93] Au existat doi sculptori cu numele lui Ageladas, dintre care primul, din Argos, a fost profesorul lui Phidias, Polycleitos și Myron, activînd în Olimpiada 70 (500 î.e.n.), iar al doilea este plasat de Plinius (XXXIV, 19) în Olimpiada 87 (432 î.e.n.).

[94] Și Canachos a fost un nume purtat de doi sculptori: cel Bătrîn a activat în Olimpiada 71 (496 î.e.n.); iar cel Tînăr, în Olimpiada 95 (400 î.e.n.).

[95] Vd. G. Glotz, *op. cit.*, II, p. 538 urm., cf. Ludger Alscher, *Griechische Plastik*, vol II, Berlin, 1956, p. 12 urm.

[96] *Diadumenos* a fost creat pe la 445 î.e.n.

[97] *Doryphoros* a fost creat 15 ani după *Diadumenos*.

[98] Vd. P. Devambez, *Le style grec*, Paris, Larousse, 1944, pp. 84—85; Wł. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. I. Trad. S. Mărculescu. Buc. Ed. Meridiane, 1978, pp. 115—116. Cf. C. Daniel, *Arta egipteană și civilizațiile mediteraneene*, Buc., Ed. Meridiane, 1980, p. 181.

[99] Chrysippos, filosof stoic din sec. III î.e.n.

[100] Cf. M. I. Finley, *Vechii greci*, trad. Em. Condurachi, Buc., Ed. Eminescu, 1974, p. 211.

[101] Callicrates și Ictinos, arhiteeți celebri, care au lucrat împreună cu Phidias.

[102] Telestrion este edificiul în care aveau loc misteriile de la Eleusis.

[103] Toreutica este arta cizelării în lemn, fildeș și metale.

[104] Stilpon, filosof din Megara, discipol al lui Diogenes și profesor al lui Zenon din Kition.

[105] Este citată *Odiseea* IV, v. 221.

[106] Panainos, sec. V, pictor atenian, celebru mai ales prin tabloul bătăliei de la Marathon.

[107] Homer, *Iliada* I, 528 urm. (trad. G. Murnu, 524—526).

[108] Alcamenes, sculptor celebru care a activat la Atena în sec. V.

[109] Asupra locului nașterii sale izvoarele vechi dau două variante: una tîrzie, Plinius—Atena; alta foarte tîrzie, Tzetzes și Lexiconul *Suda*—insula Lemnos.

[110] Cf. Ch. Dugas, *Aison et la peinture céramique à Athènes à l'époque de Péricle*, Paris, H. Laurens, 1930, pp. 7—35.

[111] Melanthios, nepot al lui Eschil, s-a ilustrat ca tragedian în sec. IV î.e.n.

[112] Peisianax din Atena este constructorul galeriei ce a primit, după lucrările lui Polygnotos, numele de „pictată".

[113] 420 î.e.n.

[114] Insulă în nordul Mării Egee.

[115] Vd. Pfuhl, *op. cit.*, II, p. 537 urm.; 636 urm.

[116] Euphranor a fost deopotrivă pictor și sculptor — s-a ilustrat în jurul Olimpiadei 104 (334 î.e.n.).

[117] Vd. Pfuhl, *op. cit.*, II, pp. 621, 647, 681 urm.

[118] Colonie grecească în Italia de Sud.

SECȚIUNEA A XI-A

PRIVIRE PROSPECTIVĂ



CUPRINS

ISOCRATE

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Elocinţa epideictică ateniană cunoaşte în persoana lui Isocrate (436—338 î.e.n.) cel mai celebru reprezentant al ei. Într-o epocă de plină efervescenţă intelectuală, cauzată în primul rînd de transformările politico-sociale profunde pe care le cunoaşte polis-ul grec la cumpăna dintre veacuri, Isocrate însumează, pe de o parte, trăsăturile marcante ale gîndirii şi praxisului acestei perioade şi prevesteşte, pe de altă parte, zorii unei noi epoci, radical deosebite de cea anterioară, şi anume elenismul. Debutînd ca logograf, asemenea unui alt orator celebru, Lysias, dar nesatisfăcut de limitele acestei profesiuni, Isocrate întemeiază cea mai vestită şcoală de elocinţă ateniană, sub auspiciile căreia s-au format personalităţi ale cuvîntului ca Lycurg, Isaios, Hiperide şi istorici ca Ephoros şi Theopompos. Ecouri ale faimei sale de educator şi orator l-au impus pe Isocrate şi în faţa unor dinaşti ai timpului, între care Evagoras şi Nikokles (regi ai Ciprului), Archidamos (regele Spartei) şi Filip al Macedoniei, în persoana celui din urmă el dorindu-l pe acel conducător politic ferm, capabil să redea dacă nu unitatea Greciei, cel puţin libertatea ei integrală. Din cele 60 de discursuri pe care le leagă de numele său antichitatea, ne-au parvenit 21 (unele apocrife), precum şi 8 scrisori. Cele mai celebre discursuri sînt *Panegiricul*, *Panathenaicul*, *Areopagiticul* şi *Asupra schimbului de bunuri*. Opera sa a reprezentat un nesecat izvor pentru elocinţa greacă din toate timpurile, ea purtînd marca unei gîndiri originale tălmăcite într-o expresie din cele mai alese.

Am folosit ca ediţie de bază pentru textul isocratic cele trei volume ale ediţiei *Isocrate. Discours*, Tome I—III, Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, Paris, „Les Belles Lettres", 1956(I), 1961(II), 1960(III). În cazul următoarelor fragmente am utilizat traducerea lui A. Marin din volumul *Pagini alese din oratorii greci*, I, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1969: *Panegiric* (IV), 19—20; (IV), 50; *Busiris* (XI), 21—22; 38—39; 41—43; *Asupra schimbului de bunuri* (XV), 181—192; 254—257; 261—289.

L. F.

ISOCRATE

I. NOȚIUNEA DE GRECITATE

Fr. 1

(19) Mai întîi doresc ca discursul meu să aibă un rezultat pozitiv și ca, punînd capăt disputelor noastre, să pornim împreună războiul împotriva barbarilor; (20) în al doilea rînd, ca să arăt pe cei ce pun piedici fericirii grecilor și să fac cunoscut tuturor în chipul cel mai evident că cetatea noastră și mai înainte vreme își exercita pe drept supremația pe mare și că și acum, pe bună dreptate, ea pretinde hegemonia.

Panegiric (IV), 19—20[1]

Aspectele politice ale dominației ateniene sînt convertite mai departe în pledoarii filosofico-etice avînd în centrul lor realizarea dezideratului unității panhelenice, prin renunțarea reciprocă la hegemonie a Atenei și Spartei în favoarea dominației filosofiei și elocinței.

Fr. 2

(50) ... Atena a făcut ca numele de eleni să fie mai curînd un simbol al unei civilizații decît să reprezinte un neam. În felul acesta, numele de eleni se cuvine atribuit mai degrabă celor ce au privilegiul de a se fi împărtășit din darurile culturii elene decît acelora ce sînt de origine eleni.

Panegiric (IV), 50

II. CETATEA. DREPTUL CIVIC. CRITICĂ SOCIALĂ

Și alte fragmente ilustrează noua dimensiune — civică — a filosofiei, gîndind cetatea ca element civilizator (*Nikokles* III, 5—7; *Asupra schimbului de bunuri* XV, 266 sqq.). Coordonatele esențiale ale acestei filosofii sînt gîndirea (τὸ φρόνειν) și cuvîntul (τὸ λέγειν) regăsite, în ansamblul dezbaterii dedicate grecității ca noțiune spirituală, în partea din discursul *Asupra schimbului de bunuri* XV, 293—302, pe care o reproducem mai jos.

Fr. 3

(299) ... O parte dintre greci se arată neîncrezători şi chiar duşmănoşi faţă de voi, ⟨atenienii⟩, în schimb ceilalţi vă preţuiesc şi-şi pun în voi speranţele de salvare. Aceştia din urmă afirmă că numai Atena e cu adevărat oraş, pe cînd celelalte sînt nişte tîrguri, că, pe drept cuvînt, ea ar trebui numită cetatea de frunte şi inima Greciei[2], pe de o parte datorită întinderii sale şi resurselor pe care le procură tuturor oamenilor, pe de altă parte în special datorită firii locuitorilor ei; (300) căci nicăieri nu vei întîlni oameni mai paşnici şi mai sociabili, pe lîngă care oricine ar dori să-şi petreacă toată viaţa. Şi mulţi afirmă, fără să li se pară deloc exagerat, că ar prefera să fie prejudiciaţi de un atenian, decît favorizaţi de alţii mai răi ... (302) Dacă în privinţa întrecerilor gimnice avem mulţi rivali, în schimb, pentru cunoaşterea temeinică şi latura practică a educaţiei, întîietatea noastră este recunoscută de toată lumea.

Asupra schimbului de bunuri (XV), 299—302[3]

Fr. 4

(287)... Unii îşi răcoresc vinul la „Fîntîna cu nouă guri"[4], alţii şi-l beau prin cîrciumi[5]; destul de mulţi bat în zadar drumul pe la jocurile de noroc; mulţi alţii îşi pierd timpul prin locurile unde cîntăreţele din flaut îşi deprind viitoarea meserie[6] ...; şi tocmai noi sîntem aduşi în faţa instanţei, în loc să ne bucurăm de recunoştinţă, dacă nu pentru altceva, fie şi numai pentru că îi îndepărtăm pe discipolii noştri de la astfel de obişnuinţe.

Asupra schimbului de bunuri (XV), 287

Fr. 5

(35) În ceea ce mă priveşte ... remarc faptul că şi legile există în virtutea dreptului civic, şi oamenii cu adevărat cinstiţi şi corecţi sînt apreciaţi ca atare tocmai datorită acestui drept, de asemenea şi statele temeinic organizate se preocupă înainte de toate de el, (36) că războaiele care au avut loc în trecut au ajuns la un sfîrşit nu datorită forţei oarbe, ci tocmai pentru că a intervenit legalitatea civică, într-un cuvînt, că întreaga viaţă omenească este

purtată spre distrugere de germenii răului, în schimb ea este salvată de virtute, astfel încît nu trebuie să fie nici un motiv de teamă pentru cei ce sînt hotărîți să-și primejduiască viața punînd-o în slujba dreptății, dimpotrivă este cazul pentru aceia care întrec cu mult măsura modestiei, neștiind să se bucure atît cît trebuie de norocul sorții[7].

Archidamos (VI), 35–36[8]

Fr. 6

(20) Cel mai grav lucru ar fi ⟨,judecători,⟩ ca într-o orînduire democratică să nu aibă toți drepturi egale[9]: să admitem participarea tuturor la vot, dar în realitate să ne lipsim pe noi înșine de drepturile prevăzute prin lege; să primim a ne da viața luptînd pentru cetate și orînduirea ei, însă prin votul nostru să favorizăm, de fapt, pe deținătorii de bogății.

Împotriva lui Lochites (XX), 20[10]

Temeiul social al unei drepte și armonioase viețuiri între cetățenii unui stat îl reprezintă, în concepția isocratică, dreptul civic. Acesta conferă societății nu numai reazemul cel mai solid — legalitatea — ci, la nivelul indivizilor care o alcătuiesc, certitudinea formării unui caracter echilibrat, al cetățeanului καλὸς κἀγαθός, opus tipului criticat anterior. Legalitatea civică se întemeiază pe participarea democratică a cetățenilor la viața socială și politică. În acest fel, prima condiție a existenței unei forme social-statale, dreptul civic, este subordonată și în același timp întregită de o a doua condiție necesară, și anume democrația, acceptată de Isocrate în limitele ei tradiționale, specific antice.

III. CONCEPTUL DE PERSONALITATE UMANĂ

Promovarea cunoașterii de sine a omului, a puterii sale creatoare este izvorul umanismului isocratic, afirmat de-a lungul întregii sale opere și avînd drept „emblemă" conceptul de *personalitate umană* — strîns legat de cel al *virtuții* (ἀρετή, *areté*). În concepția isocratică, virtutea nu este o noțiune pur abstractă, ci apare ca o determinare globală concretă, datorită capacității practice de manifestare a omului sub multiple planuri: acestea, reunite într-un ansamblu sintetic de trăsături specific umane, conturează „calitatea specifică de om".

Fr. 7

(1) ... Nu se cuvine ⟨,judecători,⟩ să punem laolaltă pagubele suferite prin violență fizică și cele provocate de bani sau avere, știut fiind faptul că persoana umană

este, pentru toţi, cea mai sensibilă şi intimă proprietate, în slujba căreia am întocmit legile, luptăm pentru libertate, aspirăm către democraţie şi, într-un cuvînt, îndrumăm toate acţiunile vieţii noastre. Apare astfel firească şi necesară pedepsirea aspră a celor care atentează tocmai la un bun atît de scump vouă şi tuturora. (2) Mai mult, veţi afla că şi legiuitorii care ne-au întocmit îndreptarele legalităţii au preţuit în chip deosebit persoana umană. În primul rînd, în privinţa încălcărilor legii, ei au stabilit darea în judecată publică şi felurite acţiuni particulare specifice[11], astfel ca fiecare să poată pedepsi pe delincvenţi după posibilitatea şi voinţa sa. În al doilea rînd, în privinţa celorlalte acuzaţii ce pot fi aduse, făptaşul nu poate fi urmărit decît de victimă: pentru ultragiere, dat fiind că aceasta poate afecta întreaga comunitate, e-ngăduit oricărui cetăţean care doreşte să depună o plîngere la tesmotheţi şi să se prezinte în faţa judecătorilor. (3) Astfel, judecătorii au apreciat atentatul la persoana fizică un fapt atît de grav, încît au stabilit prin lege ... amendarea cu cinci sute de drahme chiar şi a celor care au spus lucruri nepermise, ce trebuiau ascunse. (6) ... Pe de altă parte, observ că voi ⟨,judecătorii,⟩ atunci cînd dezbateţi asupra pedepsei pe care să o aplicaţi pentru jefuirea unui templu sau pentru un furt, nu aveţi în vedere dimensiunile cantitative ale actului respectiv, ci, indiferent de acestea, pedeapsa rămîne egală, şi anume condamnarea la moarte; dealtfel, cu drept temei voi consideraţi că astfel de fapte trebuie să-şi primească astfel de răsplată. (7) Prin urmare, se cuvine să manifestaţi aceeaşi atitudine şi faţă de cei care aduc ultragii persoanei fizice, avind în vedere nu numai dacă şi-au lichidat într-adevăr victima, ci şi dacă au încălcat legea, acordînd pedeapsa în funcţie atît de evenimentul ce s-a petrecut, cît şi de ansamblul comportării [celor vinovaţi].

Împotriva lui Lochites (XX), 1—3, 6—7.

Cealaltă latură a personalităţii umane, raţiunea, este elogiată de Isocrate în temeiul aportului ei la atingerea virtuţii. Termenul îndeobşte utilizat este *phronesis*, φρόνεσις, minte, cugetare, desemnînd capacitatea intelectuală a individului, tot ceea ce e legat de activitatea creatoare a creierului omenesc, de unde şi conotaţia de *înţelepciune*, *reflectivitate*. Discursurile *Busiris* şi *Împotriva sofiştilor* elogiază raţiunea şi caracterul înnăscut al virtuţii, aspecte ce se întrepătrund în ansamblul filosofiei

isocratice şi culminează, în *Nikokles* (III), 5—9 prin punerea pe acelaşi plan axiologic a *sophiei*, înţelepciunea dobîndită prin învăţătură şi viaţă, şi *sanctităţii puterii divine*.

Fr. 8

(21) De asemeni ar putea crede cineva şi pe bună dreptate că Busiris a constituit un punct de plecare în ceea ce priveşte dezvoltarea gîndirii. Într-adevăr, preoţilor le-a oferit posibilitatea unui trai fără griji, punîndu-le la dispoziţie veniturile templelor, le-a oferit mijlocul de a dobîndi înţelepciune prin purificările statornicite de legi şi le-a dat şi răgaz, scutindu-i de pericolele războiului şi de orice fel de muncă. (22) ... Cît priveşte sufletul, ei au descoperit folosul practic al filosofiei, care este în stare să dea legi şi să descopere natura lucrurilor.

Busiris (XI), 21—22[12]

Fr. 9

(21) Nimeni nu trebuie să-şi închipuie că eu socotesc virtutea ca putînd fi predată şi, respectiv, învăţată: căci, după opinia mea, nu există o astfel de învăţătură care să facă să izvorască inţelepciune şi spirit de dreptate în oamenii a căror fire nu are nimic de-a face cu virtutea; eu consider, totuşi, că, în aceeaşi măsură, cultivarea elocvenţei publice poate constitui în această privinţă un imbold puternic şi favorabil practicării ⟨virtuţii⟩[13].

Împotriva sofiştilor (XIII), 21[1]

IV. FILOSOFIA — ÎNŢELEPCIUNE PRACTICĂ A VIEŢII, OPUSĂ ŞTIINŢEI ŞI METAFIZICII

Protagoras şi Gorgias intuiseră semnificaţiile complexe şi sensul demersului filosofic: „rostul filosofului este de a-l face pe om să-şi cunoască puterea şi mijloacele creatoare" (cf. I. Banu, *Stud. ist.*, în vol. *Filosof. gr.* I, p. CCXXI). Cu alte cuvinte, filosofia anterioară afirmase o viziune în conformitate cu care omul, deşi aparţine naturii, este totuşi calitativ distinct de ea. Aceste achiziţii teoretice sînt valorificate de Isocrate, la care filosofia se instituie ca demers concret, practic, ea fiind o făuritoare a siguranţei şi binelui individual-colectiv şi asigurînd discipolilor (parţial) „învăţarea" modalităţilor de atingere a virtuţii (cf. *Către Demonikos* I, 13—44). Acest aspect îl apropie pe Isocrate de şcoala lui Protagoras (cf. Platon, *Protagoras* 318 E), dar numai parţial, întrucît o ştiinţă totală

(ἐπιστήμη, *epistéme*) a virtuții nu poate, totuși, să existe (cf. *Asupra schimbului de bunuri* XV, 274—275 și *Împotriva sofiștilor* XIII, 21; vezi mai sus nota 13).

Fr. 10

(175) Dacă filosofia deține capacitatea aceasta de a corupe tineretul [așa cum susțineți voi, acuzatori ai filosofiei], nu este necesară numai pedepsirea aceluia pe care se va însărcina cineva să-l denunțe, ci chiar expulzarea tuturor celor ce au astfel de îndeletniciri. Dacă însă, dimpotrivă, ea se dovedește a fi de folos și a-i face mai buni pe discipolii care-o urmează, sporindu-le chiar adevărata lor valoare, trebuie atunci să punem stavilă celor ce-o ponegresc, să suprimăm drepturile cetățenești sicofanților, iar pe cei tineri să-i călăuzim a-și petrece timpul mai mult în tovărășia filosofiei decît a tuturor celorlalte preocupări.

Asupra schimbului de bunuri (XV), 175

În continuare, într-o concentrată „schiță de program", Isocrate își propune să expună, după planul pe care-l anunță în § 178, „natura și valoarea disciplinei filosofice, raporturile acesteia cu celelalte științe, utilitatea ei pentru cel care o studiază și programul filosofic propriu". Lăsînd la o parte, schițîndu-le doar, problemele educației (în speță raportul dintre înzestrările naturale și practicarea lor prin oratorie cf. § 192), pe care dealtfel le consideră marginale față de aspectele multiple ale definirii conceptului de *filosofie*, Isocrate abordează problema culturii intelectuale, a condițiilor primordiale ale acesteia, propunînd, aidoma unui Montaigne „avant la lettre", un autentic cod moral-etic, un cod spiritual complex al noului om promovat de ideologia polis-ului atenian al sec. V—IV î.e.n. Acest nou om este definit de Isocrate în complexitatea relațiilor sale bio-materiale, sociale, politice și spirituale, fără ca unghiul de vedere să surprindă devenirea sau originile apariției sale. Se propune, de fapt, un program de viață, iar filosofia este înțeleasă în acest sens, de jalon al vieții practice călăuzite de principiul virtuții. Se propune, așadar, un model uman de viață după tiparele conștiinței filosofice, conturîndu-se, complexă, imaginea omului καλὸς κἀγαθός specific elen (cf. *Către Demonikos* 12).

Fr. 11

(181) Cei ce s-au perindat înaintea noastră au ajuns la constatarea că, spre deosebire de celelalte domenii de activitate, în care se statorniciseră reguli, cu privire la educarea trupului și a sufletului nu era prevăzut nimic de acest fel, de aceea au descoperit două discipline ce ne-au fost lăsate nouă moștenire: arta paidotribului, îngrijind de formarea trupului, artă în a cărei componență

intră gimnastica, iar în privința sufletului filosofia, în strînsă legătură cu care îmi voi compune acest discurs al meu. (182) Cu ajutorul acestor două discipline, îndeajuns de asemănătoare și de apropiate și fără o distincție netă între ele, cei ce excelează în stăpînirea lor pregătesc sufletele spre a ajunge la o mai înaltă înțelepciune, iar trupurile le fac mai apte pentru activitate, folosindu-se de precepte, exerciții și alte procedee asemănătoare. (183) Atunci cînd paidotribii primesc pe învățăcei în preajma lor, îi deprind cu anumite atitudini inventate de ei în vederea exercițiilor fizice, iar acei profesori care își inițiază învățăceii în ale filosofiei le prezintă acestora ideile generale ce se cuvin dezvoltate în cuprinsul unui discurs. (184) După ce i-au făcut să stăpînească îndeajuns aceste lucruri și după ce i-au pus la încercare în aceste domenii, îi supun din nou unor exerciții, îi deprind să muncească și-i silesc să dobîndească o coordonare a elementelor deprinse de ei, pentru a ajunge la o stăpînire a lor cît mai temeinică și pentru ca prin ideile dobîndite să ajungă la o cunoaștere cît mai profundă a elementelor în sine. Într-adevăr, este cu neputință să cuprinzi toate aceste lucruri printr-o cunoaștere adevărată, căci în orice împrejurare unele evenimente scapă de sub control. Dar oamenii atenți, care au posibilitatea să cerceteze ceea ce se întîmplă în general, le sesizează de cele mai multe ori. (185) Pe baza unei astfel de educații și a disciplinei, cele două categorii de profesori izbutesc să facă pe elevii lor mai buni decît erau înainte și să vegheze în condiții mai bune unii la dezvoltarea inteligenței, iar alții la aceea a trupului lor. Dar nici unii, nici alții nu stăpînesc știința prin care să transforme, după voia lor, pe unii în atleți, iar pe alții în mari oratori. Lor le stă în putere să contribuie numai în parte la aceasta. Îndeobște însă asemenea talente se ivesc la acei tineri care au predispoziții înnăscute și care pot fi valorificate prin educație. (186) Aceasta este, în linii mari, schema educației intelectuale. Valoarea ei o veți putea desluși și mai bine dacă v-aș expune programul la care-i supunem pe cei care voiesc să devină elevii noștri. (187) Noi le atragem atenția asupra faptului că cei ce-și propun să exceleze fie în arta cuvîntului, fie prin agilitatea trupului, fie în orice alt domeniu de activitate,

trebuie de la bun început să fie dotaţi pentru preocuparea pe care şi-au ales-o. Apoi ei trebuie să se instruiască şi să primească învăţătura convenabilă fiecăruia dintre obiectele ce şi-au propus să şi le însuşească, în al treilea rînd să se deprindă şi să se exercite în vederea folosirii şi aplicării acestor obiecte. Prin aceste mijloace ei ajung la desăvîrşire şi-i întrec cu mult pe alţii. (188) Din toate acestea, obligaţiile care se impun sînt cele ce urmează: elevii trebuie să fie înzestraţi cu calităţile naturale necesare, iar profesorii să fie capabili să instruiască asemenea învăţăcei. Şi unii şi alţii au obligaţia de a se exercita pentru a ajunge la ceea ce se numeşte aplicarea practică. Într-adevăr, se impune ca educatorii să îndrumeze cu atenţie pe învăţăceii lor, iar aceştia să fie cu deosebită luare aminte la sfaturile ce li se dau[15]. (189) Acestea sînt condiţiile necesare pentru orice fel de profesie. Dacă cineva ar face abstracţie de celelalte activităţi şi m-ar întreba care dintre cele trei condiţii este imperios cerută de educaţia oratorică, aş răspunde că însuşirile cu care un tînăr este înzestrat de natură se deosebesc total de celelalte şi ele nu pot fi deloc depăşite. Să admitem că un tînăr este dotat cu o minte capabilă de invenţiune, de instruire, de muncă şi de memorizare[16] şi pe deasupra cu un glas şi o vorbire aleasă, încît nu numai cuvintele, ci şi îmbinarea lor armonioasă să contribuie la convingerea auditorilor; (190) să admitem că el ar fi înzestrat şi cu o îndrăzneală, dar nu cu îndrăzneala una şi aceeaşi cu neruşinarea, ci cu cea însoţită de discreţie, care face ca sufletul să aibă tot atîta încredere cînd vorbeşte în faţa tuturor cetăţenilor ca şi atunci cind stă de vorbă cu sine însuşi. Cine nu ştie că un asemenea om, supus unei educaţii nu desăvirşite, ci unei educaţii obişnuite, aşa cum poate avea oricine, n-ar deveni un orator renumit cum n-au avut grecii nicicînd? (191) Noi, dealtfel, sîntem conştienţi că tinerii înzestraţi de natură cu însuşiri inferioare acelora de care am amintit mai sus, dar care ii depăşesc prin practica şi exerciţiul dobîndit, ajung să se depăşească nu numai pe sine, dar şi pe cei mai bine dotaţi, care însă n-au dovedit zelul necesar. Astfel, fiecare din aceste două feluri de calităţi poate contribui la formarea unui om destoinic în a vorbi şi a lucra, dar amîndouă, reunite în acelaşi individ, ar putea

face ca nimeni să nu-l depăşească. (192) Iată cum gîndesc eu în privinţa însuşirilor naturale, ca şi în privinţa deprinderilor practice. În privinţa educaţiei n-aş putea susţine nimic asemănător, căci influenţa ei nu este nici egală şi nici asemănătoare cu cea a însuşirilor amintite. Într-adevăr, dacă cineva ar asculta cu atenţie lecţiile de elocinţă şi ar stăpîni toate amănuntele mai bine ca oricare altul, s-ar putea să ajungă un autor de discursuri mai plăcut decît mulţi alţii, dar dacă, stînd în faţa mulţimii, ar fi lipsit chiar de un singur lucru, îndrăzneala, el n-ar putea să scoată nici măcar un cuvînt ...

Asupra schimbului de bunuri (XV), 181–192

Odată definite aspectele primordiale ale noţiunii de cultură, în cadrul căreia un rol esenţial revine filosofiei, înţeleasă ca înţelepciune practică, îndrumar al vieţii cotidiene şi, prin aceasta, opusă ştiinţei şi metafizicii, demonstraţia isocratică urmăreşte, *într-un demers ce are la bază justificarea pro domo sua* a resorturilor propriei filosofii, două linii de forţă: a) dovedirea existenţei ca atare a filosofiei în interiorul bios-ului uman; b) afirmarea rolului benefic al filosofiei în dezvoltarea personalităţii.

Fr. 12

(197) [Acuzaţiile ce ni se aduc] sînt de două feluri: o categorie este a acelora care afirmă că preocupările de filosofie nu reprezintă decît vorbărie goală şi înşelăciune, întrucît nu s-a inventat — zic ei — nici un fel de învăţătură, datorită căreia cineva să devină mai iscusit la vorbă sau mai chibzuit în acţiunile lui[17], iar cei ce se remarcă în chip mai deosebit de ceilalţi datorează acest fapt înzestrării lor naturale. (198) Cealaltă categorie acceptă o anumită uşurinţă şi pricepere la cei ce au astfel de preocupări [de natură filosofică], în schimb consideră că în modul acesta ajung la corupţie şi devin mai aplecaţi spre viciu: căci, ori de cîte ori dobîndesc vreo înzestrare într-o anumită privinţă, ei ar utiliza-o dorind să acapareze bunul altora. Nădăjduiesc ca, în cele ce urmează, să pot arăta limpede că nici unii, nici alţii nu spun adevărat şi drept.

(199) Mai întîi remarcaţi ⟨,judecători,⟩ faptul că înşişi cei care consideră pregătirea pentru filosofie o vorbărie lipsită de sens sînt, la rîndul lor, lipsiţi de cea mai elementară judecată. Ei critică formaţia filosofică şi o consideră incapabilă să servească la ceva, nefiind decît abuz

de încredere şi înşelăciune; de asemenea, pretind ca discipolii, de îndată ce vin, să-şi însuşească la noi principiile de bază ale cunoaşterii filosofice, să dovedească un real progres faţă de ce erau înainte; (200) iar după cîteva zile petrecute în compania studiilor să fie mai pricepuţi în arta cuvîntului şi mai înzestraţi decît cei care-i depăşesc ca vîrstă şi experienţă; în sfîrşit, ca, în răstimp de numai un an, să devină cu toţii oratori desăvîrşiţi ... (201) Afirmînd acestea, de fapt ei nu ne-au auzit pe noi, cei ce ne ocupăm cu instruirea filosofiei şi cuvîntului, luîndu-ne vreodată un astfel de angajament, şi nici nu au putut întîlni ceva asemănător în alte discipline sau învăţături. În realitate, ei trebuie să ştie că, în domeniul acesta ca şi în celelalte, dobîndirea de cunoştinţe este anevoioasă, de asemenea punerea lor în practică se face în chip diferit, iar în privinţa performanţelor, dintre toate şcolile doar doi sau trei discipoli devin renumiţi, ceilalţi pierzîndu-se în anonimat ... (203) Cine nu ştie, aşadar, că mulţi dintre voi, care aţi fost discipoli ai sofiştilor, n-aţi fost nici înşelaţi, nici duşi cu vorba, cum pretind oamenii [care ne acuză pe noi], (204) dimpotrivă, unii au ajuns buni mînuitori ai cuvîntului, alţii la rîndul lor, profesori demni de toată încrederea, iar cei ce au optat pentru viaţa particulară se poartă, în diferite reuniuni, mai cizelaţi decît erau înainte, capabili fiind de judecăţi de valoare asupra discursurilor precum şi de îndrumări mai judicioase decît ale multora?[18] Astfel încît, ne întrebăm, cum am putea oare dispreţui o astfel de pregătire, capabilă să-i formeze, după cum am arătat, pe cei ce i se consacră?

(205) Pe de altă parte, sîntem unanim de acord să-i socotim dascăli foarte iscusiţi, în diferite discipline şi meserii, pe aceia care reuşesc să-i determine pe discipolii lor să lucreze fiecare la fel cu celălalt. Dealtfel filosofia, se va vedea, prezintă şi ea o trăsătură asemănătoare. (206) Căci, toţi care s-au întîmplat să aibă un dascăl inteligent şi preocupat de ştiinţa pe care o predă putem observa că prezintă în discursurile lor trăsături atît de asemănătoare şi o capacitate demonstrativă elocventă, încît e limpede pentru toată lumea că au avut parte de unul şi acelaşi dascăl[19]. Or, n-ar fi fost cu putinţă ca ei să ajungă la o astfel de comunitate de idei şi procedee,

dacă n-ar fi avut deprinderi comune şi obiceiul de a munci temeinic împreună. (207) Dealtfel, chiar printre voi, ⟨judecători⟩, nu cred că există cineva care să nu poată recunoaşte următorul fapt: mulţi colegi de studii, care în tinereţe treceau drept slabi la învăţătură faţă de ceilalţi, au ajuns, la maturitate, să-i întreacă in chibzuinţă şi meşteşug al vorbirii pe colegii lor din tinereţe. Iată ce forţă poate avea munca depusă cu strădanie. E limpede că, în primii lor ani din viaţă, toţi oamenii utilizează înzestrarea nativă, dar, odată ajunşi la maturitate, ei se deosebesc unii de alţii cu precădere în ceea ce priveşte capacitatea de gîndire, întrucît unii se risipesc în plăceri şi trîndăvie, în vreme ce alţii îşi deprind spiritul să cugete asupra evenimentelor şi asupra lor înşile. (208) Aşadar, în condiţiile în care, prin propria lor strădanie, oamenii sînt în stare să devină mai buni, ne putem întreba cum de n-ar reuşi aceşti oameni, găsind un dascăl mai în vîrstă şi învăţat, să se autodepăşească şi în acelaşi timp să-i depăşească şi pe ceilalţi?

(209) Nu numai aceste argumente, ci şi altele ne îndreptăţesc uimirea provocată de aceia care îndrăznesc să dispreţuiască filosofia: mai întîi, deşi ştiu că orice activitate şi meşteşug este rezultatul strădaniilor depuse neîncetat în practica de zi cu zi, ⟨oamenii care ne acuză⟩ cred că lucrul acesta n-are nici o valoare în cazul dezvoltării gîndirii; (210) în al doilea rînd, admiţînd că nu există vreun corp atît de rău alcătuit încît să nu poată fi refăcut prin exerciţii gimnice şi perseverenţă, ⟨cei care ne acuză⟩ nu admit, în schimb, că spiritul, care este superior ca natură corpului, poate fi desăvîrşit prin educaţie şi îngrijirea cuvenită. (211) Ei văd bine că, în cazul cailor, cîinilor şi al majorităţii animalelor, există procedee graţie cărora unele devin mai curajoase, altele mai blînde, iar altele mai inteligente; în schimb, în cazul naturii umane ei cred că nu s-a descoperit nici un astfel de sistem de perfecţionare capabil să ducă la aceleaşi rezultate ca în cazul animalelor[20] ... (213) Şi lucrul cel mai de mirare este că în fiecare an cu toţii vedem, în diverse spectacole de atracţie, lei manifestîndu-şi mai bine recunoştinţa faţă de cei ce-i îngrijesc decît mulţi oameni faţă de binefăcătorii lor, urşi care dansează şi luptă şi imită ceea ce

știm noi să facem, (214) în schimb, ⟨oamenii care ne acuză⟩ nu pot înțelege, din toate acestea, ce forță posedă educația și studiul, și ce influență exercită ansamblul lor de procedee asupra naturii umane în comparație cu firea animalelor. Astfel că, mă întreb, nu s-ar cuveni să ne uimim, pe bună dreptate, mai degrabă de blîndețea cultivată în firea celor mai cumplite fiare decît de cruzimea sădită în sufletul acestor ⟨oameni care ne acuză⟩?

(215) Am mai putea adăuga multe la cele ce-am spus pînă acum ... Mă opresc totuși aici, pentru a mă întoarce la cealaltă categorie de oameni care, fără să disprețuiască filosofia, o judecă în schimb cu mai mare asprime și atribuie defectele așa-zișilor sofiști[21] (care, de fapt, sînt cu totul altceva) unor oameni ce nu au nimic comun în firea și felul lor cu aceia. (216) În ce mă privește, eu nu iau cuvîntul în apărarea tuturor celor ce pretind că au capacitatea de a instrui, ci numai pentru cei care pe drept posedă această faimă.

(217) După opinia mea, cauza tuturor acțiunilor omenești stă în dobîndirea de plăcere, cîștig sau onoare: în afara acestora nu văd vreun alt izvor de dorințe. (218) Dacă astfel stau lucrurile, ne rămîne să vedem ce cîștig am putea dobîndi ⟨noi, filosofii⟩ de pe urma coruperii tineretului care studiază cu noi. Oare ce plăcere am putea avea noi văzîndu-i sau chiar numai socotindu-i necinstiți pe elevii noștri și apărînd ca atare în ochii concetățenilor? Și cine e atît de lipsit de suflet, încît să nu-i pese de o astfel de reputație? (219) Nu ne-am mai bucura, socot eu, de o admirație și nici de o prețuire atît de mare dacă am admite să iasă din școala noastră astfel de discipoli, ci, dimpotrivă, am merita mai mult decît disprețul și ura cuvenită unor oameni vinovați de grave greșeli. Iar dacă prea puțin ne-ar păsa de aceasta, tot nu am dobîndi mari cîștiguri recomandînd și practicînd un astfel de sistem de educație. (220) Toată lumea, socot eu, este de acord că pentru un sofist cea mai de preț și cea mai mare răsplată este ca, dintre discipolii săi, cîțiva măcar să se arate oameni cinstiți și adevărați cetățeni, fiind apreciați ca atare de toți oamenii; căci astfel de discipoli fac să apară și în alții dorința de a se împărtăși din educația filosofică, în vreme ce discipolii aplecați spre săvîrșirea răului nu ajung decît

să-i îndepărteze chiar şi pe cei ce intenţionau să cunoască astfel de educaţie. Unde e, atunci, pentru noi cîştigul — se poate întreba oricine — dacă faptele se prezintă atît de diferit în raport cu ceea ce afirmă oamenii răuvoitori?... (222) În afară de aceasta, ce fel şi ce fire de oameni am corupe ⟨noi, care predăm filosofia⟩ la discipolii noştri? Merită să insistăm puţin asupra acestui punct. (223) Oare pe cei deja vicioşi şi corupţi? Dar cine s-ar gîndi să înveţe de la altcineva ceea ce însăşi firea lui îl învaţă? Oare, atunci, pe cei cinstiţi şi care tind să aibe preocupări alese? În cazul acesta, nici măcar unul dintre ei n-ar avea curajul să discute cu cei care, fie cu vorba, fie cu fapta aduc rău [cetăţii]. (224) Aş avea plăcere să întreb şi eu pe oamenii care se arată duşmănoşi faţă de îndeletnicirea noastră ce părere au despre diferitele persoane ce vin din Sicilia şi din Pont şi din alte părţi ca să primească de la noi învăţătura: fac ei astfel de călătorii oare pentru că n-ar avea acolo oameni necinstiţi şi răi? ... (225) Sau pentru a deveni nişte răufăcători şi sicofanţi au cheltuit ei atîţia bani? ... Şi-apoi, ce oameni ar arunca banii numai ca să ajungă nişte vicioşi, cînd pentru aceasta nu e nevoie de mare cheltuială şi efort? E vorba aici, fără doar şi poate, nu de o învăţătură specială, ci de spirit de iniţiativă în astfel de acţiuni. (226) Prin urmare, este limpede că oamenii care călătoresc venind la noi, fac cheltuieli şi depun atîtea strădanii au convingerea că vor deveni astfel mai buni, desăvîrşindu-şi propria natură, iar dascălii pe care-i solicită aici sînt cu mult mai învăţaţi decît ai lor. Şi faptul acesta ar trebui să constituie pentru toţi cetăţenii un motiv de îndreptăţită mîndrie, iar oamenii ce au adus oraşului renumele de care se bucură să fie înconjuraţi cu respect[22]. (227) Dar anumiţi indivizi sînt atît de lipsiţi de minte încît, deşi văd bine că străinii ce vin aici şi dascălii ce-i instruiesc, departe de a comite vreun rău, sînt persoanele cele mai paşnice din cetate, trăiesc în linişte, preocupîndu-se de cultivarea spiritului şi participînd doar la întruniri restrînse între ei, (228) că viaţa lor zilnică se desfăşoară simplu şi regulat, că în materie de elocinţă ei folosesc nu vorbirea familiară sau aceea care dăunează cuiva, ci limbajul ales, preţuit de toţi oamenii, aceşti indivizi, repet, au îndrăzneala să le arunce injurii şi să afirme

că, dacă procedează așa cum am arătat, o fac pentru a dobîndi, în mod necinstit, cîștiguri la procese. (229) Poate oare cineva care se deprinde să facă numai rău și nedreptate să dorească a trăi mai înțelept ca ceilalți? Cei ce ne acuză au văzut ei vreodată oameni care să-și înfrîneze și să-și ascundă răutatea, în loc să se comporte pe loc cum le e firea?

Asupra schimbului de bunuri (XV), 197—229

În continuare, Isocrate urmărește, încercînd să delimiteze cît mai strict domeniul filosofiei și al educației filosofice, criticarea eristicii, a celorlalte îndeletniciri pseudo-filosofice și stabilirea, pe această bază, a modalităților prin care studiul cuvîntului poate deveni o filosofie. El clădește, sistematic, o complexă teorie a educației, pe care o asimilează cu forma superioară a filosofiei, a culturii intelectuale în general. La baza acestei teorii, ca element de boltă, stă cuvîntul, care reflectă gîndirea, spiritualitatea omului. Educația cuvîntului este echivalată, așadar, cu ameliorarea spirituală, cu perfecționarea minții și cugetului, iar educația cuvîntului nu este altceva decît elocința — cea mai înaltă formă a culturii intelectuale.

Fr. 13

(261) Într-adevăr, cred că maeștrii eristicii și profesioniștii astrologiei, geometriei și ale altor discipline de felul acestora nu fac rău[24], ci dimpotrivă bine învățăceilor lor, într-o măsură mai mică decît făgăduiesc ei, dar mai mult decît cred alții. (262) Cei mai mulți oameni socot că disciplinele de felul acestora sînt vorbărie goală și nimicuri[25], căci nu aduc vreun folos nici în afacerile particulare, nici în cele cu caracter public și nu se păstrează vreme mai îndelungată în memoria celor care le învață pentru că ele nu urmează cursul vieții și nu aduc un ajutor real; ele rămîn în totul în afara nevoilor practice. (263) Cu privire la aceste discipline eu nu judec așa, deși părerea mea nu e cu totul opusă. Cei care socotesc că studierea acestor științe nu exercită nici o influență în vederea înfăptuirii unei acțiuni, mi se pare că judecă drept, iar cei care le aduc laude mi se pare că spun adevărul. Eu mă servesc de termeni contradictorii fiindcă și aceste științe sînt de natură contrară celorlalte discipline menite să instruiască. (264) Căci acestea din urmă sînt prin natura lor apte să ne folosească îndată ce am dobîndit cunoașterea lor, cele dintîi n-ar putea aduce nici un bine celor ce le-au adîncit,

în afară de cazul cînd aceştia n-ar voi să trăiască de pe urma lor, trăgînd foloase. (265) Cînd cineva este preocupat de subtilităţile astrologiei şi geometriei, cînd cineva este silit să-şi îndrepte atenţia asupra unor speculaţii greu de înţeles, ba mai mult, cînd cineva este obişnuit cu o muncă stăruitoare, legată de ceea ce v-am spus şi arătat, şi-şi îndepărtează spiritul de la felurite divertismente, cînd cineva este astfel obişnuit, are posibilitatea să studieze şi să reflecteze mai uşor şi mai repede asupra unor chestiuni care prezintă seriozitate şi importanţă. (266) Aşadar, eu cred că nu trebuie să acordăm numele de filosofie unui studiu care pentru moment nu serveşte deloc nici elocinţei, nici acţiunii. Totuşi, eu acord acestei preocupări numele de gimnastică intelectuală şi de pregătire filosofică şi o consider mai vrednică de un bărbat decît aceea căreia se dedică în şcoală copiii şi care îi seamănă din multe puncte de vedere. (267) Acei copii care s-au trudit să înveţe gramatica, muzica şi celelalte cunoştinţe n-au realizat nici un fel de progres în ştiinţa de a vorbi mai bine despre afaceri şi a chibzui mai înţelept, însă ei au devenit treptat mai destoinici în a dobîndi cunoştinţe mai importante şi mai serioase. (268) Aş sfătui deci pe tineri să-şi petreacă un timp oarecare cu aceste discipline, dar să nu îngăduie spiritului lor să se secătuiască şi să se piardă în teoriile vechilor sofişti, dintre care unul afirma că numărul elementelor care alcătuiesc lumea este infinit[26], iar Empedocles pretindea că sînt patru elemente cu ura şi iubirea între ele[27]. Ion număra nu mai mult de trei elemente[28], Alkmaion numai două[29], Parmenides[30] şi Melissos[31] numai unul, iar Gorgias absolut nici unul[32]. (269) Eu cred că astfel de născociri extraordinare sînt asemenea unor scamatorii care nu folosesc la nimic, dar atrag totuşi un cerc de oameni reduşi. Oamenii care vor să săvîrşească un lucru folositor trebuie să facă să dispară din toate ocupaţiile lor cuvintele zadarnice şi acţiunile care nu contribuie cu nimic la îndrumarea vieţii.

(270) ... În ceea ce priveşte înţelepciunea şi filosofia, poate că n-ar fi potrivit pentru cei ce pledează în alte chestiuni să vorbească despre aceşti termeni (căci ele nu au nici o legătură cu vreo dezbatere judiciară); mie însă, fiindcă sînt dat în judecată tocmai pentru aceasta, adică

într-o pricină privind înţelepciunea şi filosofia, şi fiindcă socot filosofia unora ca inexistentă, mi se cuvine să definesc şi să vă prezint disciplina care pe drept ar putea fi socotită filosofie. (271) Părerea mea cu privire la această chestiune este simplă. Fiindcă firii omeneşti nu i-a fost dat să dobîndească o ştiinţă[33] pe care, stăpînind-o, am putea şti ce trebuie să facem şi ce trebuie să vorbim, eu socotesc înţelepţi pe aceia care în cele mai multe cazuri pot să găsească soluţia cea mai bună prin părerile lor, iar filosofi pe aceia care-şi petrec timpul cu studiile din care vor dobindi foarte repede o dispoziţie sufletească proprie gîndirii ... (274) Cred că o asemenea artă, capabilă să insufle simţul măsurii şi iubirea de dreptate celor care au puţine predispoziţii naturale spre virtute, n-a existat nicicînd şi nu există nici acum, şi că cei care fac promisiuni în acest sens vor renunţa şi vor înceta vorbăria lor, (275) înainte de a se fi găsit un sistem de educaţie în acest fel. Ei ar putea să devină mai buni şi să dobîndească mai multă preţuire dacă ar fi însufleţiţi de rîvna de a vorbi şi de dorinţa de a convinge pe ascultători şi dacă, pe lîngă acestea, ei ar dori superioritatea, nu aşa cum o înţeleg oamenii puţin chibzuiţi, ci o superioritate reală şi cu putere de înrîurire. (276) Voi arăta îndată că socot aceasta şi în firea lucrurilor. Mai întîi, cînd cineva s-a hotărît să rostească sau să scrie discursuri vrednice de laudă şi de cinstire, nu este cu putinţă ca acesta să aleagă subiecte care să pledeze pentru acţiuni neînsemnate sau referitoare la contracte între particulari, ci el trebuie să aleagă subiecte nobile, frumoase şi privitoare la umanitate şi la interesele generale. Dacă nu găseşte astfel de subiecte, el nu va obţine nici un rezultat. (277) Apoi, dintre faptele legate de subiect, el va alege pe cele mai potrivite cu morala şi pe cele mai folositoare. Omul obişnuit să cerceteze şi să judece astfel de fapte va păstra aceleaşi calităţi nu numai în discursul ce-l compune acum, ci şi în toate celelalte feluri de activitate, astfel încît elocinţa şi chibzuinţa vor apărea îngemănate la aceia care în discursuri vor dovedi un spirit îmbibat de filosofie şi de ambiţie. (278) Pe lîngă aceasta, cel ce vrea să convingă nu va înceta să se îngrijească de virtute, ci va depune şi mai mult rîvnă spre a cîştiga cea mai bună reputaţie printre concetăţeni. Cine nu ştie dealtfel

că un discurs rostit de o persoană care se bucură de apreciere pare mai verosimil decît unul rostit de o persoană ponegrită și că dovezile de încredere oferite de viața unui om au mai multă putere decît cele prezentate într-un discurs? Astfel, cu cît cineva va dori cu mai multă ardoare să-și convingă auditorii, cu atît mai mult se va sili să fie un om cinstit și să aibă o bună purtare printre concetățenii săi. (279) Nimeni dintre voi să nu creadă că, dacă toată lumea este convinsă de forța de convingere care există în simpatia inspirată judecătorilor, filosofii ar fi singurii care ignoră influența bunăvoinței inspirate de creator. Și pe aceasta ei o cunosc mai bine decît alții. (280) Mai mult, ei știu că aparențele de adevăr și toate mijloacele de a dovedi nu servesc decît pentru situația în care fiecare dintre ei este pus, în timp ce reputația unui om cinstit conferă nu numai mai multă încredere în discurs, dar chiar dă mai multă prețuire faptelor celui ce se bucură de o astfel de reputație; către această țintă, mai mult decît oricare alta, trebuie să tindă oamenii inteligenți...

(283) ... Acum, în cetatea noastră, multe lucruri sînt atît de răsturnate și de încurcate, încît unii oameni nu întrebuințează cuvintele cu înțelesul lor firesc, ci atribuie numele celor mai frumoase fapte practicilor celor mai josnice. (284) De exemplu, oameni capabili să ia în derîdere și să parodieze[34] îi numesc pe bufoni naturi fericite, atunci cînd se cuvine ca această denumire să fie dată celor mai bine înzestrați de natură pentru virtute. Pe cei ce săvîrșesc răutăți și crime și care, cu neînsemnate profituri, dobîndesc o urîtă reputație, îi socotesc oameni superiori[35], și nicidecum pe oamenii deosebit de pioși și de drepți, care se disting prin virtute și nu prin viclenie. (285) Pe cei ce nu se îngrijesc de cele necesare și cărora le plac mai mult născocirile ciudate ale vechilor sofiști, îi numesc filosofi, fără a ține seamă de oamenii ale căror cunoștințe și ocupații sînt de natură să le permită să conducă bine atît afacerile particulare cît și pe cele ale statului[36], pentru care trebuie să depunem toată energia noastră, să folosim toată înțelepciunea și întreaga noastră activitate. Dar voi, de multă vreme, îndepărtați tinerimea de la aceste studii, ascultînd vorbele celor ce calomniază o astfel de educație. (286) Astfel, voi ați reușit să-i faceți pe cei mai bine dotați

dintre ei să-și petreacă tinerețea bînd, întrunindu-se, nefăcînd nimic şi desfătîndu-se, fără a se strădui să devină mai buni, iar pe cei cu o fire rea să-şi petreacă zilele în dezordini, la care altădată nici un servitor n-ar fi îndrăznit să se dedea ... (289) În schimb alții, în plină tinerețe fiind, au disprețuit plăcerile, la vîrsta cînd cei mai mulți oameni sînt pasionați pentru ele şi, deşi le este permis să rămînă inactivi, fără a risipi ceva, ei au preferat să muncească, să cheltuiască bani cu folos, şi încă din adolescență au cunoscut ceea ce mulți dintre bătrîni nu cunosc...

(291) Sînt uimit de faptul că mulți oameni îi socotesc fericiți pe cei ce au darul vorbirii uşoare ca și cum au avut parte de un mare noroc, în schimb, pe cei ce doresc să devină și ei buni mînuitori ai cuvîntului îi ocărăsc ca și cum ar năzui să aibă rodul unei învățături nedrepte și rău folositoare. Or, ce poate fi ruşinos sau dăunător dintre bunurile frumoase prin natura lor, dacă ele s-au dobîndit prin strădania muncii? Nicăieri nu vom găsi aşa ceva ci, în orice situație, aducem laudă celor ce, prin efortul propriu, au reuşit să cîştige astfel de bunuri, față de cei ce le-au moștenit de la strămoşii lor. (292) Și pe bună dreptate: căci în orice împrejurare, şi mai eu seamă în domeniul meșteșugului cuvîntului, se cuvine să apreciem nu rodul întîmplării, ci al strădaniei şi perseverenței ... (304) Dacă, prin urmare, ⟨judecători,⟩ ascultați de îndemnurile rațiunii, veți pune capăt acestei neînțelegeri şi nu vă veți mai arăta ca acum, unii dușmănoși, iar alții indiferenți față de studiul filosofiei, ci, convinși că dintre toate preocupările cultivarea spiritului este cea mai frumoasă și cea mai înaltă, veți călăuzi pe acei tineri care posedă mijloacele materiale și răgazul necesar spre studierea și practicarea acestei discipline; (305) pe cei ce doresc să trudească spre a fi utili cetății îi veți aprecia cum se cuvine, iar pe cei ce trăiesc la un nivel inferior, preocupîndu-se cum să-și toace bunurile rămase moștenire, pe-aceștia îi veți uri și-i veți privi ca trădători atît ai cetății, cît și ai faimei ei lăsate de predecesori; astfel încît, pe bună dreptate, cunoscîndu-vă atitudinea față de unii și ceilalți, tinerii vor dori și se vor obișnui să disprețuiască trîndăveala pentru a-și cultiva spiritul și pentru a se dedica filosofiei.

Asupra schimbului de bunuri (XV), 261 – 305

Fr. 14

(7) Atunci cînd niște oameni lipsiți de pregătirea [filosofică] necesară ... observă că dascălii de înțelepciune și predicatorii de fericire sînt la rîndul lor plini de lipsuri ..., că stau să pîndească orice contradicție în vorbire, dar în viața lor, de zi cu zi abundă în contradicții, că, în plus, se fac că știu să ghicească viitorul, dar, (8) în schimb, habar nu au să-și spună vreo părere sau să dea un sfat necesar pentru prezent, în sfîrșit, cînd văd că mai bine se înțeleg între ei și reușesc oameni obișnuiți, fără pregătire specială, decît cei care se fălesc că o posedă — atunci, zic, pe drept cuvînt ei disprețuiesc astfel de îndeletniciri și le numesc flecăreală și pierdere de timp, iar nu cultivarea spiritului.

Împotriva sofiștilor (XIII), 7—8

V. VORBIREA ȘI CUVÎNTUL

În calitatea sa de orator, „artizan" al cuvîntului rostit și scris, Isocrate s-a oprit în nenumărate rînduri și asupra rostului vorbirii alese în societate, asupra efectelor benefice ale armonioasei rostiri răsfrînte la nivelul individului și colectivității. Unele puncte de vedere (cf. *Nikokles* III, 6—9) prefigurează anumite orientări moderne. Gîndirea și cuvîntul dețin astfel în sistemul filosofico-oratoric reconstruit poziții-cheie, fiind cele două elemente care susțin arcul de boltă al edificiului spiritual construit de Isocrate. Gîndirea *(phronesis, nous)* reprezintă condiția asigurării progresului spiritual, cultural al omenirii, iar cuvîntul *(logos)* — ctitorul civilizației (materiale) a ei. Se instituie dihotomia unitară, raportul convergent între *cultură* (avînd ca pivot gîndirea) și *civilizație* (avînd ca element necesar cuvîntul), fie că e vorba de civilizație materială sau spirituală. În acest raport unitar, virtutea apare ca liantul celor două elemente, ținînd de subiectivitatea umană și de noul statut al personalității umane. Ea poate fi, pe drept cuvînt, considerată emblema umanismului isocratic.

Fr. 15

(254) Datorită faptului că [noi, oamenii] ne-am născut cu însușirea de a ne convinge unii pe alții și de a face să răsară în fața ochilor noștri obiectul hotărîrilor noastre, prin aceasta nu numai că am ieșit din viața sălbatică, ci, strîngîndu-ne la un loc, am întemeiat cetăți, am stabilit legi, am intemeiat artele. Aproape că în tot ce am născocit, numai cuvîntul este acela care ne-a îngăduit să ducem lucrurile la bun sfîrșit. (255) Căci cuvîntul a statornicit ce este drept și ce este nedrept, ce este rău și ce este

bine, şi, dacă n-ar fi existat o demarcaţie între aceste două noţiuni, n-ar fi fost cu putinţă să locuim unii lîngă alţii. Cu ajutorul cuvîntului dovedim vinovăţia celor vicleni, iar pe cei buni îi lăudăm. Prin cuvînt educăm sufletele celor neînvăţaţi şi punem la încercare inteligenţa. Căci noi socotim că vorbirea aleasă este semnul cel mai sigur al unei judecăţi drepte. Un cuvînt adevărat care dovedeşte respectul legii şi dreptăţii este imaginea unui suflet bun şi în care te poţi încrede[37]. (256) Cu ajutorul cuvîntului noi discutăm chestiunile controversate şi cugetăm asupra lucrurilor necunoscute, căci argumentele cu care convingem pe alţii sînt aceleaşi de care ne folosim atunci cînd cugetăm. Noi numim buni oratori pe cei ce pot să vorbească înaintea mulţimii şi socotim buni sfătuitori pe cei care în diferite probleme chibzuiesc în sinea lor în chipul cel mai nimerit. (257) Dacă trebuie să vorbim pe scurt despre puterea cuvîntului, vom constata că nimic din ceea ce a zămislit gîndul omului n-ar putea exista dacă n-ar fi cuvîntul. Cuvîntul este călăuza tuturor faptelor şi gîndurilor noastre, şi cei care au mai multă judecată cu atît mai bine ştiu să se folosească de cuvînt[38].

Asupra schimbului de bunuri (XV), 254–257

Fr. 16

(6) Avînd în noi înnăscută putinţa de a ne convinge unii pe alţii şi de a scoate la iveală tot ce e nelămurit în dorinţele noastre ascunse, nu numai că am pus capăt unui mod de viaţă asemănător cu cel al animalelor, ci, unindu-ne forţele, am întemeiat oraşe, am stabilit legi şi-am descoperit meşteşuguri, iar pentru aproape toate cîte-am născocit noi, cuvîntul este acela care a înlesnit apariţia. (7) Într-adevăr, cuvîntul a instituit, prin lege, graniţa între dreptate şi nedreptate, între faptele rele şi cele bune; fără această dreaptă cumpănire nu am fi fost în stare să locuim unii cu alţii. Prin intermediul cuvîntului, pe de o parte îi stigmatizăm pe cei vinovaţi de nelegiuiri, pe de altă parte ii elogiem pe cei drepţi. Prin cuvînt îi învăţăm pe cei lipsiţi de carte, iar pe cei învăţaţi îi supunem la încercări : căci am făcut din vorbirea cea dreaptă semnul cel mai de seamă al unei minţi înţelepte, încît putem spune că, neîndoios, cuvîntul adevă-

rat şi drept şi conform legii este oglinda unui suflet cinstit şi sincer. (8) Prin intermediul cuvîntului, de asemenea, ne măsurăm unii cu alţii în dezbaterile judiciare sau sondăm diverse domenii necunoscute; aceleaşi raţionamente pe care le utilizăm în vorbire atunci cînd căutăm să convingem pe cineva, le folosim şi faţă de noi înşine, cînd ne cufundăm în gîndire ... (9) Dacă, în sfîrşit, am încerca să rezumăm toată această putere a cuvîntului, am spune că nu vom întîlni nici o realizare omenească fără intermediul cuvîntului: dimpotrivă, cuvîntul călăuzeşte toate faptele şi gîndurile noastre[39], de el folosindu-se cu precădere cei care şi-au deprins mintea să raţioneze. Astfel încît oamenii care au curajul să vorbească de rău pe cei ce slujesc învăţătura şi înţelepciunea sînt vrednici de aceeaşi ură ca şi cei ce greşesc faţă de zei.

Nikokles (III), 6—9[40]

Fr. 17

(12) Cine nu ştie... că literele au o formă fixă, ele neschimbîndu-şi valoarea, astfel încît noi le utilizăm întotdeauna pentru desemnarea aceloraşi obiecte, în vreme ce, pentru cuvintele rostite, situaţia este exact opusă? Ceea ce a fost spus de către cineva nu mai are aceeaşi utilizare pentru cel care vorbeşte despre acelaşi lucru după el; artizan al vorbirii e considerat cel care, exprimîndu-se aşa cum o cere realitatea faptelor, reuşeşte să descopere modalităţi de expresie neuzitate de alţii pînă atunci. (13) Următorul fapt ilustrează cel mai bine diferenţa de care vorbeam: cuvîntările nu pot fi considerate frumoase fără ca ele să fie în perfectă concordanţă cu împrejurările, potrivite subiectului şi pline de inedit, în vreme ce literele în sine nu au nevoie de aşa ceva. Astfel încît cei ce utilizează asemenea exemple ar fi mai drept ca ei să plătească decît să primească bani, întrucît, avînd nevoie ei înşişi de studiu îndelung, se dedică educării altora.

Împotriva sofiştilor **(XIII), 12—13**

Un alt aspect, abordat în mai mică măsură de Isocrate, este raportul dintre vorbire şi scriere, dintre cuvîntul rostit şi cel scris. Paralela pe care o propune oratorul pledează în favoarea reconsiderării rolului jucat de cuvîntul rostit, avînd în vedere influenţa acestuia în dobîndirea cunoştinţelor şi în formarea complexă, multilaterală a personalităţii.

VI. RELIGIOZITATE

Anticipîndu-l pe Platon din *Statul*, care cerea izgonirea din cetate a poeților pentru blasfemii și lectura preferențială a lui Homer, cu eliminarea pasajelor în care zeii sînt ridiculizați prin prezentarea anumitor defecte sau vicii, Isocrate nu face demarcația între ficțiunea literară, care împrumută ca pretext o anumită schemă de relații între personajele divine, și teologia propriu-zisă, ale cărei dogme trebuie să rămînă infailibile, în afară de orice discuție. Discursul *Busiris* ilustrează cel mai bine în această privință concepția lui Isocrate.

Fr. 18

(38) Dar tu, 〈Busiris〉, nu te-ai preocupat defel de adevărul faptelor, ci ai urmat ocările poeților, înfățișînd pe urmașii zeilor ca pe unii care au pricinuit și au pătimit rele mult mai mari din partea copiilor celor mai puțin pioși dintre oameni și care au proferat astfel de cuvinte împotriva zeilor înșiși, încît nu le-ar fi spus nici împotriva dușmanilor lor. Căci ei nu numai că au acuzat pe zei de furturi și adultere și de servicii plătite pe lîngă oameni, dar au născocit împotriva lor și faptul că mîncau proprii lor copii, că maltratau pe tatăl lor, că legau pe mama lor în lanțuri și că se dedau la multe alte fărădelegi[41]... (39) Așadar, dacă vom fi înțelepți, nu vom lua pildă de la cele spuse de poeți și nici nu vom stabili legi pentru acuzații asemănătoare; nu vom pune toate pe seama zeilor, ci ne vom feri și vom socoti că sînt deopotrivă lipsiți de pietate și cei ce spun aceste minciuni ca și aceia care le dau crezare ...

(41) În ceea ce mă privește, cred că nu numai zeii, dar nici copiii lor nu iau parte la astfel de fărădelegi, ci dimpotrivă, că ei s-au născut cu toate virtuțile, fiind totdeauna călăuzitorii și povățuitorii altora către fapte frumoase. Căci altfel ar fi fost cu totul nefiresc să punem pe seama zeilor faptul că dăm naștere unor copii virtuoși și că ei nu se îngrijesc deloc de propriile lor odrasle. (42) Dar dacă vreunul dintre noi ar fi devenit stăpîn peste firea omenească, n-ar fi îngăduit ca nici măcar servitorii să fie vicioși. Dar pe zei îi condamnăm că au lăsat pe descendenții lor să fie atît de lipsiți de pietate și de nedrepți. Tu însuți, 〈Busiris〉, socoți că vei putea face mai buni

chiar pe oamenii din preajma ta, deşi ei nu înseamnă nimic pentru tine şi dimpotrivă, socoţi că zeii nu poartă nici un fel de grijă pentru virtutea odraslelor lor. (43) Potrivit cu raţionamentul tău, ei au fără îndoială două cusururi foarte urîte, căci dacă dinşii nu voiesc ca fiii lor să fie virtuoşi, atunci sînt mai prejos decît oamenii în privinţa raţionamentului, iar dacă doresc acest lucru şi nu se pricep cum să-l realizeze, atunci au o putere mai mică decît sofiştii[42].

Busiris (XI), 38–39, 41–43

NOTE

[1] Capodoperă a oratoriei antice, discursul *Panegiric* a fost publicat de Isocrate în anul 380 î.e.n., fiind citit cu ocazia unei *panegyris*, adunarea solemnă prilejuită de Sărbătorile Panathenee sau de Jocurile olimpice. Rodul unor meditaţii îndelungate — anticii vorbeau de zece, chiar cincisprezece ani de lucru la această operă — discursul avea un scop fundamental politic: unirea, în numele conceptului de *hellenes*, a tuturor grecilor sub conducerea Atenei, pentru a întreprinde o grandioasă expediţie împotriva perşilor. Precedente existau în materie literară, deoarece atît Lysias în 399, cît şi Gorgias în 392 rostiseră discursuri pe această temă.

[2] Elogierea Atenei şi considerarea ei drept centru spiritual-moral, nucleu al unităţii elenice se regăseşte — după cum arată comentatorii operei lui Isocrate — la Tucidide II, 41, 1. Ecouri ale acestei teme se pot depista, însă, în toată opera lui Isocrate, cu precădere în *Panegiric* şi *Nikokles*. Modelul de expresie al oratorului poate fi creaţia poetică a tragicilor, avînd în vedere epitaful lui Euripide (citat de Tucidide), unde Atena este numită „Grecie a Greciei". Cf. mai jos nota 22.

[3] Scris aproximativ în aceeaşi perioadă cu discursul *Areopagitic* şi publicat în anul 354, la vîrsta de 82 ani, discursul *Asupra schimbului de bunuri*, cel mai lung dintre operele publicate de Isocrate, este marea sa apărare, o „apologie" sui-generis, deoarece nimeni nu-l acuzase oficial înaintea unei instanţe judecătoreşti. Circulau, în schimb, varii opinii cu privire la natura şi scopul învăţămîntului său (deţinea o „şcoală" cu faimă), fapt care-l determină să-şi justifice îndelungata activitate răspunzînd întrebărilor unui acuzator fictiv, Lisimah.

[4] Este vorba de un loc public celebru în Atena antică, „Fîntîna cu nouă guri" (gr. Ἐννεάκρουνος), care se afla între Acropolis şi colina Pnyx. Era împodobită cu capete de leu din care izvora apa şi servea la diverse ritualuri publice.

[5] Frecventarea localurilor dubioase, în special a hanurilor sau cîrciumilor, este considerată şi în *Areopagitic* (VII, 49) un obicei dezonorant, pentru care un arhonte fusese chiar exclus din Areopag (cf. Hiperide, *Împotriva lui Patrocle* XIII, 56 F, ap. Athenaion).

[6] Jocurile de zaruri şi arta cîntecului din flaut erau deosebit de apreciate în antichitatea greacă, statul subvenţionînd chiar funcţionarea

anumitor „şcoli" în care flautistele deprindeau arta cîntecului şi dansului. Cf. Aristotel, *Constituţia Atenei* 50, 1.

[7] Şi alte fragmente prefigurează atitudinea adepţilor Porticului şi, prin aceasta, zorile noii filosofii elenistice, axate pe problematica omului ca individ de-sine-stătător, detaşat de Universul macrocosmic. Cităm un singur exemplu: „Ia aminte să nu socoţi nimic din cele omeneşti ca date odată pentru totdeauna; în felul acesta, cînd soarta iţi va surîde nu te vei bucura fără măsură, iar cînd vei fi la strîmtorare nu te vei întrista aşijderea". (*Către Demonikos* I, 41).

[8] Discursul *Archidamos*, plasat cu probabilitate către sfîrşitul activităţii lui Isocrate, cca 366, este în esenţă o operă politică, ce continuă strădaniile oratorului de a educa opinia publică, influenţînd-o în deciziile ce urmează a fi luate. Sprijinul teoretic acordat Spartei (în ajunul bătăliei de la Leuctra) este în conformitate cu viziunea panelenică proprie lui Isocrate.

[9] Evident, sclavii fiind excluşi.

[10] Pledoaria *Împotriva lui Lochites* pare a fi fost pronunţată între anii 400—396, fiind pusă în slujba unui om de condiţie modestă, atacat fizic de un tînăr aristocrat, Lochites. S-a pierdut partea întîi a discursului, care expunea faptele şi dovezile de agresiune, păstrîndu-se, în schimb, partea care conţine procedeul specific retoric sofistic al amplificării (exagerării), gr. δείνωσις: apărarea contra violenţei lui Lochites devine atacul împotriva violenţei în general.

[11] Este vorba, in speţă, de acţiunea numită παρακαταβολή, care reprezenta o consemnare de drepturi în scopul unei revendicări, cu precădere în probleme de succesiuni. Diverşi oratori şi retori ai sec. IV î.e.n. (Isaios, Demosthenes) se ocupă de ea.

[12] Discursul *Busiris*, scris pe la 390 î.e.n. este un elogiu (ἐγκώμιον, *enkomion*), gen prin care sofiştii intrau în concurenţă cu poeţii. Un reprezentant de seamă al acestui gen de discurs a fost Polycrates din Cipru, care redactase un elogiu lui Busiris, personaj egiptean celebru prin lipsa lui de ospitalitate. Isocrate îl combate pe Polycrates, demonstrîndu-i incapacitatea profesională şi redactînd autenticul elogiu al personajului în cauză.

[13] Afirmaţia de mai sus trebuie coroborată cu aceea din *Asupra schimbului de bunuri* (XV), 197, 209, 271, 274 şi ilustrează ceea ce am putea numi „pesimismul" isocratic: o ştiinţă sau o artă care să provoace virtutea nu a existat şi nu va exista pentru că virtutea nu se învaţă. Convins fiind că nu se poate atinge niciodată o *ştiinţă* absolută (ἐπιστήμη, *epistéme*), Isocrate acordă credit *opiniilor* corecte pe care ni le putem face despre obiecte şi fenomene (δόξαι), cf. *Către Nikokles* (II), 41. Posibilă este şi confluenţa cu gîndirea lui Gorgias, în *Despre natură sau neant*, *Elogiul Elenei* 4 şi *Palamedes* 8. Detaşarea de concepţiile de tip platonic este netă.

[14] Acest discurs a fost redactat prin anii 391—390, după ce Isocrate îşi deschisese la Atena o şcoală de retorică, devenită celebră în următoarele decenii. Intenţia este evident polemică, oratorul propunînd în faţa publicului său — viitoarea clientelă — propriul program educativ-filosofic, pe care-l opune net celor al vechilor profesori de elocinţă, sofiştii (οἱ σοφισταί), preocupaţi de cosmologie (in sensul larg), dar şi profeso-

rilor contemporani de retorică, adepţi ai unui învăţămînt ce consta în aplicarea mecanică a unui corp de principii.

[15] Ideea o regăsim, dezvoltată la proporţiile unei micro-teorii educaţionale, în discursul *Împotriva sofiştilor* (XIII), 15—18.

[16] Memorizarea (mnemotehnica) reprezenta o condiţie de bază a oratoriei antice, apreciată ca atare de reprezentanţii diferitelor şcoli, greceşti şi romane.

[17] Ideea este reluată mai jos în § 271, 274, fiind anticipată de pledoaria *Împotriva sofiştilor* (XIII, 21).

[18] Isocrate evidenţiază valoarea de cultură generală oferită de instrucţia sa filosofic-oratorică, unii discipoli devenind oratori şi critici (πολεμισταί), alţii profesori de elocinţă, iar majoritatea oameni de societate, cultivaţi, utilizîndu-şi cunoştinţele în perfecţionarea vieţii lor morale. La acest nivel, filosofia este înţeleasă în accepţia sa pragmatică, de îndrumătoare a comportării personale, prefigurînd astfel filosofia viitoare a elenismului.

[19] Aceeaşi idee fusese dezvoltată în discursul *Împotriva sofiştilor* (XIII), 17—18.

[20] Ca şi în pledoaria pronunţată *Împotriva sofiştilor* (XIII), 21, ideea de perfecţionare, de ameliorare a naturii umane nu este sinonimă cu aceea de producere a talentului. Cf. mai sus nota 13.

[21] Sensul cuvîntului sofist (gr. σοφιστής) a variat în decursul timpului: iniţial, termenul de sofist desemna pe învăţatul cunoscător al unei discipline formative, literare sau nu, ulterior sensul depreciindu-se odată cu apariţia cazuisticii retorice, abuz de procedee şi tehnici „sofistice" (sec. IV î.e.n.).

[22] Elogierea Atenei o regăsim în *Panegiric* (IV), 50, unde comentatorii consideră că este vorba de o influenţă tucididiană: τήν τε πᾶσαν πόλιν Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι (II, 41). Vezi şi nota 2.

[23] *Eristica* se defineşte ca o metodă ce are la bază dialogul (διάλεξις), doi parteneri care întreabă şi, respectiv, dau răspunsuri pe diferite teme filosofice. Aprecierea lui Isocrate asupra acestei metode este ambiguă, favorabilă dar (uneori) şi nefavorabilă. Metoda va fi reluată şi dusă la perfecţiune de Socrate, maestrul incontestabil al *maieuticii*, dezvoltate din eristică.

[24] Vechii sofişti se preocupau şi de geometrie, astrologie, speculaţii muzicale etc.

[25] Idee exprimată şi în discursul *Împotriva sofiştilor* (XIII), 8. Aceeaşi idee atribuită şi lui Callikles, *apud* Platon, *Gorgias* 484—485 D, care recunoaşte, de fapt, că e vorba de o opinie generală în rîndul maselor; cf. şi *Statul* 517 D şi *Theaitetos* 172 C.

[26] Referinţa pare a-l viza pe Anaxagoras din Klazomenai. Cf. *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, pp. 551—552 (texte: pp. 553—602).

[27] Este vorba de celebrul filosof şi poet din Agrigentum (începutul sec. V î.e.n.). Cf. *vol. cit.*, pp. 421—422 (texte: pp. 423—532).

[28] Poetul dramatic, istoricul, filosoful Ion (sec. al V-lea) a aparţinut gîndirii sofiste, fiind preocupat de originea lucrurilor şi fenomenelor, pe marginea cărora a redactat un tratat din care ni s-au păstrat numai fragmente.

[29] Un filosof la încrucișarea dintre veacuri (sfîrșitul sec. VI—începutul sec. V), personalitate complexă, aparținînd pleiadei gînditorilor din Magna Graecia: preocupări de anatomie, psihologie, astronomie, adept al teoriei opozițiilor.

[30] Cf. *vol. cit.*, p. 213 (texte: pp. 214—241).

[31] Melissos din Samos este autorul tratatului *Despre natură sau neființă*, în care descoperim argumentele lui Parmenides reluate de un adept ulterior al gîndirii lui. Cf. *vol. cit.*, p. 287 (texte: pp. 288—306).

[32] Gorgias din Leontinoi este considerat capul de serie al gîndirii sofiste. Cf. *vol. cit.*, II, partea a 2-a.

[33] Cf. mai sus, notele 13 și 20.

[34] Pentru condamnarea comediei, cf. Platon, *Statul* X, 606 C.

[35] Teza îi aparține lui Callikles, cf. Platon, *Gorgias* 491 E sqq.

[36] Opoziția reprodusă de Isocrate aparține, de fapt, lui Protagoras, cf. Platon, *Protagoras* 318 E.

[37] Este afirmat raportul între suflet (*lato sensu:* gîndire, minte, activitate intelectuală) și *cuvînt*, ultimului revenindu-i rolul de semnificant, de „oglindă" a conținutului afirmat de primul termen. Se regăsește aici, *in nuce*, problema reflectării prin cuvînt a universului interior de semnificații, o anticipare, așadar, a viitoarelor teorii moderne privind relația gîndire (senzații, sentimente etc.) — limbaj.

[38] Fragmentul reia, dezvoltînd-o, tema elogiului cuvîntului din *Nikokles* (III), 5—9; cf. și Gorgias, *Elogiul Elenei* 4.

[39] Confluențe ideatice pot fi sesizate și la Gorgias, *Elogiul Elenei* 4.

[40] Discursul *Nikokles* (III), alcătuit aproximativ în 368 î.e.n., nu reprezintă, așa cum consideră o serie de cercetători, o operă isocratică apocrifă: atît conținutul, cît și compoziția și stilul pledează în favoarea considerării paternității isocratice a acestei opere. Discursul elogiază autoritatea tutelară monarhică de tip democratic, accentul căzînd însă pe valoarea perfecționării morale prin autocunoaștere, pe calea practicării virtuții, universal accesibile, omului de rînd ca și omului de naștere nobilă sau conducătorilor de stat.

[41] Isocrate se referă la legendele proprii mitologiei grecești, după care divinitățile întrețineau legături nepermise între ele sau efectuau tranzacții și acțiuni mai mult omenești decît divine. Hermes furase boii lui Apollon, Ares se bucura de favorurile extraconjugale ale Afroditei, iar părintele său, Zeus, de cele ale Ledei și Alcmenei, Kronos își înghițea fiii și fiicele, Hephaistos își înlănțuise mama la porunca lui Zeus etc.

[42] Enunțul antinomic al lui Polycrates, devenit celebru, este criticat de Isocrate în înlănțuirea raționamentului său, fără însă ca oratorul să-și utilizeze propriile argumente contra enunțului lui Polycrates.